

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب شرح مفاتیح الشرائع

مؤلف متن ملا محسن فیض کاشانی محشی

شارح محمد باقر وحید بهبهانی مترجم

تاریخ تحریر نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۴

نام کاتب

موضوع فقه زبان عربی عدد اوراق ۳۴۳

طول ۳۰ عرض ۲۱ شماره عمومی ۳۲۹۳۴

وقفی / خریداری اهدائی رهبری تاریخ وقف ۱۳۸۴ بهمن

ملاحظات

كتاب الطهارة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

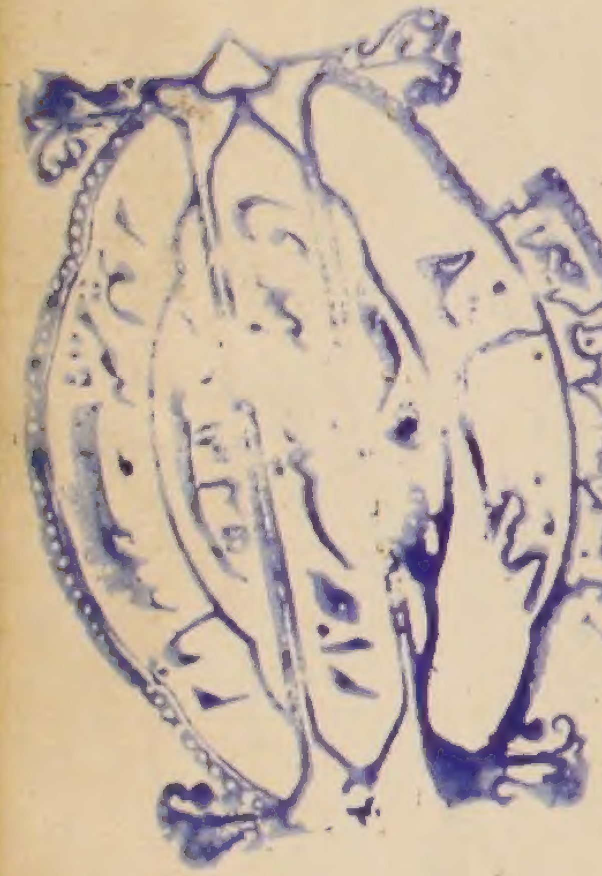
الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا كما هو اهله ويستحقه والصلوة على محمد واله الطاهرين المعصومين حجج محمد ونشكره ونستهديه ونتوكل عليه ونستعينه ونرجوه ان يهدينا الهدى ويوفقنا لما يحب ويرضى ويقيمنا على ذلك ويحفظنا من الردى ويجنبنا عما لا يحب وما يكره ويحول بيننا وبينها بحق محمد واله مصابيح الدجى قوله فمن كان له اقول اعلم ان الاحكام الشرعية باسرها توقيفية موقوفة على الثبوت من الشرع بالبديهة سواء كان في العبادات او المعاملات واما موضوعاتها فان هي عبارة عن افعال المكلفين وما يتعلق بها وبعبارة اخرى مجموع معاني الالفاظ الايات والاخبار الواردة في بيان الاحكام غير نفس الاحكام فليست بتوقيفية بل يجوز الرجوع فيها الى غير الشرع من العرف واللغة والعقل من اهل الهيئة والاطباء واهل الخبرة وامثال ذلك وبيّنا وجه الجواز في الفوائد نعم اذا كان الموضوع العبادات اعني ما لا تصح شرعا الا بالنية فهي ايضا توقيفية موقوفة على الثبوت من الشرع بالبديهة اذ هي مخترعة من الشرع فكيف يمكن معرفتها من غير الشرع وجميع ما ذكر مسلم بين الاخباريين والاصوليين لوضوح ادلته ثم اعلم ان الحكم الشرعي لا يجوز المسامحة فيه ولا يبنى على الظن بل لا بد من العلم واليقين بالايات والاخبار والاجماع والدليل لان الحكم الشرعي حق ومن الشارع وظننا ظن ومن يجوز عليه الخطأ وكون الثاني هو عين الاول وانه هو بعينه بديهي الفساد سيما على راي الشيعة من كون حكم الله واحدا على ما نطق به اخبارهم ووجد من الائمة التشنيع على من قال بتعدده بحيث لم يخف على علماء اهل السنة فضلا عن الشيعة ووجد منهم ان الله كما كان واحدا والرسول واحد كذلك الشرع والدين بل امير المؤمنين في الخطبة التي يحصل القطع بانها منه لانها فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق عند المخالف والمؤالف بالغ في التشنيع عليه

وبالجملة

وبالجملة كون الظن عين الحق واليقين بديهي الفساد فضلا عن ان يكون من يجوز عليه الخطأ عين من لم يجز عليه ومن هو يكون متشرعا عين الشارع فلا بد في مقام الحكم شرعا من حصول نفس الحكم الشرعي ان امكن والا فما يقوم مقامه عند الشارع وهو محسوب لديه مكانه ان وقع الخطأ ولا بد من ثبوت ذا ايضا من الشارع بلا شبهة ووجهه ظاهر من تلك الادلة والثبوت ان كان من ظني فيرجع المحذور وهو ان ظن من يجوز عليه الخطأ ليس نفس الحكم الشرعي بالبديهة وكونه قائما مقامه محسوبا مكانه يتوقف على الثبوت من الشرع فيدور او يتسلسل او ينتهي الى العلم واليقين وهذا واضح ولوضوحه اختار الاخباريون طريقتهم وتحاشوا من الاجتهاد وحرموه وحرموا العمل بالظن والتقليد في نفس الاحكام لكون مثل الاجتهاد ظنيا ولو زود منعتهما ومنعوا الحاجة الى شرائط الاجتهاد لكونها فرعه بل قالوا بكون الكل بدعة وقواعد العامة ومن هذا نسبوا القديمين ابن جنيد وابن عقيل والمفيد ومن بعدهم الى ما نسبوا وادعوا علمية الاحاديث الواردة في الكتب المعتبرة على اختلاف اراءهم في الاعتقاد لان بعض تلك الكتب معتبر عند بعضهم دون بعض وما اختاره الاخباريون حق لا محيص عنه بشرطين احدهما ان يكون مراده من العلم معناه المعروف وهو الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع اذ لو كان مرادهم ما يجتمع مع تجويز النقيض على ما ادعاه بعض متاخريهم ليرجع المحذور المذكور جزما اذ ما يجوز معه النقيض ليس عين الحكم الشرعي لانه حق ومن الشارع وهذا يجوز عليه الخطأ ومن يجوز عليه الخطأ وكون احدهما عين الاخر فيه ما فيه وكونه قائما مقامه ومحسوبا مكانه بدليل يجوز خطاه يدور او يتسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما لا يجوز نقيضه خطاه ولا يجوز نقيضه اصلا وراسا وهذا هو الواضح المذكور فلا محيص بالبديهة عن المذكور اي ما كان بالمعروف مع انه معناه لغة وعرفا ولذا لا يجوز ان نقول اليهودي علم ان رسولنا النبي حق والمشرك علم ان الله متعدد وان المسيح علم كذا وهكذا بل كفر لتضمنه الاعتراف بمطابقة اعتقاد الكفر الواقع وعرفت ان الفاظ الاحاديث يرجع فيها الى العرف واللغة وغيرهما بتصريح الاخباريين ايضا مع ان الظاهر من كثير من النصوص المنع عن العمل بغير الحق وغير اليقين وما يجوز خلافه فلاحظ والشرط الثاني ان يكون العلم المذكور يحصل من احاديث الكتب المعتبرة مع ان تلك الاحاديث رواها غير معصوم عن غير معصوم اخر وهكذا الى ان ينتهي اخرهم الى المعصوم ع وحصول العلم المذكور من رواية غير معصوم ليس بديهيا بالبديهة وغير البديهي يحتاج ثبوته الى دليل يورث العلم المذكور لا ما يجوز نقيضه وعدم العصمة ما نع عن حصوله لان غير المعصوم الواحد يجوز عليه الخطأ ولبس الغفلة والاشتباه محاليين بالنسبة اليه وان سلمنا انه ما كان يكذب عمدا مع انه ورد في الاخبار المتواترة عنهم ع قد كثر علي الكذابة وانه لا يخ امام من ائمتنا ع من كذاب يكذب عليه وان المغيرة ابن سعيد وابا الخطاب دسا في كتب اصحابهم احاديث لم تكن حدثوا بها وامثال هذه العبادات فاذا كان الحال بالنسبة الى غير معصوم واحد هكذا فما ظنك بجماعة منهم اخذ واحد منهم عن الاخر مع ان المحدثين الثلث لا شبهة في صلاحهم وعدالتهم وتقدسهم وتفقههم ومهارتهم ومع ذلك صدر عنهم اشتباهات كثيرة وغفلات

عليه فما ظنك بغيرهم مع ان كل واحد من المحدثين الثلث ما كان يحصل له العلم من روايته رواه الاخر منهم بواسطة انه
دوي بل كان اعتماده على انتخاب نفسه وكثيرا ما يرد رواية الاخر كل ذلك لازم بالمشاهدة وكذا الحال بالنسبة الى سائر
فقهائنا القدماء والمتاخرين فانهم ما كان يحصل لهم العلم برواية واحد من المحدثين الثلث بل الكل مع نهاية تجرهم
بالاخبار ومهارتهم فيها وقرب عهدهم بها فما ظنك باحوالنا وايضا الشيخ صرح في العدة وغيرها بان احاديثنا
اكثرها ظنية وان مدار فقهاء الشيعة من زمان الصادقين ع الى الان على اخبار الاحاد الظنية بل المدار من زمان
الرسول ص الى الان على ذلك ويظهر من كلام الصدوق غاية الظهور عمله بالحديث الظني وكذا الحال بالنسبة الى سائر
فقهائنا القدماء والمحدثين منهم وبالجملة كتبنا في رسالتنا في الاجتهاد موانع كثيرة لا يحصى كل واحد منها يمنع
حصول العلم المذكور فما ظنك باجتماع الكل هذا كله بالنسبة الى خصوص سند الاحاديث واما متونها فلا يحصل العلم
المذكور بكونها عين كلام المعصوم لان الشيعة مجمعون على جواز الرواية بالمعنى فلعل المتن من احد الرواة بل كل
راو ويحتمل ان يكون نقل كلام من روى عنه بالمعنى وكون روايتهم بالمعنى يؤدي عين مراد المعصوم ع بعنوان العلم
المذكور من اين هذا بل المتتبع في الاخبار يحصل له العلم بان الخبر الواحد كان ينقل بمتون متعددة وكان يتفاوت
المعنى مع انا رأينا كثيرا ما وقع في الاخبار تقديم وتاخير وسقط واشتباه وتحريف وتصحيف الى غير ذلك فيجاز ان يكون
في غيرها عثرنا عليه ايضا وقع ما وقع فيما عثرنا عليه وحصول العلم المذكور بعدم الوقوع من اين واثبتنا في الرسالة
موانع شتى بحسب المتن اشرنا اليها في الجملة اما الموانع بحسب الدلالة فلا تحصى ايضا كثرة اثبتناها فيها واشرنا
الى جميع ذلك في الفوائد ونقول هنا الدلالة اما بالقرينة او بغيرها والقرينة في الغالب امور ظنية لا يحصل منها
ازيد من الظن مع ان حصول العلم المذكور منها فيه ما فيه مع انه يجوز ان يكون نفس القرينة حدثت من الحوادث مثل تقطيع
الاحاديث اذ احاديثنا مقطعة من الاصول او من توهم الراوي او الناسخ او من تغير المجلس وامثال ذلك وحصول
العلم المذكور بعدم الحدوث من اين واما الدلالة من غير القرينة فلا شك في انه من وضع الواضع او من وقوع
الاصطلاح ولا شك في ان المعتبر هو اصطلاح التخاطب فهو اصطلاح المعصوم ع مع الراوي كما حقق في محله العوائد وكثير
من الالفاظ اصطلاحنا معلوم لا انه لا نعرف انه اصطلاح الشارع مثل الالفاظ التي في اصطلاح المتشرعة معناها الحقيقي
معلوم ولا ندري ان الشارع اصطلاحه كان اصطلاح المتشرعة ام اصطلاح اهل اللغة فيها وكثير من الالفاظ عكس ذلك
بان اتحاد الاصطلاح معلوم لكن لا نعرف الاصطلاح والدلالة مثل مفاهيم الالفاظ وادوات العموم وامثال ذلك وكثير من الالفاظ
عكس ذلك بان اتحاد الاصطلاح معلوم لنا لا نعرف الامرين جميعا مثل صيغة الامر والنهي ومادتهما وكذا المشتقات
وامثال ذلك وكثير من الالفاظ فلا بد من ثبوت الوضع واتحاد الاصطلاح لوقوع الشك في الامرين جميعا لكثرة الاستعمال
في معان كثيرة ووقوع النزاع في اتحاد الاصطلاح ايضا هذا مع ان المدار في الالفاظ على قول اللغوي والنحوي والصرفي

وامثالها



وامثالها مع ان ايمانهم لم يثبت بعد فضلا عن عصمتهم بل ثبت عدم ايمان اكثرهم بل ونصبهم وعنادهم وكذا الحال
في اصل العدم وامثاله مما لا محيص عنه عن اعتباره لاثبات اصطلاح الشارع وغيره ومسلم عند الاخباريين ذلك
واما الالفاظ التي لا شبهة في اتحاد اصطلاحنا مع المعصوم ع كما انه لا شبهة لنا في المعنى الحقيقي باصطلاحنا مثل لفظ
القيام والقعود وامثالهما فالتامل في انه هل كانت في كلامهم خالية عن القرائن المانعة عنه ام لا والعلم المذكور لا يحصل
لنا بالخلو عن القرائن الحالية والمقالية جميعا كيف وغالب اخبارنا يظهر معناه من ملاحظة خبر اخر او دليل اخر فيحتمل ان
يكون غيره ايضا كذلك وان الغالب كان له قرائن اخرى غير ما اطلعنا عليه وبالجملة ما ذكرنا وامثال ما ذكرنا يمنع حصول العلم
المذكور بالمراد كما اثبتناه في الرسالة مع ان الاخبار الواردة في العلاج في غاية الاختلاف كما وكيفا وترتيبا بحيث
لا يتاتى الجمع او الترجيح بوجه قطعي وكذا لا يتاتى معرفة الاعدل والافقه والمشتهر بين اصحاب الراوي والتقية في
زمانهم الى غير ذلك مما لم يعرفه الكليني فما ظنك بنا فمع هذه الموانع الكثيرة بحسب السند والمتن والدلالة وعلاج
التعارض كيف يمكن دعوى العلم المذكور على انه على تقدير فقدان الموانع المذكورة باسرها فحصول العلم المذكور من
خبر من يجوز عليه الغلط ليس بديهيا بالبديهة ولا يدل عليه دليل يبرهن العلم المذكور بالوجدان والمشاهدة لان
ذلك العلم حصوله من خبر الواحد بضميمة قرينة يقينية عقلية واين هي اذ ليست في نفس الخبر ولا في الخارج ايضا
بالمشاهدة ولو كانت قرينة ظنية فالظن لا يغني من الحق شيئا وكذا القرينة العلمية التي يجوز معها النقيض كما عرفت
ايضا اذا كان حال هذه الاخبار مع قطع النظر عن الموانع المشار اليها كما ذكر فما ظنك بحالها مع وجود تلك الموانع التي
لا تحصى والاختلافات المحسوسة المشاهدات كما اشرنا في الرسالة والفوائد اليها والى العلاج وما اشرنا اليه ههنا انما هو
الى نادر منها بالاشارة الاجمالية لان العاقل تكفيه الاشارة فالمجتهدون رض لما اطلعوا بعنوان التفصيل على ما اشرنا
اليه وما لم نشر وعاينوها وشاهدوها وعلموا ايضا ان الاحكام الشرعية لا بد ان تكون يقينية كما عرفت اعتبروا المعرفة
الاحكام كلما له مدخلية في تحصيلها والوثوق به مما علموا ان له مدخلية او ظنوا او احتمل عندهم المدخلية بحيث لو لم
يراعوه لعله يتحقق خلل وجعلوا تلك الامور شرائط الاجتهاد وبذلوا جهدهم في معرفة الحكم الشرعي على سبيل اليقين
ان حصل والا فما هو احرى الى ان يحصل لهم اليقين بجواز عملهم به وكونه محسوبا عندهم مكان الحكم الشرعي على سبيل
اليقين وما جوزوا غير ذلك لما عرفت من الدليل ولذا لم يجوزوا لغير المجتهد العمل بفهمه والعمل على ظنه وفي الحديث
ان من لم يعلم الحكم ومع ذلك يحكم فانه من اهل النار وان كان حكمه حقا وسيجيء ايضا في مبحث القضاء والفتوى
على ما سيجيء وبعد الشروع في الاجتهاد الى ان يحصل الى حد اليقينين المذكورين اليقين بالصورة ان امكن والا اليقين
بالعمل الاقل من ذلك يظهر اختلالات لا تحصى كل واحد منها مانع عن حصول اليقين جزما وان كان يقين العمل فلا بد
من سد تلك الاختلالات وعلاجها بالوجه المقبول شرعا كما اشرت الى الاختلالات والعلاج في الفوائد فيا اخي عذرا

الاخبار بين ما عرفت ووجه اختيارهم طريقتهم ايضا معلوم وعذر المجتهدين واختيار طريقتهم ايضا فعليك بامعان
النظر واختيار ما هو عندك اظهر وعذر المجتهدين في التقليد كما مر ايضا مضافا الى ما ستعرف في تقليد الميت
الحالية فلا نعرف الخ لا ينافي التقليد كما لا يخفى على المتامل وكذا الاخبار الدالة على حصر بل وجوبه ايضا قوله وان
لم يأتوا الخ قوله ان كان له دليل على جواز تقليده كان المناسب ان يقول مع الدليل الشرعي على جوازه قالوا بعدم الجواز
وخالفوه كما هو طريقته وان لم يكن له دليل شرعي كما هو ظاهر بل لا شك فيه فعدم الدليل يكفي بل اي دليل اظهر
منه وابين لان الحكم الشرعي توقيفي بالضرورة لانه حكم من الشارع وحق وفتوى الميت وظن وممن يجوز عليه
الخطا كما عرفت وكونه احدهما عين الاخر فاسد قطعا وان لم يسلم القطع مع بداهته نقول غير مقطوع به انه هو
بعينه بالبديهة وكونه محسوبا مكانه يتوقف على الثبوت بالبديهة والثبوت يكون من الدليل بالبديهة هذا مضافا
الى ما ثبت بالمتواتر من عدم جواز التقليد والاكتفاء بالمظنة وعدم اليقين وغيره مما عرفت خرج ما خرج بالدليل
اليقيني وبقي الباقي والعقل ايضا يمنع عن ارتكاب شبهات الفتاوى من قبل الشرع من غير ان يظهر من الشرع الرضا
به ثبت حجية ظن المجتهد الحي لنفسه ولمن اعتمد على اجتهاده وقلده لا لغيرهما من مجتهد او عامي لم يقلد بل يحرم عليهما العمل
وايضا حجيته دائرة مع بقاءه فلو شك حرم عليه وعلى مقلده ايضا وكذا لو ظن خلافه هذا مع ان الاصل عدم حجية ظن كل
شخص لان الاصل حجية ظن كل شخص في الحكم الشرعي فان قلت لعل مراده خلاف ظاهر عبارته وهو ان ما دل على
جواز التقليد يشمل تقليده ايضا فلم فرقوا قلت فيه ما عرفت ان مستند المقلد في تقليده ليس نفس التقليد لانه دور
محال وهو يعلم بالبديهة ان حكم الشارع حق ومن الشارع وان فتوى الفقيه فتوى من يجوز عليه الخطا ويرى ان الفقهاء
في غاية الاختلاف في اكثر الاحكام كما اعترف المص فيكون فتوى واحد منهم محسوبا مكان فتوى حكم الشارع بحيث لا يحتاج
لا بد من ثبوته من دليل اخر وهو انه يرى ان مدار غير الفقيه من المسلمين في الاعصار والامصار على الرجوع الى
الفقيه وحصل له بالتظافر والتسامع ما حصل له بالنسبة الى ضروريات الدين مثل نجاسة دم غير ماكول اللحم
والمنفعل ماء المضاف وغير ذلك وهذا المعنى كيف يحصل له في تقليد الميت مع انه يسمع من العلماء ان الشيعة لا يجوزونه
بل نقلوا عنهم ان تحريمه من ضروريات دينهم وان العامة يجوزون ذلك من جهة قولهم بالقياس يقيسون الميت
بالحي بظن عدم التفاوت واستبعاد الفرق مع اشتراكهم في العلة المستنبطة وهي كون فتويهم حقا بحسب الظن وبالجملة
~~من يطلع على فتوى ميت ويفهم صح المبنى ما نسب الى الشيعة لانه اشتهر اشتهار الشمس ح ان الفقيه الميت من الشيعة~~
~~ان كان يحصل الظن من قوله وانه حجة في حقه لا جرم لا يكون حجة لما عرفت فان قلت الاخباري يمنع من التقليد~~
~~وينكره فكيف يحصل له المشهورة قلت انهم والشاخاصة ونزاعهم لفظي بلا شبهة لا فقط بحجة فان مداره على~~
~~ما هو طريقة المجتهد بحيث لا يقع للعامي غالبا فيه شك فضلا عن النساء والرجال فان قلت الاخبار الدالة على جواز التقليد~~

بل العاقل

بل العاقل الفهيم الفطن لعله لا يخفى عليه كون الاجماع المذكور حقا يقينيا ولا شك فيه بعد ملاحظة
ان هذه المسائل الشرعية من الامور التي يعم به البلوى ويكثر ويشتد اليه الحاجة ويتوفر بل هو من اعم تلك
الامور بلوى بل لا يوجد مثله في عموم البلوى به وشدة الحاجة اليه نهاية وتوفر الدواعي لتوقف
جميع ما هو عام البلوى عليه وبديهي ان اخذها بعنوان الفقاهة والاجتهاد فيه صعوبة ومشقة
يتفاوت الاوقات والامكنة والاحوال بل لا امكنة فان من كان في بلد الشارع وزمان ظهوره
وبسط يده في تبليغ الاحكام ويكون خاليا من موانع الوصول اليه والاخذ عنه لم يكن مثل من لم يكن
كذلك على تفاوت مراتبهم في البعد عنه مكانا وزمانا وغيرهما من موانعه الى ان يبلغ الصعوبة
والمشقة اعلى درجاتها ومن البديهيات ان الاخذ بعنوان التقليد ليس فيه الصعوبة والمشقة
المذكورة يقينا ومعلوم ان احب الدين الى الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم
الصلوة والسلام السهلة السمحة فلو كان تقليد الميت جائزا لكان الرسول صلى الله عليه
وآله والائمة عليهم السلم يبالغون غاية المبالغة فيه ويذكرونه ويشهرونه والمكلفون
ايضا في غاية الرغبة والحرص عليه لما فيه من السعة وعدم الكلفة والمشقة فلو كان جائزا
لاشتهر اشتهار الشمس بل صار من اشهر ضروريات الدين والمذهب لما عرفت من كونه اعم
بلوى بل وفي غاية عموم البلوى وشدة الحاجة وتوفر الدواعي بل لا اقل من ان يصير حال
الشيعة حال اهل السنة اذ من المعلوم ان اهل السنة من زمان الباقر والصادق عليهما السلام
وما بعده الى زماننا مدارهم على تقليد الاموات كل طائفة منهم كانوا مقلدين لفقيه ميت منهم الى
زمان حصر مذاهبهم في الاربعة من الجهة المشهورة والمعروفة وبعد ذلك الزمان كلهم مقلدون
لائمتهم الاربعة قطعا وهذا شعار العامة بالبديهة كما ان شعار الشيعة خلاف ذلك وليس شعارهم
شعار اهل السنة بالبديهة بل شعارهم غير شعارهم بلا شبهة وريبة ولذا لم يوجد بينهم زرارية ومعروفية
وعمارية وغير ذلك ولا شك في ان زرارة ونظرائه كانوا في اعلى درجات الفقاهة وكانوا من افقه فقهاء
العامة بل صرح المعصوم بذلك في شان الحلبي وغيره بل قال ع في زرارة ونظرائه لولا هؤلاء لاندرست
اثار النبوة الى غير ذلك مما صرحوا في شان فقهاء اصحابهم وكذا الحال بعد غيبة الامام لم يوجد في الشيعة
الكلينية والصدوقية والمفيدية والشيخية الى غير ذلك مع كون الكليني مروج المذهب الحق في زمان
الغيبة ومؤسسه وكذا الحال بالنسبة الى من بعده من المروجين المؤسسين المتكلمين لابنيان الائمة

في زمان الغيبة بنص الائمة ونصبهم بل قالوا بالنسبة اليهم اعلى مما ذكرنا اعلى كما لا يخفى على المطلع
ومع جميع ذلك لم يكونوا راضين بتقليد الميت ممن تقدم عليهم بلا اخفاء الا ترى ان الصدوق في اول
الفقيه حين طلب منه كتاب لمن لا يحضره الفقيه لم يقل في الجواب ان الكافي كاف او يعملون براو يكتا
فلان اي يخبر ابن الوليد او ابيه في رسالته او محمد بن احمد بن يحيى في نوادره الى غير ذلك بل يرى حتى
على ان ما ذكره الكليني في اول الكافي ظاهر فيما ذكرناه واما المفيد والشيخ وغيرهما من الاصوليين
فالامر اظهر من ان ينبه عليه بل وصرحوا بالمنع وبان تحصيل الاجتهاد في كل عصر واجب كفائي ولذا كل منهم
كان يجتهد ويتعب نفسه ويضيع غاية الاتعاب في تحصيل حتى نقلوا ان بعضا منهم لم ينم بالليل اربعين
سنة وغير ذلك مما هو مشهور وظاهر منهم ومع ذلك اتعبوا انفسهم في تصنيف كتاب في الفقه على وفق
اجتهادهم بل واكثرهم اوجبوا تجديد النظر الاجتهاد ولذا صدر منهم الفتاوى المتضادة في غاية الكثرة وصنفوا
كتبا متعددة بل ادعى غير واحد منهم الاجماع على عدم الجواز وغيره ومنهم صاحب المعالم بل ادعى بعضهم الوفاق
ومساوات حاله لحال القياس ومما يؤيده ان الائمة بالغوا في اخبار الشيعة بما يخالف طريقة العامة وانهم
ما هم من الحنفية في شيء وان الرشد في خلافهم الى غير ذلك من امثال ما ذكر ومما يؤيد بل ويحقق انا لم نجد
من اهل الازمنة السابقة طائفة من الشيعة وفرقة منهم يختار طريقة العامة بل لم نجد جما بل لم نجد
شخصا منهم اصلا مع غاية وقوع الاختلاف بين الشيعة في كثير من المسائل حتى انه لا يكاد يتحقق مسئلة يتفق
الكل عليها سوى الضروريات مع ان منهم من كان في غاية الميل والرغبة والتوسعة ومع ذلك بالغوا
في مراعات شرائط الاجتهاد وضبطها في الكتب مثل علم الرجال واصول الفقه بل العلوم اللغوية من النحو
والصرف الى غير ذلك مع ان الاجتهاد صار من زمان المفيد الى الان في غاية الصعوبة والاشكال سيما في زمن
المتاخرين ومما يؤيده ايضا ان الشيعة كانوا في غاية الشدة والضيق من جهة العامة والتقية منهم فكان
التوسعة يناسبهم ويوافقهم سيما اذا كان هذه التوسعة حقا ومذهبا للعامة ايضا وطريقتهم سيما وكثير من الاحكام
موافق لفتوى كثير من فقهاء العامة القدماء حتى مسح الرجل في الوضوء وغير ذلك بل ربما ادعى الاختلاف بين
نقدة بعض فقهاء تاسع عشر مسئلة كما قيل فتامل مع ان الفقيه الميت من الشيعة ان كان يحصل الظن من قوله
وانه حجة في حقه لاجرم لا يكون حجة لما عرفت فان قلت الاخبار يعم التقليد ويشمل فكيف يحصل لهم
الخروج في تلك الكثرة باللسان خاصة من اعلى خط بلا اشتباه والا اشتباه في ان مدار على ما هو طريقة المجتهد
بحيث لم يبق للاطفال والجهال فيه شك فضلا عن الرجال والنساء فان تلك الاخبار الدالة على جواز التقليد

تشمل

٤

تشمل قول الميت ايضا والاستصحاب ايضا يقتضي ذلك فان قلت العامي كيف يتيسر له الاستدلال بها مع كون حجيتها
معركة للاراء بين العلماء فان خبر الواحد ظني سندا ومتنا ودلالة وعلاجا للتعارض اذ ورد ملاحظة التقليد في الايات
والاخبار بل عرفت ايضا ان في كل واحد من السند والمتن والدلالة والتعارض اختلافات لا تحصى ولهذا ذهب جماعة
من الفقهاء الى عدم الحجية اصلا وجماعة الى حجية خصوص الصحيح وجماعة ضموا به الموثق ايضا وجماعة الحسن ايضا وجماعة
القوي ايضا الى غير ذلك من المذاهب المتشتتة التي لا تحصى والاستصحاب ايضا وقع بالنسبة اليه ما وقع حتى انكره جماعة
من عظماء المتاخرين فلاحظ الى زماننا فالعامي كيف يمكنه الخروج عن العهدة بالنسبة الى ما ذكر فضلا عن ان يكون حصل له
بحيث يخالف الفقهاء ويحكم بفساد ما قالوا من حرمة تقليد الميت بل المجتهد لا يمكنه ذلك اذ الاخبار لا يشمل الا ما يحكم
به الفقيه وهو حي حين ما هو حاكم به ومفت ومعتقد له لا اقل يظن ويعتقد ولذا لو حصل التردد بعدما افتى و
الشك فيه والتوقف لم يجز تقليده فيما افتى به سابقا بل حرم لذلك تقليده جزما ولم يكن فتواه حين الشك داخلا
في عموم تلك الاخبار جزما لان العموم منها ليس الا ما ذكرناه وهو المتبادر وليس الحجة غير ذلك مضافا الى ان الاطلاق
لا عموم فيه فينصرف الى الافراد المتبادرة خاصة فاذا كان الشاك غير داخل فكذلك من هو بمعناه لان حكم الفقيه وفتواه
ليس الا ظنه وهو العلاقة بينه وبين الحكم الشرعي بالبديهة فاذا مات انعدم ظنه بالبديهة فانقطعت العلاقة بالبديهة
على حسب ما عرفت ولو صار هذا الميت حيا وقال ذلك ظني لم يكن قوله السابق داخلا في الخبر فما ظنك بالميت وكونه
داخلا لان المتبادر هو الحي والظن انما هو الصورة الحاصلة في ذهنه في حين الشدة والاضطراب حالة النزع لا
يبقى تلك الصورة قطعا بل وحين النسيان والغفلة ايضا فما ظنك بما بعد الموت حيث صار ذهنه جمادا لا حس له
فيها بل وترابا فكيف يبقى هذه الصورة لا يقال ظنه حصل في وجه وهو فارق الجسد لانا نقول القدر الثابت المحقق
هو الحاصل في الذهن ليس الا وغيره يكون الاصل عدمه وكذا في الروح والنفس بل الثابت عدم الحدوث بل اما
لا ينكشف الا ما كشفنا له واما ينكشف الاشياء على النفس وهو خلاف مع كونه خلاف ما يظهر من الاخبار من
ان الميت يخفى عليه الامور ليس تلك الصورة بالبديهة ويحتمل الموافقة والمخالفة لما ظنه على حد سواء من دون
ترجيح والاستصحاب لان الاستصحاب يشترط فيه وجود الامر اليقيني وبقاء الموضوع واحتمال البقاء وذلك الامر بين
العدم السابق والعدم اللاحق اذا لم يكن استصحاب هذا على ما هو ظاهر وبين ويحقق ومسلم من ان الاعتقاد للنفس
حادث يحصل في الذهن البتة سواء تاتي الروح ام لا اذ لا ينافي الالة الذهن ولو منع ذلك منكر نقول حصول الاعتقاد
للنفس حادث يكون الاصل عدمه وبمجرد ثبوت احد الامرين لا يتعين احدهما بالبديهة والمستفاد من الادلة ان فتواه
حجة ما دام يكون مفتيا ومعتقدا ولم يظهر انه معتقد بل يكون ربما جازما بخلافه فان قلت مطابق مظنونه باق
قلت على فرض البقاء ايضا لا ينفع لانه لا يتطلع محض احتمال كما لا يخفى فليس مستند للعامي بالبديهة ومما ذكر ظهر الكلام

في الاستصحاب ايضا وبعد اللتيا والتي كيف يكون للعامي التمسك بها في زمرة الفقهاء ثم تقليدهم مع عدم تجويزهم لا
لا يقال حال الميت لعله حال الفقيه الغائب لاحتمال رجوعه لانا نقول اجماع المسلمين في الاعصار والامصار والتمسك بقول
الفقيه بعد غيبته عن نظر المقلد بلا شبهة والفقهاء ايضا مجمعون على ذلك واخبارهم ناطقة ودالة عليه والاستصحاب ايضا
جار فيه اذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا لم يمكن الوصول الى المجتهد الحي او لم يكن لم يسقط التكاليف بالبديهة عن المقلدين
لبقائها بالضرورة من الدين والاخبار المتواترة فلا بد من الاحتياط مهما امكن ان قصروا في تحصيل الاجتهاد وان المجتهد
لم يقصروا مهما تيسر وان لم يمكن وبتعسر بان يكون القول متعددا ولا يمكن الجمع بينها اتفقين لهم العمل باحدهما تخييرا
الا ان يكون احدهما هو المشهور فيترجح لهم اختياره لان ما اجتمع عليه الانظار السليمة ابعد عن الخطاء وكذا الحال
لو كان احد الفقهاء عندهم اعلم واعرف واوثق وان لم يجدوا الا فتوى واحد تعين لهم العمل به عينا ولا محيص لهم
عنه لما عرفت من البداهة وهذا ليس بتقليد بل من باب الاحتياط اللازم لما عرفت من البداهة وهذا ليس
بتقليد بل من باب الاحتياط اللازم لما عرفت فهو غير الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى لان الحكم ان عرف بهما
فلا معنى لجعله احتياطا وان لم يعرف فان ادخل في الدين عمدا فتشريع حرام وان لم يدخل فيه اصلا بل فعله
احتياطا للدين او ادخل في الدين من جهة انه يظهر من العقل والنقل كونه مطلوب الشارع فهو احتياط والنقل
هو الاخبار المتعددة مثل قولهم ع اخيك دينك بما شئت وغيره بل تتبعها يكشف بعنوانه القطع على كونه
المدار في الاعصار والامصار وهو واجب على من لم يجتهد ولم يقلد والمجتهد المتوقف فيما اذا علم التكليف
المجمل يقينا ومحصل المخصص الامتثال الشرعي والعرفي في فعله ومستحب على المجتهد فيما اذا رجح بحيث يعمل عليه الا ان الاحتياط
اوثق عنده ومن اراد في المقام فعليه بمطالعة رسالتنا المبسوطة في تقليد الميت   علی الصوم مبتداء الخ
الاصول المتداولة بين الفقهاء رض منها اصل البراءة وهو ثابت بالعقل والسنة المتواترة والاجماع والاستصحاب ومسلم
عند المصر وكتبنا رسالة مبسوطة في ذلك وفي اقسامه ومنها الاستصحاب وهو ايضا ثابت بالاخبار المستفيضة
والاستقراء المفيد للظن المتاخم للعلم والظاهر انه ايضا مسلم عنده وكتبنا ايضا رسالة في ذلك وفي اقسامه
والاخباريون قالوا بحجية هذا الاصل والاصل السابق في موضوعات الاحكام ومنها اصالة العدم وهو شعبة
من الاستصحاب بل ربما يتأمل احد فيها ومنها كون الاصل في الاستعمال الحقيقة وهو على قسمين قسم يكون
المعنى الحقيقي معلوما والاستعمال في غيره معلوم وهو حجة بالبراهين العقلية والنقلية مسلم الحجية عند العلماء حتى
الاخباريين والمصر ايضا وقسم يكون عكس ذلك وهذا حجة عند المرتضى وبعض القدماء والمشهور ان الاستعمال
اعم من الحقيقة وقيل برجحان المجاز وتفصيل ذلك مع الادلة التي اشرنا اليها يظهر من الفوائد الحائرية وغيرها
من تاليفاتي ومنها كون الاصل في تصرفات المسلم وافعاله الصحة وهو اجماعي ثابت من الاخبار وطريقة المسلمين في الاعصار
والامصار

٥

والامصار ومنها الظاهر والراجح فانهم ربما يطلقون الاصل ويريدون به ذلك ففي كل موضع يكون الظاهر معتبرا
يكون معتبرا بلا شبهة مثل قول الفقيه الظاهر من هذا الحديث كذا وظاهر هذا اللفظ وهذه العبارة كذا وامثال
ذلك مما هو معتبر عند جميع الفقهاء حتى الاخباريين والمصر وبينا وجه الحجية والاعتبار في الفوائد وغيره من تاليفنا
واما الراجح فمثل حديث على حديث او دليل على دليل او قول لغوي على قول لغوي اخر وامثال ذلك مما هو معتبر عند
الجميع حتى الاخباريين والمصر ايضا يوافقهم في العمل ومدارهم جميعا وقد اثبتنا وجه الاعتبار في رسالتنا في الجمع بين
الاخبار وفي الفوائد وغيرها فلاحظ اذ ذكرنا وجوهها نشير الى وجه واحد هنا بالاشارة الاجمالية وهي عند كل موضع
يكون البناء فيه على الظن ويكون هو حجة فيه اذا وقع التعارض بين الدليلين او ازيد ويكون احدهما او احدها راجحا
يكون للطرف الراجح مرجوحا البتة ولا خفاء في ذلك والمرجوح موهوم والشك لا يكون ان يكون حجة معتبرا على المقابل
ما دل على حجية الظن يشمل الراجح قطعا وشموله للمرجوح غير ظاهر وان لم نقل بظهور العدم لان الاصل عدم كون الظن
حجة الا ما ثبت كما حققناه فيهما وسنشير اليه اجمالا مع ظهوره في نفسه هذا وظاهر انه لا يكون التعارض بين اليقين
واليقين سيما وان يكون لاحدهما مرجحا وهو ما ثم اعلم انهم يطلقون الاصل على الدليل والعمومات والقاعدة الشرعية
وربما يخفى على بعض دليلهم وعموماتهم وقواعدهم فيتوهم انه لا اصل له وانه بدعة في الدين وربما لا يخفى الا
انهم لا يتفطنون ولا يتفرسون وهذا هو الاكثر كما انهم ربما يطلقون الاصل على ما ثبت من الاصول المذكورة ولا يتفطنون
يتفطنون والا فالاصل الذي يكون مبتدعا غير موجود في كلام الاصحاب اصلا ورأسا وهو غير خفي على المطلع الفطن
قياسات غاميه الخ   اتفق علماؤنا على حرمة القياس بل صارت ضرورية لنا وان حكي عن ابن الجنيد
كان يقول بحليته ثم رجع عنه فظهر انها ما كانت ضرورية في زمانه وقيل برجوعه ثم لا يخفى انه كما يحرم القياس والتعدي
عن مدلول النص الوارد فيه مثل التعدي عن الخطاب الى مفرد معين الى الجميع فان افعل مثلا بحسب اللغة والعرف موضوع
للخطاب الى مفرد مذكر حاضر والمتبادر منه ايضا ليس الا ما ذكر ومع ذلك اذا رأينا في نص في مقام حكم وتكليف ما نقتصر
على معناه بل نتعدى الى الكل بلا خلاف ومعظم التكليفات يثبت كذلك بان نتعدى عن المفرد الى الجميع ومن الحاضر الى الغائب
وبالعكس وكذا الغافل والنائم وغيرهما وكذا الحال بين المختار والمضطر والمسافر والحاضر والمسلم والكافر والعربي والعجمي
والاعرابي وغيره والبلدي وغيره الى غير ذلك وكذا نتعدى عن الثوب الى البدن وبالعكس وعن كل منهما الى سائر الاجسام
وبالعكس وكذا نتعدى عن البول الى الروث وبالعكس وعن نجاسة الى نجاسة اخرى بل ونجاسات وكذا نتعدى من حكم
الى حكم اخر وجميع ما ذكر وامثاله خروج عن مدلول النص البديهة الا انه لدليل شرعي ولذا لا يكون الخروج في المقامات
المذكورة بعنوان الحلية بل دائر مع ذلك الدليل ولو لم يكن لم نتعد جزما ويكون التعدي حراما وقياسا وان كان اللفظ
والعبادة من موضع التعدي بعينه من دون تفاوت وربما يخفى ذلك الدليل على بعض ولا يتفطن به فيتوهم كون التعدي

قياسا وحراما ونطعن على المتعدي وان كان جميع الفقهاء او اكثرهم وحاشاهم من القياس كيف فهم رضوان الله عليهم
ملاذ اطوايرهم فالطعن على من يقول بالقياس وصرحوا بانه هالك ومهلك للناس وبالغوا اشد المبالغة وجعلوا
ذلك ابدا تشنيعا على العامة ثم ذكروا القياس كاعتراض لا لانه دليلهم وان اعتمادهم في حكمهم عليه ومع ذلك لا مانع
من ان يكون بعضا منهم في بعض المقامات يعتقد كون التعدي واجبا عن قياس ويكون اخطا في اعتقاده لكن لا
فانتصرفاتهم الصحة بما في مثل ما نحن فيه والظاهر ايضا انه صحيح وغالب المواضع التي طعنوا بالقياس وجدنا بعنوان
اليقين انه ليس بقياس اصلا لاطلاعنا على دليل التعدي وجزمنا بان الطاعن اما قاصر او غافل او معاند وقد ظهر
لنا المعاندة من بعض الطاعنين غاية الظهور ولا لما كنا نجوز ذلك اذا عرفت ما ذكرنا فلا بد من بذل الجهد في معرفة
القياس وغيره مما يشبهه والتميز بين المتعدي الحرام والمتعدي الواجب البتة فان قلت لا نسلم التعديات التي ذكرتها
سوى التعدي من الحكم على واحد الى الحكم على الجميع بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قلت في مبحث الحياض واذا اطلعت
على خبر يتضمن انفعاله بنجاسة معينة مذكورة فيه مثل العذرة او ولوغ الكلب نحكم حكما قطعيا بعدم الفرق بينهما
وبين سائر النجاسات واذا اطلعت على خبر ان الفارة الميتة لا ينجسه نحكم حكما قطعيا بعدم الفرق بينها وبين النجاسات
ونحكم بالتعارض مع انه لا تعارض اصلا ونحرف كلا الخبرين ونجمع بينهما بالكراهة مع انها ليست مدلول احد الخبرين
فنرفع اليد من مدلولهما ونأخذ بالثالث ولا نرضى في مقام الجمع ان يكون كلا منهما مخصصا بموضعه وفي المبحث
اذا اطلعت على خبر يتضمن نزحها للعذرة بمقدار معين لا نحكم بان غير العذرة مثل العذرة حتى في بول الرجل لا نحكم بان
بول المرأة كذلك ايضا وفي مبحث النجاسات اذا ورد في خبر ان الرجل يغسل ثوبه عن بوله او جسده نحكم قطعا ان بول
المرأة كذلك وكذا الحال اذا ورد ان الرجل يغسل منيه او دمه نحكم بان المرأة كذلك ايضا في النجاسات غالبا ورد
الامر بغسل الثوب فقط فنحكم بان البدن وغيره ايضا كذلك او الامر بغسل الجسد فقط ونحكم بالعموم والخارج عنها
فنحكم كذلك وايضا ربما ورد الامر بغسل البول من حيوان فنحكم بان روثه كذلك ايضا وبالعكس وربما لا نحكم مثل بول
الفرس والبغل والحمار وايضا بمجرد الامر بالغسل نتعدى الى حرمة الصلوة معه وحرمة اكله وشربه واكل ما لاقاه رطبا
والمائعات الملاقية له كذلك وغير ذلك مع انه لم يرد شيء مما ذكر في خبر وعلى فرض الورود نحكم بلا توقف على ملاحظته
وكونه لا جله مع ان الحكم قطعي والظن لا يصير مستندا للقطع وجميع النجاسات ثبوتها من الامر بالغسل مع ان النجاسة ليست
مدلوله مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولا فلان ظاهران ولا الالتزام لابد فيه من اللزوم والبين ولذا في غسلوا وجوهكم
وايديكم في الوضوء لا يفهم النجاسة وكذا الغسل وغيره ولو امر المولى عبده بالغسل لا يفهم منه النجاسة وان كان من
المتشرع مع ان النجاسة حكم شرعي قطعا فكيف يصير مدلول لغة العرب وليس منقولا شرعيا قطعا لما عرفت ومثل
الامر بالغسل النهي عن شرب ما وقع فيه والوضوء وعلى فرض ان ورد في الحديث ان الشيء الفلاني نجس لم يرد في حديث

ان النجاسة ما هي وبالجملة ما ذكرناه اشارة والفطن في الاخبار يكفيه الاشارة واما حديث حكمي على الواحد الخ ففيه انه لم يظهر
مسنده ولا اعتباره ولا دلالته لاحتمال ان يكون المراد على جماعة ذلك الواحد لا يتحقق التخصيصات والتقييدات الخارجة
عن الحد لان الجاهل ليس كالعالم في موضوعات الاحكام باسرها وفي كثير من الاحكام وكذا الحال بين المتذكر والناسي والمختار
والمضطر والمرأة والرجل والمسافر والحاضر وغير ذلك مع انه ضم ما قال على الجميع بل قال على الجماعة وهو في مقابل الواحد
اي حكمي لا يكون مقصورا على جزئي حقيقي بل يكون كليا ابدا ولما ان الكلي كيف كان فلا يظهر اصلا كما لا يخفى مع ان الحكم با
المتعدي قطعي والخبر بعد التسليم ظني فكيف يصير مستندا مع ان الحاكمين بالتعدي اكثرهم لا اطلاع لهم بهذا الخبر
اصلا والمطلع ليس نظره اليه مطلقا وعلى تقدير كون نظره اليه ليس نظره مقصورا عليه قطعا مع ان الرسول صلعم قال ذلك وكون
طريق الائمة طريقته في ذلك لا يتوقف على دليل على ان الكلام فان كل تعد لا يكون حراما بل قد يكون واجبا ايضا والخبر لو
صلح للاستناد الى بعض التعديات اليه لكفى ثم اعلم ان التعدي اما على سبيل اليقين او الظن والاول اما من العقل كتكليف
كعدم تكليف ما لا يطاق واجتماع النقيضين والضدين والترجيح من غير مرجح وان نوع الانسان بخلقة واحدة كما في
امرهم صلى امرأة معينة لا تدري دمها من العذرة او الحيض ان تدخل قطنة الخ او النقل وهو منحصر في الاجماع البسيط او
او المركب لذا لم يوجد فقد يكون قطعي السند والمتن والدلالة وخاليا عن جميع المعارضات او قطعي العلاج بل قال المحقق
لا يمكن اثبات حكم من نص الا بمعونة الاجماع وهذا ظاهر على من تفطن بما اشرنا اليه من التعديات وتامل في دلالة
النصوص على الحكم مع قطع النظر عن التعديات بجميع ما دل على حجية ظنون المجتهد والثاني اما من القياس بطريقة
والشيعة مجمعة على حجيته نعم نزاعهم في طريقيها والحق ان الدلالة الالتزامية فلو لم يصل الى هذا الحد لا يكون حجة ولذا
ورد في بعض الاخبار المنع عن العمل بعد ما قال السائل نقيس باحسنه هذا وربما يكون الدلالة لعينية واما من المنصوص العلة
وعندهم في حجيته خلاف والحق الحجية للدلالة العرفية وهذا اعم من ان يكون العلة مذكورة صريحا او يذكر اموا في مقام التعليل
واما من القاعدة الثابتة المسلمة مثل كون البينة على المدعي واليمين على المنكر وان النكول يوجب الحكم او القاعدة الواردة في
خبر واحد مثل اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت واما من اتحاد طريق المسئلتين مثل الحكم بتحريم ذات البعل
بالمزني بها بسبب تحريم المعتدة بالعدة الرجعية بالمزني بها للنص على انها بحكم الزوجة فالزوجة بطريق اولى فانه الظاهر من
الفقهاء انه ليس بقياس اصلا وان المنشأ الفهم العرفي وهو كذلك لبعد وجود ذلك النص وملاحظته وبعضهم تعليق
الحكم على الوصف المشعر بالعلية بما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريب مضافا الى الاستقراء فكون حكمها حكم ذات البعل
في كثير من الاحكام واما من عموم المنزلة مثل ان التيمم بمنزلة الطهارة المائية واما من عموم المشابهة كما في تشبيه الشارع وا
واستعماله في مقام يظهر منه ان المشابهة في الحكم الشرعي وان الغرض ان يفهم الراوي ذلك هذا اذا كان جميع وجه الشبه
حد سواء في الظهور وانصراف الذهن او المقدار الذي يكون كذلك مثل الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر واطلاق الخمر على

النبيذ وغير ذلك وهذا ايضا منشاه الفهم العرفي واما من عموم البداية مثل حكمهم في التيمم بوجوب تقديم اليمنى على اليسرى لانه بدل
عن غير ذلك والمنشأ في هذا ايضا الفهم العرفي ويتوقف تحقيق هذا على ما ذكرناه في الفوائد كما هو الظاهر لا شك
في ان الاجماع في اصطلاح الفقهاء عبارة عن اتفاق جماعة يحصل من اتفاقهم القطع بقول المعصوم ع ولو لم يحصل العلم
واليقين لم يكن اجماعا عندهم قطعا كما اشار اليه المص بقوله وليس بالمصطلح عليه بالاصول الخ بل بالغوا فيما ذكرناه واكدوا غاية
التأكيد وشددوا غاية التشديد وانكروا على من لم يعتبر ذلك وهو القائل بالحجية من العامة غاية النكير وصرحوا غاية
التصريح ووضحوا غاية التوضيح ان منشأ حجية الاجماع هو القطع بقول المعصوم وانه لو لم يحصل القطع لم يكن اجماعا قطعا
وما ذكرنا غير خفي على من له ادنى اطلاع فكيف يطلقون لفظ الاجماع ويريدون غير ذلك من دون شائبة في بيته
ومع القرينة على ارادة المصطلح عليه لحصول القطع من كلامهم وغيره ان فقهائهم ليس الا بذلك الاجماع وانهم به مطمئنون
وعليه معتمدون واليه مستندون ومع جميع ذلك كيف يجوز ان يكون مرادهم من الاجماع غير المصطلح عليه فليس هذا
الا عين الغش والتدليس والخيانة لو لم نقل بانه كذب وفرية على الله والمعصوم ع والظاهر انه كذلك لاحظت ما
وهم متفقون غاية الاتفاق على حرمة الامور المذكورة بل فسق من ارتكبها وليسوا دون ويؤكدون سيما بالنسبة الى
الشرع والدين فكيف نقول يتفقون على ارتكاب المحرمات المذكورة مع انهم اذا بنوا امرهم على الغش والخيانة في الدين والتدليس
في شرع المعصومين سيما وان يتفقوا على ذلك وخصوصا ان يكثروا غاية الاكثار بل يكون دابهم ذلك فكيف يؤمن
ان لا يصدر قليل من ذلك من بعضهم مثل الشيخ ره في جزء من اخباره فكيف يجوزون التعويل على اخباره اذ كل خبر من اخباره
يجوز ان يكون ذلك المدلس المغشوش ومعلوم انه لا طريق لنا الى الاخبار الا من جهتهم ولا نعرف نفس الخبر فضلا عن كيفية
الا من نقلهم وكيفية نقلهم والله تعالى امرنا بالتبين في خبر الفاسق والاخبار ايضا تدل على ذلك والمص ايضا بانى على ذلك
حاشاهم عن مثل ذلك بل هم كما ذكره المص في قوله ثم من بعدهم الى قوله بالله عز وجل ولا يبالي لديهم الدقائق وكل لسانه
عن نقدها كالآ قاصر كيف لا وهم حجج الله علينا بعد الائمة ع كما ورد في النص الصريح مضافا الى الوجدان ولانا هذه
وهم المتكفلون لايتامهم بعد انقطاعهم وغيبة صاحبهم كما ورد في الاخبار مضافا الى الآثار والاعتبار وهم المؤسسون
لدين النبي ص والائمة ع والمجددون له في راس كل مائة وكل قرن كما ورد عنهم مضافا الى وجدان ذلك منهم وانه
لم يوجد في ذلك غيرهم والمدار في الاقطار والاعصار والامصار ليس الا على فقههم وحديثهم وترويجهم وتاسيسهم
وسنشير الى بعض مدائح بعض في الحاشية الآتية في مقام الجواب عن شبهات نفي الاجماع فلاحظ مضافا الى ما ورد من مدح
رواة احكامهم وفقهاء شيعتهم وعلمائهم والمثبتين لقلوب عوام شيعتهم بل الخواص ايضا ما تشيد دينهم ولا
تاسس مذهبهم ولا انتظم شرعهم وفقههم الا منهم وببركتهم جزاهم الله عنا وعن الاسلام والايمان والفقه والشرع
والحديث والقرآن جزاء من محمد وآله الطاهرين وما ذكره من قوله والمتناقض الخ ان اراد منه وجدان مخالف في بعض ما ادعاهم اجماعا

المنقولة

المنقولة ففيه ان الاجماع عند الشيعة لا يجب ان يكون الكل متفقين بل القدر الذي يحصل منه العلم بقول المعصوم ع وصرحوا بان خروج
معلوم النسب غير مضر بل وصرحوا بان مائة من فقهائنا لو خرجوا لم يضر واما من اعتبر وفاق الكل فانما اعتبروا اهل
عصر ذلك المخالف وزمان واحد لا جميع الاعصار والا لما تحقق الاجماع الا بعد انقراض الدنيا ولم يظهر من ناقل الاجماع
ان مراده اجماع اهل عصر ذلك المخالف ودون ظهوره خرط القتاد وان اراد انه ربما ادعى الاجماع على خلاف ما ادعى اجماع
عليه فما ذكروه من التوجيه والتاويل لا يرفع التناقض بالبديهة مع ان ذلك انما هو في نادر من الاجماعات وليس النادر قرينة
على الغالب فضلا عن ان يكون مقصودا في موضعه كما هو مسلم ولا يلزم خروج الاخبار وكلام اللغوي وغيره لذلك
عن الحجية بل كثر في الاخبار الخروج عن الظاهر بل كثر في الاخبار وكلام اهل العرف استعمال الامر في المستحب والعام في الخاص الى
ان اشتهر ما من عام الا وقد خص فلذا كان هذا حال الغالب فما ظنك بالنادر ومما ذكر ظهر فساد ما ارتكبه بعض الفقهاء
من تاويل خصوص الاجماع الذي ظهر فيه مخالف بان المراد ما ذكره المص او الشهرة او غيرهما وان ذلك صدر منه غفلة
بلا شك وشبهة وقلده غيره غفلة كذلك فان قلت فما الصنع في الاجماعات المتعارضة قلت قد عرفت ان الاجماع ليس اتفاق
الكل ومعلوم ان الائمة ع قد كثر منهم الاحكام المتعارضة قلت قد عرفت ان الاجماع ولذا لا يكاد يوجد خبر بغير معارض بل
وربما يصدر اختلافات متعددة في مسئلة واحدة فيما صرح الطائفة حكما وشاع وذاع ذلك بينهم بحيث يحصل القطع
بانه من امامهم وصرح الطائفة اخرى خلافه وشاع وذاع الى ان حصل القطع بانه من امامهم الا ترى انهم منعوا عن
العمل بالظن في الاحكام الشرعية كل ظن يكون خبر الواحد يكون او غيره وبالغوا في ذلك وجعلوا ذلك منشأ الاحتياج
الناس في كل زمان الى معصوم ع وجعلوه ايضا من اعظم المطاعن على العامة واصحابهم الكلامية كانوا ايضا يمنعون مع
العامة ويخاصمون ويحتجون بالادلة القرآنية والعقلية وشاع وذاع ذلك بينهم الى ان نسب العامة جميع الشيعة الى المنع
عن العمل بخبر الواحد ثم لما راوا ان الشيعة في البلد الكبير وان بل بلدا انهم في غاية الكثرة والتشتت وانه لا يتيسر لكل فرقة
منهم ان ياخذ جميع شرعهم بالخبر اليقيني سيما مع كثرة اختلاف الاحكام منهم ع بسبب اسباب التقية والمصالح وغير ذلك من
الاختلاف مثل وهم الراوي وغيره جوزوا لهم العمل باخبار الثقات من جهة عدم تمكنهم من ايصال الحق الواقعي الى كل احد
منهم وشاع وذاع ذلك بين محدثيهم وصرحوا في كتب الحديث والرجال بالجواز عن الثقات وبحثوا عن توثيق الرجال وغيره
مما يتعلق بالعمل به والسيد ره لما كان انسه والفه بالكلام ازيد وكان من جملة المتكلمين صرح بالاجماع على المنع بل جعله
من ضروريات المذهب ووجه كلام المحدثين في الرجال والحديث بتوجيهات والشيخ ره لما كان انسه والفه بكلام المحدثين
ازيد وكان منهم صرح بالاجماع على الجواز ووجه كلام المتكلمين وادلتهم بتوجيهات كما لا يخفى على المطلع ولما كان توجيه
كل واحد منهما عند نفسه ظاهرا على ملاحظة ما وجده من الاجماع اطلق بذلك الاجماع والا فالذي ظهر لي هو ما اشرت اليه وانه
لم ينكشف حال الائمة ع حالهم في طعنهم على العامة في اختلافهم في الحكم والدين مع كون الحكم واحدا والدين غير متعدد ومع ذلك الى

شيعتهم بذلك تقية ومصلحة وربما كانوا يقولون للقميين حكما وللعراقيين خلافه وقس على ذلك ومما ذكرنا ظهر انه لا مانع
عقلا من ان فقيها واحدا يعتقد في وقت اجماعا وفي وقت آخر عدمه بل في وقت آخر الاجماع على خلافه لكن الاخير فرض
نادر ولذا ان وقع من نادر منهم فعلى سبيل الندرة ومعلوم ان كل اعتقاد لا يجب ان يكون مطابقا للواقع ولا يستحيل تخلفه
عنه ولذا اجماعهم المنقولة عنهم لا يوجب العلم لنا الا ان يصير متواترا او محفوفا بالقرينة المفيدة للقطع ثم يورث الظن
ان لم يكن لمخالف لا علاج لرفعه وريبة فيه كسائر اخبار الآحاد ولعل انه حجة لنا ام لا فسيجيء الكلام انشاء الله تعالى قوله
ولم اعتمد منه الا على ما علم الخ اقول اجمع علماء الشيعة على حجية الاجماع لما عرفت من كونه مقيدا بالقطع بقول المعصوم ع
وانه ما لم يقطع به لم يكن اجماعا قطعا بل يكون شهرة وسيجيء حال الشهرة فاذا حصل القطع بقوله ع لم يكن فرق بينه
وبين خطاب المعصوم ع مشافهة فكل ما دل على حجية خطاب المشافهة دل على حجية الاجماع من دون تفاوت اصلا بل الاجماع
اقوى واولى لان دلالة الالفاظ ظنية ما لم يكن قرينة عقلية فما يقوله بعض ان الاجماع ليس بحجة ان اراد غير الاصطلاحي
فصحيح منه وان اراد الاصطلاحي فلا شك في كفره لانه عبارة عن عدم حجية قول المعصوم ع فهو اما خارج عن الاسلام
ان كان المعصوم ع هو النبي ص او الايمان ان كان هو الائمة وربما يقول البعض لم يرد حديث على ان الاجماع حجة ولا بد
ان المجمع عليه لا ريب فيه هو كلام المعصوم ع والحديث فيه الريبة من جهات متعددة بحسب السند وبحسب المتن وكذلك بحسب
الدلالة وكذا لا يحتاج علاج التعارض اذ قلنا بالبديهة وعلم البداهة انه يتحقق من حديث غير معارض حجة بل عرفت ان الاجماع
اقوى من خطابه مشافهة مع انك ستعرف اخبارا كثيرة متواترة على حجية الاجماع ثم الاجماع اما ضروري الدين وهو اجماع
جميع فرق الاسلام بحيث صار ضروريا عندهم مثل البديهيات لا يتوقف الحكم الى ملاحظة منشأ البينة كوجوب صلوة
اليومية والصيام وغيرهما ومنكر هذا كافر بالكفر المقابل للاسلام واما ضروري مذهب الشيعة وهو اجماعهم بحيث صار
ضروريا عندهم كحلية المتعة ومنكره كافر بالكفر المقابل للايمان وكل من ضروريين لا يتعلق به اجتهاد ولا تقليد بل
الكل على حد سواء بل الكفار ايضا اذا اطلعوا على اقوالنا وافعالنا يحكمون ان الاول في شرع الاسلام والثاني في الايمان
واما انه لم يصل الى حد الضرورة لكن وصل الى حد العلم فهو الاجماع النظري كاكثر الاجماعات التي سنذكرها المصنف واما
ظني وهو الاجماع المنقول بخبر الواحد فانه عند الناقل يقيني قطعا الا انه عندنا ظني نحو حال الخبر وسيجيء حكمه ايضا اذا
عرفت ما ذكرنا ظهر عليك ان الاجماعات التي اعتمد المصنف عليها من اول كتابه الخ ليست منحصرة في الضروريات بل جلها ليست
بضرورية بالبديهة فاما انه نفيه دليله او غفل واراد من الضروري والنظري ثابت والظني حجة وانكر بعض حجية الاجماعات
وحصل التدارك في الكتاب والسنة وبعض النظري دون الضروري وبعض الظني خاصة وبعد ابطال غيرها عليه المحقق ان
يثبت طريقة المحققين اما بطلان قول منكر الكل ودعوى الحصر فاما بالنسبة الى العقل فلان كثيرا من الاحكام يثبت من
اليقينيات العقلية مثل بطلان العقد بين المتنافيين لاستحالة اجتماعهما والترجيح من غير مرجح ومثل قبح تكليف الغافل و

والجاهل

والجاهل وتأخير البيان عن وقت الحاجة واستحالة اجتماع الامر والنهي وغير ذلك لان الحسن والقبح عندنا عقليان فكل من العقل والشرع
متطابقان يكشف كل منهما عن الآخر والآيات والاخبار المتواترة على ان العقل حجة بعض منها مذكور في كتاب العقل من الكافي
واما بالنسبة الى الاجماع فقد عرفت من الحاشيتين السابقتين انه لا محيص عنه في الاحكام الشرعية وانه لا تثبت به الا بدو بمعونته
ومن ذلك ان الامر بغسل النجاسات ظاهره وحقيقته في الوجوب بنفسه ونحن نفهم الوجوب لغيره وحقيقته في الوجوب الشرعي
ونحن نفهم الوجوب الشرطي ولذا توجيه العضو مثلا ان يكون غاسل الوجه واليدين مثلا هو المخاطب بنفسه ولا يجوز
مباشرة غيره بخلاف غسل النجاسات بل يجوز فيه ان يكون الغاسل من غير اذنه بل ومع منعه عنه بل وان لا يكون غاسل
مثل ان يتحقق بالمطر والواقع في الماء مع انك عرفت ان الغسل لا يستلزم النجاسة اصلا فكيف يدل عليه الى غير ذلك
مما مر وايضا المستحبات جلها واردة بلفظ الامر والفرض والوجوب وعليك ان تفعل وامثال ذلك كما في كتب الحديث
والادعية ولا يفهم سوى الاستحباب من دون معارض او يكون في قليل من المقام معارض لا يطلع عليه او يطلع لكن لا
يتوقف فهمنا عليه وايضا الآية ظنية الدلالة والاخبار ظنية سندا ومتنا ودلالة وعلاجا للتعارض بل في كل منها
وجوه من الظن كما عرفت والاحكام القطعية من الكثرة بمكان ولا يمكن ان يصير الظن مستند القطع ومتمسك المنكر
الشبهات المخالفة للبديهة مثل ان العلم باجماع الكل محال لتوقفه على ان يدار البيوت ويسمع من كل واحد واحد مع انه
سمع من واحد فحين ما يسمع من الآخر لعل الاول رجع عن رأيه ومثل ان غير المعروف شخصه ونسبه كيف يمكن العلم
بقوله ومثل ان الحكم ان صدر من الشرع فحديث والا فكيف يمكن العلم ومثل ان طريقة الرواة والمحدثين كانت
الاقتصار على الآية والحديث الى ان وصل الى زمان المفيد ومن بعده احدثوا البدعة في الدين ومثل ان كل واحد
من المجمعين يجوز خطاؤه البتة فكذلك المجموع ومثل ان الاجماع لو كان حجة لكان خلوفهم حقا وامثال ما ذكر من
المزخرفات ويمانع مخالفتها لما وجدت بالعيان من الاجماعات الضرورية فانا نعرف بالبديهة ان المسلمين في شرق
الارض وغربها مجمعون على ان الله تعالى موجود وواحد ومحمد رسوله والصلوة واجبة وغير ذلك مما لا يخفى كثرة
وعلى فرض انا لا نعلم ان جميعهم كذلك فلا شك ان اكثرهم كذلك مع انا ما درنا في البيوت ولم نسمع منهم ولم نعرف
تشخصهم ولا نسبهم فان قلت لعل وجود الادلة اليقينية والاخبار المتواترة في المسألة الامور المذكورة صارت سببا
ليقيننا قلت ليس كذلك اذ كثيرا ما يكون ادلة يقينية واخبار متواترة ولم نجد اجماعهم بل نجد عدم اجماعهم كما في
ادلة العدل والامامة وغير ذلك وربما كان المجمع عليه لم يرد فيه خبر اصلا مثل نجاسة ماء الورد الذي لاقاه خرء
الخنزير والفارة اذ لم نجد آية ولا حديثا في نجاسة خرء الخنزير وغيره ولا انفعال ماء الورد به وكذا الحال في
سائر ارواث ما لا يؤكل لحمه والمياه المضافة وغير ذلك من الاحكام مع انك عرفت ان الآية والاخبار لا يخرج عن ظن ومستند
اليقين لا يكون ظنا مع ان الحاصل القطع حاصل بالاجماع مع قطع النظر عن الادلة بل القطع حاصل للعوام والكفار ولا

ولا اطلاع لهم بحديث ولا آية ولا غيرهما مع انا نعرف قطعا ان اهل السنة مثلا مجمعون على خلافة فلان وفلان وفلان
من غير ان نعرفهم باشخاصهم وانسابهم ولا نعرف بلدانهم واقطارهم فضلا عن اهلها بل الذين وجدنا منهم ربما
لم يسمع منهم ما ذكر اصلا وان سمعنا من نادر منهم فربما لا نسمع جميع عقائدهم ومما ذكره من ان الحكم ان صدر منه فيه
انه لا شك في صدوره لانه لا يصل الينا بعنوان الحديث كما عرفت وكذا لو كان الرسول ص وكذا الائمة ع وكذا كل صاحب
شرع وكذا كل مجتهد اذا صدر منهم حكم صريح فجميع تبعتهم ليس معهم رواة وقلم يكتب المتواتر الذي لا يحصى عدد
كل واحد واحد من كل واحد واحد من طبقات السند وبالبديهة لم يوجد مثل هذا التواتر اصلا فضلا عما ذكر بل
دأبهم التلقي بالقبول في القلوب ولا تكاتب في الاعمال والسراية الى الآخر بالتطلع والتظافر والتسامع بانه يجب كذا
ويستحب كذا وامثال ذلك كما هو الحال في الاجماعات الضرورية والنظرية وغيرهما وكما هو الحال في المقلد والمجتهد
وجميع مقلدي المجتهدين وجميع شيعة الصادق ع وغيرهما الى القائم ومع ذلك لا يوجد عن الف الف رجل منهم
يكون راويا ولذا لم الراوي ما روي عن الف الف حكم الاحكام مثل زرارة ممن كثر عنه الرواية مجموع رواياته ما يبقى
لعشر معشار الشرعي ولا شك في انه كان لهم شرع بل الكليني ره لم يكن مذهبه مقصودا في رواياته اذ كثيرا من بديهيات
مذهب الشيعة لم يروه وكثيرا ما روي ما هو مخالف لمذهب الشيعة من غير ان يروي المعارض مثل ما اشرنا اليه في امر
المستحبات ولا شك ان مداره كان على الاجماع وربما صرح بالاجماع وانه بسببه رفع اليد عن الاخبار اللتي ذكرها
مع تصريحه بكونها صحيحة كما فعل في كتاب الميراث وغيره وكذا الحال في الفقهاء المتقدمين على الكليني كما لا يخفى على
المطلع وكذا المتأخرين عنه مثل الصدوق ره سيما مع تصريحه كثيرا بان ذلك مذهب الامامية ومعاقدهم كما في
اعتقاداته وأماليه وغيرهما ومما ينبه على ما ذكرنا ان الرواة حين ما كانوا يسألون من الائمة ع يظهر من
سؤالهم انهم كانوا يعرفون الامر الذي سألوا وكثيرا من احكامه وما كان اشكالهم الا عن حكم او حكمين او ثلاثة
ولذا ما كانوا يجابون الا الذي سألوا وما كانوا يسألونهم ان باقي احكام ما سألت من اين عرفت حتى انك
مقتصر في سؤالك على خصوص جهة اشكالك مع انهم ما رووا لنا سوى ما سألوا ولو كانوا يريدون ما بقي في ذلك من
الرواية لكانوا يروون لنا ومما ذكر ظهر ما في تشنيعهم ان طريقة الرواة كانت الاقتصار مع ان تأسيس مذهب
الشيعة صار في زمان المفيد ره مع ما اشرنا الى جلالة امثاله فيما سبق مضافا الى ما ورد من التوقيعات عن القائم ع في
جلالته فلاحظ الاحتجاج وقد رثاه الصاحب يوم وفاته بمرثية ذكرتها في تعليقتنا على الرجال وورد منهم ع في
الخطاب بانه شيخه ومعتمده الحق مع ولدي مريدا من الولد السيد المرتضى رض وقد اعترف جده وهو ع بعلم الهدى ومداره
في الفقه على الاجماع بسبب المنع من العمل بخبر الواحد وغيره من الظنون وعصره في النقيض وكذا الاعاظم الموافقين له
من تقدم عليه او تأخر عنه ايضا كذلك مع ان جماعة منهم وصلوا الى خدمة الائمة ع وربما كان بعضهم من سفرائهم

بل جمع

بل جمع من متأخري فقهائنا وصلوا الى خدمة القائم ع وحكايات الوصول مشهورة هذا مضافا الى الكرامات الصادرة
عنهم بل عن قبورهم ايضا بل هي محل الفيوض الالهية ونيل حوائج الدنيا والآخرة وسمعنا من الثقات عجائب منها ومن
الرؤيا الدالة على عظم المنزلة ونهاية العظم بالنسبة اليهم في غاية الكثرة بل ربما يظهر منها ايضا كرامات عجيبة وما
ذكر ان كل واحد من المجمعين الخ فقد عرفت حقية الاجماعات وستعرف بطلان اصل الشبهة مع انها شبهة اوردت
في نفي المتواتر والمسلم بناء على دينه على المتواترات فكيف يجوز له التمسك بهذه الشبهة واما ان حجية الاجماع توجب حقية
خلافة فلان ففيه ان الاخبار اللتي اوردها على خلافته وكذا سائر اعتقاداتهم وشرعهم ومنه كفر الرافضي ووجوب
قتله الى غير ذلك لا يحصى عددا وكثيرا ما يتمسكون بالقرآن فلا بد ان لا يكون القرآن حقا ومعلوم ان الاجماع لم يتحقق
على خلافته والا لكان حقا البتة اذ امير المؤمنين ع والحسنان ع وفاطمة ع كانوا من الائمة في ذلك الزمان وهم
يدعون انهم قالوا بخلافته فلا شك في ان واحدا من هؤلاء المعصومين لو قال بخلافته لكان حقا وبالجملة
الضروريات من الكثرة بحيث لا يتيسر احصاؤها وليس منحصرا فيما اشرنا اليه بالبديهة فان كان هؤلاء منكرو نفيها
فلا شك في كفرهم وان كانوا معترفين بها فان قالوا مدلوله اما بالآيات والاخبار فقد عرفت ان كثيرا منها ليس
منه في القرآن والاخبار عين ولا اثر وكثيرا منها يعارض النصوص بحيث يوجب تأويلها وليس التأويل الا من جهة كما
هو حال المستحبات غالبا وغيرها وكثيرا منها وان كان موافقا لظاهر آية او خبر الا ان الظن لا يصير مستند اليقين
فضلا عن الضروري لان الضروري يبادر الى الفهم ويحكم من دون توقف على دليل وعلة ولذا يفهمه العوام والكفار
والمطلعون وجميع ما ذكر لا يقبل الاستتار كالشمس في وسط النهار فاذا كان نظره لا يرى الشمس بهذه المثابة فكيف
يرى الشعر وعشر معشار الشعر اذ الفقه بهذا القدر من التفاوت يختلف اختلافا عظيما ويثمر كثيرا مضافا الى انه
يصير حاكما من احكامها بغير ما انزل الله فيكون الحاكم كافرا او فاسقا او ظالما مفتريا على الله هالكا مهلكا الى غير ذلك
مما ورد في الى غير ذلك مما ورد فيه ولا شك يعني به فكيف يتأهل الفقاهة مع ما فهم من الفقاهة وكيف له
قابلية الاجتهاد مع ما في قلبه من اللجاج والعناد اذ بعد التنبيه التام والمبالغة في اظهار ما هو اظهر من الشمس والعلم
واتمام الحجة ينكرون الاجماع مطلقا كلما كانوا ينكرون ويقولون باختصاص مدرك الشرعي في الآية والخبر كما كانوا يقولون
بل يزيدونه في اللجاج وينسبون جميع الفقهاء الى سوء الفهم والاعوجاج بل والى الحكم بغير ما انزل الله والقياس والهلاك
واهلاك الناس والبدعة ومتابعة العامة ومخالفة طريقة الشيعة وغير ما ذكر من الامور الشنيعة وقلب المجتهد
لا بد ان يكون سالما من المعايب خاليا عن الشوائب مائلا عن الميل والانحراف سالكا سبيل الانصاف ومن انكروا حدا
من اصول الدين الخفي لا يكون معذورا وان كان نظريا بل يستحق بذلك دخول النار وخلودها فكيف من ينكر ما هو اظهر
من الشمس ولا يقبل الاستتار يتأهل الاجتهاد سيما وان يصير في الاجتهاد سبيل الرشاد والسداد ثم ان بعضهم

ربما يلجئهم جميع ما ذكرنا ونجد المبالغة التامة والاصلاح في غاية الاكثار الحالقول بوجود غير الاية والحديث وحصول
العلم من غير جهتهما ايضا لكن يتعلمون انه هو الاجماع اذ لعله شيء اخر فكيف اقول العلم بما ذكر ليس فطريا بل العقل
لا طريق له اصلا الى وجوب مثل الصلوة والنجاسة وامثالها بل لا طريق له عندك اصلا فلا بد من حصوله من النقل بالبديهة
فاذا لم يكن من الاية والحديث انحصر في الاجماع اذ لا منشأ للعلم الا اتفاق المسلمين والشيعة ولو كانت المسئلة خلافية لم
يتحقق هذا العلم بالبديهة الا اذا كان الخلاف شاذا فظهر ان المنشأ هو الاتفاق على انه اي شيء يكون المنشأ نحن نسميه الاجماع
ولا مشاحة في التسمية ونسميه ايضا بالضروري والوفاق والاطباق فبأي اسم ترضى به فسمه به واقلع عما ذكرت من انه
علم اخر وطريق ثالث ولا ادري ان المنشأ ماذا ولا مشاحة في الاصطلاح عند جميع من له فهم فان قلت ان الفقهاء ذكروا
في تعريف الاجماع انه اتفاق اهل الحل بحيث يحصل القطع بقول المعصوم وانت قلت اتفاق المسلمين او الشيعة قلت لما كان
العبرة بكلام العلماء لا العوام كما ستعرفه ذكر وكذلك شبهة المذهب الثالث وهو ثبوت الضروريات خاصة انها انما تثبت
بالضرورة واما النظريات فلما كانت من حدس واجتهاد لا يمكن حصول العلم فيها لجواز خطائهم في الاجتهاد الا ترى
ان اهل السنة اتفقوا على احكام باطلة وكذا الكفار مثل قدم العالم وغيره وبعض الشبهات التي ذكرت وظهر فسادها واما
هذه الشبهة فهي واضحة الفساد ايضا فان الاجماع النظري ليس فيه المراد ما يكتسب بالنظر بل بالاجماع الامة والشيعة هؤلاء
او علمائهم واما الضروري فقد عرفت انه ليس من المتواترات ومسلم عندك ايضا وعلمت ايضا انه من اجماع
وانه لولا اجماعهم لم تتحقق الضرورة وعلمت ايضا ان العلم باجماعهم من التظافر والتسامع والتتبع والحدس والتكرير
الى ان وصل حد الضرورة ومعلوم ان هذا النحو لا يمكن حصوله عادة لواحد دفعة واحدة بل لا يتحقق الا باطلاع
بعد اطلاع وسماع بعد سماع ويتكثر ويتكرر الى ان يصل ذلك الحد والا فمعلوم ان الاطلاع على حال واحد منهم وسماع كل
شخص منهم لا يفيد العلم فضلا عن الضرورة بل ربما لا يفيد الظن ايضا بل بعد ما يتزايد يتحقق ثم لا يزال يتزايد الى ان يصل
الى حد العلم فابتداء العلم هو الاجماع النظري لصدق تعريفه واحكامه وهي عدم كفر منكره وتحقق التقليد فيه وتوقف
العلم والحكم على ملاحظة المنشأ وما هو سبب للعلم وغير ذلك ثم لا يزال يتأكد العلم ويتشدد ويتقرر ويستحكم الى ان يصل ملاحظة ٥
الى حد الضرورة ويتحقق احكامها ومنها كفر منكرها وغير ذلك فبحسب العادة ما لم يتحقق الرجحان ولم يتحقق العلم
لم يتحقق الضرورة فانكار العلم مع الاعتراف بالضروري فاسد بالضرورة وايضا قد عرفت بعنوان الضرورة ان
الضروريات ليست بحسبانا ولا حاصلة من خصوص حسبانات بل ولا من الحسبان كما عرفته مفصلا مع ان تبعة ارسطو
اذا اتفقوا على شيء نعلم انه ليس منهم بل انه من ارسطو وان كانوا كفارا وليس ذلك من قبيل اتفاقهم على قدم العالم
بالبديهة والحاصل ان حال الاجماع حال التواتر كما لا يحصل من التواتر في قدم العالم العلم بالبديهة والحاصل ان حال
الاجماع العالم العلم به ويحصل من التواتر في انه قديم عند فلان مثل ارسطو العلم بانه قديم عنده كذا لا يحصل من الاجماع

العلم

العلم بان المسئلة كذا بل يحصل منه العلم بانها عند الشارع كذا فمتعلق الاجماع امر حسي وان كان الاجماع المجمع عليه حسيا
وكذا حال مقلدي مجتهد في المسئلة الشرعية وان كانوا اقل من عشر معشار الشيعة وكذا تبعة مقنن قانون وايضا
كل مسئلة شرعية في نفسها يحتمل احتمالات وبعد ما راينا فقيها اصالحا متقيا ولا ورعا مطلعا ماهرا مقدسا عارفا انه
افتى فيها بتعمق في النظر ما افتى به فليس وجه فتواه كعدمه على السواء قطعا وان كان ذلك لجهة ومكابرة ولجاج
واعوجاج وعناد ولداد اذ ليس من نحوي في النحو وكذا من صرفي وكذا اهل سائر الصناعات والحرف اذ يحصل من قولهم
ظن وان كانوا كفارا فجارا فضلا عن ان يكونوا اصلحاء فضلا عن ان يكونوا عدولا فضلا وان يكونوا ارباب القوى
القدسية والكمالات النفسية والزهد والتقوى واولى الذكاء والنهى كما هو حال الفقهاء بل حالهم على ما ذكر بمراتب
شتى ثم اذا راينا فقيها اخر وافق الاول يحصل من فتواه ظن ومن توافقهما ظن اخر وهكذا كلما زاد فقيه في الفتوى يحصل
منه ظن اخر ومن توافق الموافقين اخر وهكذا الى ان يصل الى حد العلم فان كثرة الظنونات وكثرة التوافق يقتضي العلم
عادة بل اذا اتفق صيارفة كثيرة من اهل سوق على كون درهم معين زيوفا سيما اذا كانت كثيرة وافرة مع عدم ثبوت عدالتهم
بل وثبوت العدم فما ظنك باتفاق فقهاء الشيعة مع انضمام ما ذكرنا بل اشرنا الى عظم شانهم في الجملة في الحاشية التي
المكتوبة على قوله كما هو الظاهر الخ مضافا الى ما نشير اليه في هذه الحاشية انفا فلاحظ وتأمل انه حرام لا ثم بعد ذلك لاحظ
اجماع امثال هؤلاء كيف حاله سيما مع مؤيدات كثيرة وقرائن وافرة مثل اتفاقهم على حرمة تقليدهم ووجوب استفراغهم
وبذل الجهد واستحصالهم جميع شرائط الاجتهاد ومنها القوة القدسية التي اعتبروها ومراعاتهم جميع ما له دخل في ذلك
الحق مثل المخالطة ومراعاة المنطق مادة وهيئة وغير ذلك وعدم اكتفائهم بالاجتهاد الاول واستفراغهم جهدهم ونهاية
بذل جهد علمهم ولا يمكن عادة ان لا يتغير الراي اصلا باستفراغ الوسع الجديد في الامور الاجتهادية الامن بعلم
التقليد وجمود القريحة الشديدة هذا كله مضافا الى شدة اختلافهم في الفقه والفهم بل وفي اصول الفقه ايضا انهم في
خبر الواحد اختلفوا اختلافا عظيما كثيرا منهم من منع القول بحجيته شرعا لانه ظن وبعضهم عقلا ايضا لذلك وبعضهم
لاستحالة التعبد به ومن قال بحجيته اختلفوا اختلافا عظيما في اشخاصه وكذا الحال في اختلافهم في دلالات الاخبار و
دلالات الايات فمن شخص من ظني يكون حجة عند الجميع معدوم قطعا الا قليل من دلالات الايات مع تامل فيه ايضا ولو لم يكن اجماع
او دليل عقلي وكيف كان لو لم يكن المجمع عليه ظاهرا من القرائن فلا شك في ان المستند امر قطعي واما الظني فان كان قطعي
الحكم فلا شك في ان المستند هو الاجماع الا ان يكون عقليا فيحتملها واما الظني الذي يكون اتفاق الاصحاب عليه ولم يكن
قطعي الحكم ما لم يجد بل تراكم افواج الفتاوى عليه لا تدعه باقيا على ظنيته بملاحظة ما ذكرناه وما سنذكر مثل ما ورد
في الاخبار المتواترة موافقا لما ثبت بالادلة اليقينية الكلامية ويكون من ضروريات مذهب الشيعة ان العصر لا يخلو من
معصوم حافظ للشرع وللناس عن الضلالة مضافا الى ما ثبت بالادلة اليقينية الكلامية ويكون من ضروريات مذهب الشيعة

ان العصر لا يخلو من معصوم حافظ للشرع وللناس من الضلالة مضافا الى ما ثبت فسلم عند الخصول ان تقرير المعصوم حجة
ونعلم انه لا مانع اصلا من ان يظهر بعنوان مجهول النسب ويزيل شبهتهم ويلقي حجيته ويلقي قولا بين الاقوال مع انا
في الامور الاجماعية لا نجد مما ذكر عينا ولا اثرا وجعل الشيخ ره موافقا للبعض الموافقين ما ذكرنا هذا طريقا اخر مستقلا
في حجية الاجماع من غير حاجة الى الضميمة وليس ببعيد واعترض عليه على هذا التقرير باعتراضين اجبنا عنهما في رسالتنا
في الاجماع وغيره ومما يعضد ما قررنا ايضا في المقبولة عند جميع الفقهاء من الامر بالاخذ بالمجمع عليه بين الاصحاب
معللا بان المجمع عليه لا ريب فيها والدلالة واضحة والقول بان المراد الخبر المجمع عليه فلا ينفع الاجماع مبني على الجهل
بالاجماع اذ عرفت ان الاجماع هو بالاصل الا انه لم يصل الينا بعنوان مضمون ظني بل وصل بعنوان العلم اليقيني
فالمطعن الظني يكون حجة دون اليقيني لا يتكلم به الا احمق غبي مع ان العلة المذكورة عقلية يقينية لا تعبدية
شرعية فما ذكر من ان السند ظني فكيف يصير دليل العلمي اتضح فساده اذ حال هذا الخبر حال الاخبار المتضمنة
بالدليل على وجود الله سبحانه ووحدته وعدالته وامثالها مع انه مو افق معقول عند الكل موافق لما ورد
في القران لقوله تعالى ومن يتبع سبيل غير المؤمنين الاية والاخبار المتضمنة للامر بلزوم الجماعة والمنع عن
التفرقة وان المستضعفين ان اخذوا بما اتفق عليه المسلمون نجوا ولا يزال طائفة من امتي على الحق وما
ورد عن الائمة ع انهم نشروا شرايع الاحكام وبينوا الحلال والحرام وامثال ذلك هذا كله اذا كان الحكم
مما لا يعم به البلوى اما اذا كان مما يعم به البلوى فلا شك انه بمجرد صدوره عن الشارع ينتشر ويشيع لعموم البلوى
وكثرة الحاجة التي هي سبب لكثرة المزاولة والمداولة والتكلم به واظهار حكمه كما هو مقتضى العادة وكلما
طال الزمان يشتد ما ذكرنا ويزيد انتشارا واشتهارا وشيوعا وذيوعا فاذا اجمع من اشرنا اليه من الفقهاء
على حكم ذلك فلا شك ولا شبهة في كونه حقا اذ محال عادة ان يكون خلافه حقا وهو واضح ثم اعلم بانا نجد
ان من جزم بكون درهم مثلا زيوفا بقول جماعة من الصيارفة مع كونهم غير ظاهري العدالة ولا يحصل له
الجزم من مجموع ما ذكرنا فلا شك انه اما قاصر ملاحظ اقوال الفقهاء وما اشرنا اليه او ان ذهنه مؤوف ومعيوب
او بالشبهات المخالفة للبديهة مشوب وقد عرفت حالها وانه ببعض الفقهاء او بنفر منهم وهم طوائف ثلث
قوله الصوفية فانهم من قديم الايام الى الان يبغضونهم بل ولا يبغضون احدا سواهم وعلى فرض ان لا يصل حال
شخص الى حد البغض فلا شك في كمال نفرته ولذا شغله الاستخفاف والطعن عليهم والميل الى طريقة الصوفية
وان كانوا من العامة وربما ادى ذلك الى انكار ضروري مذهب الشيعة من نفي الجبر وكون القول به مخرجا عن
الايمان وحلية الغنا وامثالهما مما عليه الصوفية قوله جماعة يشتغلون بمذاكرة مثل تفسير البيضاوي ويزاولون
ويعتادون الى ان يحصل لهم الف تام وانس كامل بطريقة اهل السنة فتميل قلوبهم اليها ويعجبهم شانها

فيتنفرون

فيشان مع

فيتنفرون عن طريقة الخاصة وما اسس علماؤهم ويشنعون عليهم وليس عقيدتهم في علمهم وفهمهم
حتى فيما اجمعوا عليه بل ربما ادى ذلك الى انكار ضروري المذهب بكون الوضوء بمسح الرجلين دون الغسل وكون الامامة
والعدالة من اصول الدين وكذلك امثال ذلك قوله طائفة رضوا البدع عن التحقيق في المذهب والدين وتاسيسهما
وتشديدهما والطعن على المخالفين والكافرين واشتغلوا بالطعن على المؤسسين للمذهب وللدين والحكم
المتكفلين لايتام المعصومين والحجج على الناس بعد الائمة الطاهرين ولم نر فيما سبق الى ذرة من فضلهم وقطرة من
بحار عظمهم الذين ببركتهم اهتدوا وبتاسيسهم تجاوزوا عما ذهب اليه المخالفون والكافرون في اصول الدين
وفروعه اذ مدارهم فيها عليهم غالبا وفيما خالفوهم انكار لضروري العقل والنقل وعليتهما بالبديهة ما داموا
الى ما ذكر الاشتباهات وسفسطات مخالفة للبديهة منها ان موافقة الفقهاء تقليد وما لم يخالفهم احد لم يكن
فقيها وان الفقه الحقيقي ليس بشيء بل الفقيه من يحصل فقها جديدا ومنها ان شرائط الاجتهاد باطلة بل مفسدة
لانها ليست بحديث ولانها من بدع العامة سيما اصول الفقه لان المعصومين ع حين ما كانوا يخاطبون الرواة ما كانوا
بشرائط الاجتهاد وكذا الراوي والراوي الاخر وهكذا ولا يخفى ان الراوي عن المعصوم ع كان يعرف الخطاب كلام
ويعلم مرامه ولم يكن له معارض وكان لكن علوم العلاج واما نحن فلا نعلم الحال بحسب السند وكذا بحسب المتن انه
نفس عبارة المعصوم ع ام لا وبحسب الدلالة لان المعتبر اصطلاح المعصوم ع مع الراوي بالبديهة ولم يظهر لنا
وكون المعتبر باصطلاح زماننا واهل اللغة عند الانفراد ولا الاجتماع والتعارض يحتاج الى دليل وانه ربما كانت
قرينة حالية او مقالية فان صدمة من الصدمات التي ظهرت لنا او بدلت او لم يكن فحدثت كما ظهر كثيرا
وكذا الحال في التعارض اذ لا بد من تحقق غير معارض وان العلاج هل الجمع او الترجيح وكذا في كل نوع منهما
الى غير ذلك مما اشرنا اليه في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وغيرها من جهات اربع حصل المانع عن العلم وحصل
الاختلاف الموجب للعلاج بل كل جهة من تلك الجهات حصل فيها اختلافات كثيرة محتاجة الى العلاج وكل ذلك
مشاهد فاين حال الرواة ع من حالنا والشرائط ليست الا تلك العلاجات بالبديهة واما الراوي عن الراوي
فانه كان حاله حاله فلا كلام وان كان حاله حالنا فلا شك في انهم كانوا يعرفون العلاج فالعلاج منحصر فيما
ذكروه بالبديهة مع ان الانحصار بالنسبة الينا مما لم يكن فيه لا يمكن التامل فيه ولذلك حكم الفقهاء بكون
الاحتياج الى الاصول ضروريا وصرحوا بذلك واثبتناه في الرسالة وغيرها منه وحاصل هذا وهم في الفقهاء
يقلدون الفقهاء من حيث لا يشعرون بالبديهة والوجدان يفتون للعوام في مقام تقليدهم مع نص بحرمة
الاجتهاد والتقليد جميعا ومن لطف الله تعالى على العباد انه سلط على هؤلاء عدم الشعور وبانهم يقلدون
الفقهاء والاتيان الذين يضحك بالمرة لو كان فيه بناءهم على شبهاتهم المخالفة للبديهة كما لا يخفى على من له

ادنى فطنة لئم ربما لا يتفطنون فيه فيصدر منهم مخالف العقل والنقل الضروري واليقيني ومن هذا ترى العلماء
تعرضوا لمذاهب الكفار والضلال بل الزنادقة والملاحدة بل شبهات السوفسطائية وردوا عليهم ولم يتعرضوا
لذكر اقوال الاخباريين ولا واحد منها لا في الاصول الدين ولا في فروعه حتى لاجل الرد عليهم ولم يعتنوا بشانهم
اصلا ورأسا والتعرض نادر من المتاخرين لداعي دعاه لكن قال فيهم ما قال ثم اعلم ان المصرح اجماع العلماء آخرا
فلو كان ضعيفا يحكم بانه اجماع وان لم يعمر حجر يعمل قالوا انه اجماع وان وجد عوض الخبر ظنيا اخر متعدد
كما تقول منه في تحريم الزنا بذات البعل وذات العدة الرجعية فانه نقل موضع الجزم قياسين بطريق اولى مع
الاستقراء ايضا بعضدهما فان حالها بحسب الشرع واحد غالبا ويعضده ايضا انهم نقلوا النص على ان ذات
العدة الرجعية بحكم ذات البعل وغير ذلك مما اشرنا اليه وكذا الحال في غير الموضع وشاع ذلك بين تابعيه وغير خفي
ان هذا ليس الا مجرد الاشتباه كما لا يخفى شبهة منكر حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد انه ظني وفيه ان حاله حال
خبر الواحد بل هو نوع منه كما عرفت وشبهة اخرى ان الناقل لو كان مثل السيد والشيخ ومن تاخر عنهما يبعد حصول
القطع لهم بقول المعصوم لتوقفه على ذلك العلم بوجود مجهول النسب وهو في امثال زمانهم لا يتيسر عادة وفيه مع
التوقف لانه مبني على طريق واحد من الطرق الثلث الحجية كما بيناه في رسالتنا في الاجماع وغيرها سلمنا لكن عرفت سابقا
تيسر العلم به وحصوله كثيرا واعجب من هذا ان صاحب هذه الشبهة الاجماع من اول الفقه الى اخره واعتماده عليه على سبيل
الجزم بل يصرح كثيرا ان الدليل هو اجماع العلماء او فتاويهم ولذا يكون حله لا يبقى مع ذلك تامل الى غير ذلك فلاحظ المدارك
وغيره ثم قال ولو بني الناقل على الوصول فالخبر مرسل فلا يكون حجة وفيه ان الناقل بنفسه يدعي الاجماع كما تدعي انت الا
انه وصل اليه ومثل هذا ليس خبرا مرسلا فان من يدعي ان الرسول صلعم كان موجودا وكان من العرب ومن اهل
مكة ومن ولد ابراهيم وان مكة موجودة وامثالها ليس خبرا مرسلا فان الاعتماد على علم نفسه وتعيينه لا على نقل ناقل واحد
من وجدله مع ان ناقل الاجماع لا شك في كونه من الفقهاء اذ ليس شان غيرهم فلا ضرر في مثل هذا المرسل يقينا
ومن اراد بسط الكلام فعليه بمطالعة الرسالة وغيرها قوله او ذكره من يوثق به الخ اقول الظ ان مراده
منه صاحب المدارك والمسالك فانه اعتمد عليهما نهاية الاعتماد الى ان قلدهما اشد تقليد الامامنا ونذر بل في
الحقيقة كتابه هذا ليس الا المدارك والمسالك اختصرهما وكان الاولى ان يسميه بمختصر المدارك والمسالك نعم ربما
زاد فيه بعض الامور مضافا الى ما فيه من المخالفة ولا في الحقيقة هو مقلدهما وان قال فيما سبق من عدم تقليد الغير
وان كان من الفحول وما ذكرناه من التقليد الشديد غير خفي على من له ادنى اطلاع وتفطن فانا وجدنا في الكتاب
اشتباهات كثيرة واضحة غاية الوضوح مثل انه ربما نقل فيها الحديث بنحو وليس كذلك قطعا وكذلك كلام الفقهاء
وكذلك دليل المسئلة وربما ذكر فيها حديث دليلا للحكم مورد الاعتراض وليس دليله ذلك بلا شبهة بل دليله حديث آخر

بلا

بلا ريبة وربما اقتصر فيهما على نقل الخلاف من بعض مع ان المخالف ازيد وربما اقتصر على نقل بعض الحديث في مسئلة مع انها ازيد
بل ربما كانت ازيد ولا تزيد وربما لم ينقل فيهما كثيرا من المسائل الخلافية والمص في جميع ما ذكر على طبق كتابيهما وربما لم يتعرض
لذكر الاخبار والمص وافقهما بل ربما يكتفيان بنقل بعض الاخبار على ما يظهر غاية الظهور انهما اكتفيا به عما لم ينقلا
والمص توهم ان الحديث منحصر فيما نقلاه مثل ما صدر منه في مسئلة انفعال ماء القليل حيث قال المفهوم الصحيحان وظاهر
الاخرين مع ان الاخبار الدالة ازيد منها بمراتب شتى بحيث لم يخف على الاطفال الذين لا حظوا كتب الاخبار فضلا عن غيرهم
بل الاخبار متواترة بلا شبهة وصرح بذلك صاحب المعالم ره وجدي العلامة المجلسي ره وغيرهما وبينهما على التواتر في
حاشيتنا على المدارك مع ان من له ادنى تتبع في الاخبار لا يحتاج الى التنبيه لنهاية الوضوح ولغاية الوفور والتواتر وايضا
ربما ذكر فيهما في مسئلة انا لم نجد نصا فيها والمص تبعهما مع ان النص موجود في الكتب الاربعة المشهورة بل ربما كان في الكتب الاربعة
بل ربما في مقام ذكر تلك المسئلة بل ربما كان في غير المقام نصوص كثيرة في الكتب الغير المشهورة او المشهورة او الاربعة او هي
ايضا مشهورة وايضا ربما اقتصر على ذكر بعض الادلة والمص تبعهما وربما قالا لم نجد دليلا والمص تبعهما مع ان الدليل موجود
قطعا بل ربما يكون واضحا بل وربما يكون في الكتب مذكورة وايضا ربما اقتصر على نقل الاجماع عن بعض وربما لم ينقلا الاجماع
مع ان الناقل موجود بل ربما يكون متعددا وايضا ربما ادعيا الاجماع او نقلاه وظهر انه ليس كذلك ايضا وربما كان الامر بالعكس
الى غير ذلك من الاشتباهات الكثيرة مثل ما وقع في فهم الحديث او الجمع او الطرح او الترجيح او غير ذلك مثل الحكم بصحة حديث
ليس كذلك وبالعكس ومثل الاصول والقواعد الفقهية والاصولية وغيرهما والمص تبعهم ونحن نبهنا على الاشتباهات المذكورة
وغيرها في حاشيتنا على المدارك والذخيرة وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي ره والوافي ولذا قليل من الحواشي التي كتبناها
على المفاتيح هذا الكتاب والمسالك والكفاية وغيرها واسئل الله ان يوفقني لجمع الجميع بجعله شرحا لهذا الكتاب حتى يسهل للطالبين
معرفتها فانه فياض للعباد والهادي الى الحق والرشاد والموفق للخير والصلاح والسداد في المبدء والمعاد قوله
ولا التزامية الخ اقول المراد ما يلتزم شرعا بالنذر والعهد واليمين والتحمل عن الغير ولو بالاستيجار ويجيئ في كتاب
المعاملات من المص ره منعه عن جواز اخذ الاجرة على كل ما يعتبر فيه النية واضطرابه في تصحيح اخذ الاجرة على الحج الثابت
بالنصوص والاجماع بانه انما يجب بعد الاستيجار وان فيه تغليبا للجهة المالية وفيه ان النية معتبرة فيه قطعا فان كانت
منافية لاخذ الاجرة على الحج الثابت بالنصوص والاجماع بانه انما يجب فللنافية مجالها وما ذكر من التغليب اي فائدة فيه
وما ذكر انه بعد الاستيجار فهو صحيح لكن ما يعتبر فيه النية لان اخذ الاجرة في الكل بعد الاستيجار وتمامية العقد حين العقد
لا ولا يشترط النية والعقد صحيح للعمومات مع جواز فعل العبادة عن الميت شرعا بالاجماع والاخبار وكل ما يجوز فعله عن الغير
يجوز الاستيجار فيه ويصح للعمومات والاجماع وبعد العقد يصير الفعل واجبا عليه شرعا فحفظا له ما لم او رده عليه او غير ذلك
من المباحات ان يصلي له كذا وكذا وبعموم او غير ذلك مما يشترط فيه النية فانه صحيح ومنعقد ويجب فعل ما نذر بعد حصول

ثم شرطه وان كان الصلوة والصوم لنفس ذلك الشرط بناء في نية الاخلاص وتامل جدا وتتمة الكلام تجيئ في موضع انشاء الله

واعلم ان صلوة الاحتياط داخلة في اليومية كقضاء الصلوة اليومية لما سبق في انها في الحقيقة من اليومية وقضاء الاية داخل فيما هو اداؤه لما ذكر قوله واجد الطهور قوله يظهر ان غير الواجد ليس عليه صلوة وجهه عموم ما دل

على اشتراطها بالطهور مثل حديث لا صلوة الا بطهور وغيره والمشروط عدم عند عدم شرطه والنكرة في سياق النفي تفيد العموم

لغة فالصلوة ان كان اسما للاركان الصحيحة فالنفي على حقيقته وان كان اسما لمجرد الاركان فاقرب المجازات نفي الصحة

وقيل بوجوب الصلوة ح للاخبار الدالة على ان الميسور لا يسقط بالمعسور وان ما لا يدرك كله لا يترك كله وانه اذا امرنا

بشيء فعلينا ان نأتي المحقق في عوالي منه ما استطعنا واله ولا عن امير المؤمنين ع وللثلاثة عن الرسول صلعم رواها

المشايخ وذكروها في كتب الاستدلال وغيرها وضبطها ابن الجمهور في عواليه فليلاحظ ويظهر منهم انها معتبرة عندهم

يتمسك بها متمسكهم فاستدلاله ولم نر من خصم الطعن عليها بانها لا اصل لها او ليست بمعتبرة مضافا الى غاية شهرتها

في السنة العلماء حتى انهم فقهاؤهم وغيرهم يذكرونها ويتمسكون بها لكن لا نفع لها للمستدل لما عرفت من

ان الصلوة بغير طهور ليست بصلوة اصلا او ليست بصحيحة اصلا مضافا الى اصالة البراءة واصالة العدم واصالة بقاء

ما كان على ما كان ومما ظهر انه لو قال القائل لا صلوة الا بطهور وغيره ورد مورد الغالب لا ينفع لان حال ما دل

على وجوب الصلوة فان قال عمومه لغوي واللغوي يشمل الغالب وغيره فقد عرفت ان لا صلوة ايضا عمومه لغوي

فثبت انه لا يجب اداء ها فهل يجب قضاؤها اذا تمكن من الطهور الظاهر نعم وهو المشهور لعموم ما دل على وجوب

قضاء الفوائت ولا شك في انها فاتت ويصدق عليها الفوت لغة وعرفا الا انها لم تكن مطلوبة ومشروطة اصلا

كالصلوة قبل دخول وقتها اذ لا يصدق عليها قبل وقتها انها فاتت لانها لم يجيئ بعد فكيف فاتت وبالجملة فرق

واضح بين شرط المطلوبية بحيث لو لم يتحقق لم يتحقق المطلوبية والمشروعية وبين التمكن من المط والقدرة عليه فان المطلوبية

والمشروعية متحققة الا ان المكلف غير قادر لا يمكنه ايجاد المط المشروع اذ عدم تمكنه وعدم قدرته لا يصير منشأ لزوال المشروعية

والمطلوبية عنده تم وعدم الحسن بعنوان الوجوب الذي لها عنده تم والحاصل انه فرق واضح بين عدم القدرة على ما هو

حسن عقلا وشرعا ومطلوب عندهما وبين عدم كون الشيء حسنا ومطلوبا وفاء ولم يقال فات منه الحسن والمطلوب

والمشروع بخلاف الثاني وكان المقدور مع كونه مقدورا ربما لا يكون مطلوبا فكذا العكس فان الظ مع كونه مطلوبا ربما

لا يقدر عليه اما على راي الاشاعرة فظاهر واما على الراي الحق فلان الحسن والقبح ذاتيان والشرع والعقل متطابقان

وعدم القدرة على الفعل الحسن لا يرفع حسنه ولا يمنع مطلوبيته وان قلنا بانه بالوجوه والاعتبارات ولذا يقال فاتت

او وجبت علي الصلوة ومن اشد الفوائت علي وحسرتي عمري ما منها وفات عني الموهبة العظمى وامثال هذا كما

لا يخفى نعم عدم القدرة يمنع مطالبة الحكيم ومواخذته ان لم يكن ناشيا عن تقصيره في العلة القريبة او البعيدة ولا جائز لما

كما كان انه يفعل في الامم السابقة ومن هذا صح ان يقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا الاية وورد في الاخبار عليه القضاء

للنسيان عقوبة وامثال ذلك وقيل بعدم القضاء ايضا لان الطهور شرط لكون الصلوة مطلوبة وواجبة ومشروعة و بعدمه

ينعدم المشروعية والمطلوبية وفيه ان الصلوة بعد طهره وان كانت غير مطلوبة وغير مشروعة لا ان الصلوة مع الطهارة

مطلوبة مشروعة بالبديهة والمكلف غير قادر على ذلك المطلوب المشروع لاجله فات منه فيجب القضاء الذي ليس معناه الا

تدارك ما فات لعموم ما دل على وجوب القضاء وسيجيئ انشاء الله تم قوله والتكليف الخ اقول هذا الكلام منه

بعد ما قال في المفتاح السابق ويجب على مكلف الخ ظاهر في ان الكفار ايضا مكلفون بالفروع عنده كما هو المتفق عليه بين المسلمين

كافة سوى ابي حنيفة لشبهة ردية حصلت له وهي ان العبادات لا تقبل من الكفار وكيف يكون مكلفا بها لانه تكليف بما

لا يطاق وفيه انه قادر على الايمان الذي هو شرط لقبول العبادة وليس مكلفا بايقاعها حال الكفر وبشرط الكفر حتى يلزم

تكليف ما لا يطاق ونسب الى المص انه يقول بان الكافر غير مكلف بالفروع مطلقا وهو باطل قطعا لاجماع الشيعة على

كونهم مكلفين بها وللعمومات الدالة على ذلك ولان ما دل على التكليف بكل واحد واحد منها عام غالبا وكذا ما دل على ذم الكفار

والقائل وعقابهم كما دل على خصوص المقامات مثل قوله تع حكاية عن الكفار لم نك من المصلين الاية وقوله تع انما جزاء الذين

يحاربون الله الاية وقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله الاية وقوله تع اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الاية

وورد في الاخبار انه ليس المراد الرب الحقيقي بل تصديقهم في كل ما قالوا وكلما افتوا وقوله تع انا وجدنا اباءنا على امة

وانا على اثارهم مقتدون الايات فتتبع جدا الى غير ذلك من الايات الظاهرة في الكفار خاصة او فيهم وفي الكفار ايضا في الفروع خاصة

او فيهما ايضا وكذلك الاخبار الظاهرة فيهم خاصة او فيهم ايضا في الفروع خاصة او فيهما ايضا فلاحظ وتتبع و

وقوله صلعم الاسلام يجب ما قبله والمقامات اللتي ذكر فيها صريح فيما ذكرنا فكيف يجوز عاقل ان الكفار يكونون مثل

المجانين وخارجين عن التكليف في قتلهم وضربهم واكل اموال الناس والزنا واللواط بنساء هم واطفالهم من المسلمين

واهل الذمة وكذا اذا تداينوا لا يكون الاداء واجبا عليهم وكذا اذا اشتروا شيئا لا يكون اداء الثمن واجبا عليهم واذا باعوا

لا يكون اداء المبيع واجبا عليهم وكذا الحال اذا اجروا او استاجروا وكذا الحال في جميع المعاملات بل كيف يكون الحال في قتالهم

مع الرسول صلعم والمسلمين ونهب اموالهم وتخريب ديارهم واحراق زروعهم واشجارهم وامثالها واسر نساءهم واسترقاقهم

واستباحة فروجهن واسترقاق اطفالهم واستباحة فروجهم وامثال ذلك بل اهل الذمة ايضا من الكفار فاذا كانوا

غير مكلفين بالفروع فكيف يصير حالهم في الامور اللتي اشرنا اليها اذا صدرت منهم او لا دواء صدورها وفعلوها بانفسهم

ما لا يوافق شرعهم او لا دواء ذلك وايضا عندنا ان الحسن والقبح عقليان وذاتيان مثل الكذب قبيح عقلا وذاتا لا انه قبيح

من المسلم بل ربما كان بعض الامور من الكافر اقبح كما يشير اليه قوله ع رفع عن امتي الخطا والنسيان وما لا يعلمون ومن

الظاهر في ان الامور المذكورة مرفوعة عن امته فاذا كان المرفوع عنهم لم يرفع عن الكفار فما ظنك بما لم يرفع عن امته

ايضا وكذا الحال في قوله بعثت على الحنيفية السهلة السمحة وامثاله فتامل جدا ويدل ايضا معاملة جميع المسلمين في الاعصار والامصار
وبعضه ايضا مثل قوله رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق وامثال ذلك ومنها كما ورد عنهم من العلل في جملة من الاخبار
الاشياء ووجوبها وغير ذلك وبالجملة لا شبهة في كونهم مكلفين في الفروع ولا حاجة الى التطويل ولا يمكن الاحتجاج بظواهر بعض
لاثبات عدم كونهم مكلفين لان الظاهر لا يعارض اليقين فكيف يعارض اليقينيات مضافا الى الظنيات بل الظنيات ايضا بالتلا
يصير يقينية اخرى كما لا يخفى مع ان الظاهر المذكور ليس كما حققناه في حاشيتنا على الوافية قوله بالنص والضرورة اقول
النصوص ما اشرنا من قوله ع رفع القلم الخ انه مقتضاه ومقتضى الضرورة عدم تكليفهما بالواجب والحرام اما التكليف بالمستحب
والمكروه فلا مانع منهما فلا من امر اخر بل ربما كان الظاهر من الاخبار مضافا الى العمومات مثل قوله تع ان الله لا يضيع عمل عامل
الاية وغيرها ذلك في الاخبار وسيجيء في بلوغ السن ان عبادة الصبي المميز شرعية مطلوبة شرعا وانه يثاب بعباداته
وطاعاته لا انها مجرد تمرين وللفقهاء منهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثاني باعتبار رفع القلم فيه ما فيه قوله
ويعلم البلوغ بخروج المني الخ اقول اي من الموضع المعتاد بالوجه المعتاد لان الاجماع انما ثبت بالكتاب واطلاق السنة والكتاب
والسنة يرجع الى المعتاد كما حقق في محله وهو قوله تع واذا بلغ الاطفال منكم الحلم والذين لم يبلغوا الحلم الخ وحتى اذا بلغوا النكاح
الاية وفي التذكرة عبر عن البلوغ بالنكاح ولعله بناء على بناء شهرة النكاح وهي بالمني عادة وعن الرسول ص رفع القلم عن
الصبي حتى يحتلم وفي الفقيه عن الرضا ع في الصحيح يؤخذ الغلام بالصلوة وهو ابن سبع سنين ولا تغطي المرأة
شعرها منه حتى يحتلم والقدر الثابت من الاطلاقات خروجه من الذكر في المنام لانه مخصوص الحلم بر لغة الان الاصحاب مجمعون
واجروا في الاناث والخنثى وغيرهما ايضا وكذا في اليقظة وعلى اي حال ايضا لعدم القائل بالفصل وللاجماع المذكور بل ظاهر
التذكرة انه من الاجماع كافة غير ما نقل عن الشافعي من عدم كون خروج المني من النساء علامة للبلوغ لكونه نادرا فلا
عبرة به وفيه ما فيه وما يظهر من عبارة بعض الفقهاء من تقييد المني بما يكون منه الولد وتعريف بعضهم ذلك بانه يوضع الماء
فيرسب فيه فيه ايضا ما فيه لانه تقييد للادلة من غير دليل بل هو خلاف طريقة المسلمين في الاعصار والامصار انه
لا يكاد يثبت البلوغ منه الا نادرا غاية الندرة مضافا الى عدم حجية شرعية على ذلك المعرف ايضا واعلم انه ذكر في المسالك
انه لا بد في الخنثى من خروجه من فرجيه جميعا ولا يكفي الواحد لجواز كونه غير اصلي فيكون حكمه حكم ما لو خرج من غير المعتاد
وهذا لا يخلو من اشكال وربما مثل الا انه مقتضى الاصل فتامل ولو حاض من فرج الاناث وامنى من فرج الذكر يحكم ببلوغه قوله
وبانبات الشعر الخ هذا ايضا دليل بلوغ الذكر والانثى وغيرهما باجماع علماء الشيعة والاخبار من العامة والخاصة مثل رواية
حمران عن الباقر ع ورواية يزيد الكناسي عنه ع ايضا وسنذكرهما قال في التذكرة الانبات مختص بشعر العانة قال في المسالك
فلا عبرة بشعر الابط والشارب واللحية عندنا وان كان الاغلب تاخرها عن البلوغ اذ لم يثبت كون ذلك دليلا شرعا خلافا لبعض العامة
واستقرب في التحرير كون انبات اللحية دليلا دون غيره من الشعور قلت رواية حمران تضمنت كون الاشعار الانبات دليلا على البلوغ

من دون تخصيص بالعانة ورواية الكناسي يدل على اعتبار شعر الوجه ايضا حيث قال فيها او ليس في وجهه او ينبت في عانته ولذا
استقرب في التحرير ما استقرب وقال هو في شرحه على اللمعة في كتاب الصوم وفي الحاق اخضرار الشارب وانبات اللحية بالعانة قول
قوي انتهى وهو كما قال لما ستعرف وظاهر اللمعة ايضا موافقته لهما ولعل من لم يتعرض لهما ليس من جهة توقفه فيهما بل من
جهة انهما بعد انبات العانة بمدة عادة كما انهم لا يتعرضون لذكر الحمل الا قليل منهم فتامل جدا قوله ولان اختلف الخ في المسالك
الشعر الثاني لتعليق الاحكام في الكتاب والسنة على الحلم والاحتلام فلو كان الانبات ايضا بلوغا بنفسه لم يختص البلوغ بذلك ولانه
غير مكتسب والانبات قد يكتسب بالدواء ولحصوله على التدريج والبلوغ لا يكون كذلك وعجبه لو ترتب احكام البلوغ عليه وهو اعم
من المدعى انتهى اقول العلم بابتداء البلوغ لا يحصل منه عادة بلا شبهة الا ان يبنى على اصالة تاخر الحادث فتامل قوله كالحيض
والحمل اما الحيض فلان شرط كون الدم حيضا كونه بعد البلوغ وما لم تبلغ يكون استحاضة كما ستعرف وليس هيهنا دور كما توهم
لان الاشتراط المذكور انما هو بحسب الواقع والدلالة على البلوغ انما هي بالنظر الى الظن الذي اعتبره الشارع لاجل الاثبات والحكم بانه لو خرج
شرعا وبالنسبة الى القاعدة الشرعية المقتضية للثبوت والوقوع بظاهر الشرع فان الدم الخارج منها اذا كان خروجه في وقت يمكن ان يكون
حيضا باستجماعه صفات الحيض وشرائطه فلا شك في ان الظ والراجح كونه حيضا الا ان يثبت عدم كونه حيضا بثبوت عدم بلوغها فلا شبهة
في ان الشارع اعتبر ذلك الظهور والرجحان في الموضع الذي لم يثبت حيضا كما ستعرف فالحيض الظاهري دليل شرعي على البلوغ وعلى سبقه
ايضا كما عرفت واما تعيين ابتداء البلوغ ففيه الاصول والقواعد مثل اصالة تاخر الحادث وبقاء ما كان على ما كان وبراءة الذمة عن
الواجبات والمحرمات حتى يثبت خلافها واما الحمل فلا شك في دلالته على سبق انزال منيها اذ ما لم ينزل لم يتحقق حملها بالنص
والاجماع بل النصوص الكثيرة بعد ظاهر الاية وهو قوله تع من نطفة امشاج وقوله تع من بين الصلب والترائب فلاحظ تفسيرها ويدل ايضا
قول اهل الخبرة والتجربة والوجدان والمشاهدة وابتداء البلوغ يعرف بابتداء الحمل ان عرف والا فبضميمة الاصول المذكورة ويجعل اقصى
مدة الحمل ستة اشهر ومما ذكر عرف حالها اذا اسقطت الولد وانه مبدء نشوه قوله وببلوغ خمس عشرة الخ هذا هو المشهور بين علمائنا
بل كاد ان يكون اجماعا وفي كنز العرفان انه اجماعي انه من شعار الشيعة والشافعية وسنشير الى ما يؤيده فلاحظ ويدل عليه الاصول مثل
اصل البراءة واصل عدم البلوغ واستصحاب عدم التكاليف السابق واستصحاب عدم صحة العقود والايقاعات واصالة بقاء ما كان على
ما كان ولرواية حمران عن الباقر ع انه قال له متى يجب على الغلام ان ياخذ بالحدود التامة ويؤخذ بها قال اذا خرج عنه اليتم وادرك قلت
فلذلك حد يعرف فقال ع اذا احتلم او بلغ الى خمس عشرة سنة او اشعر او انبت قبل ذلك اقيمت عليه الحدود واخذ بها واخذت له
قلت فالجارية متى يجب عليها الحدود التامة واخذت بها واخذت لها قال ان الجارية ليست مثل الغلام ان الجارية اذا تزوجت ودخل
بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في جميع البيع والشراء واقيمت عليها الحدود التامة واخذت
لها وبها قال والغلام لا يجوز امره في البيع والشراء ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك
ورواية يزيد الكناسي عن الباقر ع الجارية اذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوجت ودفع اليها مالها واقيمت الحدود التامة عليها ولها

فقلت الغلام يجري في ذلك مجرى الجارية فقال الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر
في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك الى ان قال يجلد في الحد مدركا تاما على قدر ما بلغ سنه فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة الى اخر
الحديث فلاحظ والروايتان منجبرتان بالشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا لو لم نقل بانه اجماع مع ان الرواية الاولى ليس فيها
من يتوقف في عدالته سوى حمران الممدوح بمدح كالتوثيق وعبد العزيز العبدي وجهالته وان نقل ضعفه عن ابن نوح واسنده اليه الا
انه قال له كتاب يرويه جماعة الخ وقد ذكرنا في التعليقة بان مثل هذا دليل الاعتماد عندهم سيما النجاشي ثم ذكر ان الحسن ابن محبوب
ممن يرويه والحسن من جملة من اجمعت العصابة على قوله واما الرواية الثانية فلا توقف فيها الا في يزيد وقد ذكر الدارقطني
انه شيخ من شيوخ الشيعة يروي عن الباقر ع والصادق ع بل لا يبعد اتحاده مع ابي خالد القماط الثقة كما لا يخفى على من لاحظ طريقة
الشيخ ره في رجاله وما نبهنا عليه في التعليقة مع انه يروي عنه الاجلة مثل هشام ابن سالم وابي ايوب مع ان في طريق هذه الرواية
الحسن ابن محبوب والطريق اليه صحيح كما ان في الرواية السابقة ايضا كذلك ويدل عليه ايضا صحيحة معوية ابن وهب المذكورة في
يب وغيره انه سال الصادق ع في كم يؤخذ الصبي بالصيام قال ما بينه وبين خمس عشرة سنة او اربع عشرة سنة فان
هو صام قبل ذلك فدعه اذ هذه الصحيحة تنادي بانه لا يجب عليه قبل خمس عشرة سنة اذ صريحة في انه لا يؤخذ بالصوم قبل خمس
عشرة سنة على سبيل التعيين والالزام الذي لا اختيار في الترك فان كلمة او تفيد التخيير والتخيير ينافي الالزام المذكور وايضا البلوغ
وقت وجوب الصوم وعزمه على التعيين فلا بد من ان يكون معينا خاليا عن شوب الترديد والتخيير وقبل الخمس عشرة سنة لا يكون
كذلك بنص هذه الصحيحة فتامل على ان صدر الرواية هكذا في كم يؤخذ الصبي بالصلوة قال فيما بين سبع وست سنين فقال في كم
يؤخذ بالصيام فقال الى اخر ما ذكرنا فهذا صريح في ان هذا الاخذ اخذ الولي للطفل المستحب والمستحب يتفاوت مرتبة لا الواجب ولذا
قال في الصلوة ما بين سبع وست كما قال هنا خمس عشرة وفي بعض النسخ كلمة واو بدل او وللمقدس الاردبيلي ره نقل هكذا فيما بين خمس
عشرة واربع عشرة فالدلالة اوضح واوضح مع ان الوجوب التخييري هنا لا معنى له بل وهو خلاف ضروري الدين ويمكن ان يكون الترديد
مبنيا على صورة البلوغ بان المراد خمس عشرة سنة الا ان يبلغ قبل ذلك موافقا لما ورد في الاخبار والبلوغ قبل ذلك يكون بالاربع عشرة
سنة لا اقل منه كما ورد عن امير المؤمنين ع الصبي يحتلم لاربع عشرة سنة وليس المراد انه يحتلم البتة لفساده بالمشاهدة بل المراد قابلية
الاحتلام ويؤيده عدم وجدان من يحتلم قبله ويجيئ ايضا ما يؤكده وتقديم الخمس عشرة على الاربع عشرة مع ان قاعدة الوضع خلافه
يشير الى ذلك ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني بسنده الى طلحة ابن زيد عن الصادق ع ان اولاد المسلمين اذا بلغوا خمس عشرة سنة كتبت لهم
الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات ويظهر من عدة الشيخ ان الشيعة اجمعوا على العمل برواية طلحة هذا وامثاله من العامة
ووجه الدلالة ان كتابة السيئات مشروطة بالحلم والمشروط عدم عند عدم شرطه خرج الخمس عشرة بالاجماع وبالادلة وبقي الباقي داخلا
ومثل هذه الرواية كل ما دل على اشتراط البلوغ بالحلم بالانبات والاخبار اللتي وردت في البلوغ بخروج المني فان الكل دليل للمشهور كما عرفت
ويدل ايضا الاخبار الكثيرة الدالة على ان الانثى تبلغ بالتسع مذكورة في كتاب النكاح وغيره فيكون بلوغ الذكر بالخمس عشرة للاجماع وعدم القول

وبقي لعدم القائل

١٥

وبقي الباقي لعدم القائل بالفصل فان كل من يقول بالتسع في الانثى يقول بالخمس عشرة في الذكور كما ستعرف فتامل ثم لا يخفى ان المتبادر من الاخبار
بلوغ مجموع تسع سنين في الانثى ومجموع خمس عشرة في الذكور لا الدخول في التسع والخمس عشرة والاصول ايضا تقتضي ما ذكرنا والاجماع
ما تم الا فيه فما قال البعض من ان الشروع في الخامس عشرة يكفي فيه ما فيه **قوله** ويستحب قد عرفت المستند وانه صحيح وان ورد في حسنة
الحلبي ايضا ان الصادق ع قال انا نأمر صبياننا بالصلوة اذا كانوا بني خمس سنين فامروا صبيانكم بها اذا كانوا بني سبع سنين ومر في رواية
معاوية فيما بين ست او سبع والمقام مقام الاستحباب فربما يتفاوت من مرتبة **قوله** والتوفيق الخ **اقول** لا يخفى فساد ما
ذكره من وجوه ١١   انه خلاف المجمع عليه بين الشيعة كما عرفت بل بين جميع المسلمين بل خلاف ضروري الدين والمذهب فان
النساء والاطفال فضلا عن الجهال جازمون بان البلوغ حد واحد حقيقي لا حدود كثيرة مختلفة اضافية وحالهم في ذلك حالهم
حالهم في غيره من الضروريات مثل استحباب التسليم وامثاله فاستعلم ومثل هذا الاجماع حجة عنده بلا شبهة بل اقوى من الاجماعات
اللتي ذكرها واعتمد عليها ونبهت عليها فلاحظ وتامل   انه خلاف ما يظهر من الاخبار المتواترة فان الذكر والانثى قبل
ادراكهما يكونان كذا وكذا وبعد ادراكهما كذا وكذا وربما ذكر موضع الادراك لفظ البلوغ وامثاله من الالفاظ ومن ملاحظة المجموع
يظهر ظهورا تاما ان البلوغ والادراك حد واحد فلاحظ الاخبار منها مذكورة في تزويج الولي اباها ومنها في غيره مثل تزويج
البكر البالغة نفسها وغيره من كتاب النكاح والوصية وغيرهما فلاحظ وتامل   انه خلاف ما ابتناه من الاخبار والاصول
وغيرهما   ان ما ورد من ان الوصية والعتق ونحوهما تصح من ذي العشر لا يظهر منه ان البلوغ يتحقق به على قياس ما مر انه اذا
بلغ ست سنين يؤخذ بالصلوة فيلزم على ما ذكره كون الست ايضا بلوغا وفيه ما فيه بل في غاية الظهور في كثير من المواضع انه
غير بالغ وصبي جزما الا انه يصح ما ذكر منه وجمع من الفقهاء افتوا بصحتها من غير البالغ ومن الصبي مصرحين بذلك كما هو مضمون
الاخبار واما ما دل على ان الصوم لا يجب عليها قبل اكمالها الثلث عشرة سنة فهو ضعيف شاذ فلا يكون حجة قطعا فكيف يمكن
ان يؤخذ به في مقابل الادلة الكثيرة الواضحة المفتى بها عند الفقهاء سيما وان يغلب عليها وتاول تلك بحسبه وعلى تقدير الصحة
والحجية لعله محمول على من لا يستطيع قبل اكمال الثلث عشرة سنة بانها تكون من اهل البلاد الحارة الشديدة الحرارة ويكون الصوم في ايام
القيظ وطول النهار ولم يكن لها بنية قوية وقيل بعدم عقلها وحصول الانبات او الاحتلام للغلام لان هذا الخبر يدل على ان
الغلام ايضا مثل الجارية يجب الصوم عليه اذا بلغ ثلث عشرة سنة فتم وبالجملة الاخبار الدالة على ان الانثى بعد تسع سنين يكون
بالغة مطلقا وصلت حد التواتر منها تزويج عايشة والدخول بها ولم ينقل احد من العلماء التامل في ذلك وفي كونه اجماعيا
عندنا وان نقل الخلاف في الذكور بان شاذا قال بالثلث عشرة سنة فيه قيل وهو الظاهر من يب وحيث ذكر فيها رواية عمار وهي
الرواية المذكورة ثم نقل بعد ما دل على وجوب الصلوة عليه لست وسبع وقال الوجه حمله على الاستحباب والاول على الوجوب لئلا
تتناقض الاخبار انتهى اقول ما نسب اليه لم نجده الا في الاستبصار ومع ذلك الظاهر انه منه لمجرد الجمع ورفع التناقض لا انه مذهبه كون
البلوغ بثلث عشرة في الانثى والذكر كيف ولم ينسب هذا القول الى احد اصلا وسلم منه القائل ايضا انه لم يقع خلاف في الانثى فكون

بلوغها التسع بحسب السن وانما اشار الى وقوع الخلاف الشاذ فى الذكور خاصة وايضا الشيخ ره ما اختار هذا فى كتاب من كتب فتاويه
بل ذكر فى الكل خلافه ولم يشر فى كتابه الخلاف اليه ولم ينسب الى احد فعلى تقدير ان يكون ما قاله مذهبه فى وقت فلا شك فى رجوعه عنه
وذلك ليس الا لانه ظهر عليه خطاؤه فلذا تركه فى جميع فتاويه فاذا ظهر عليه انه خطا الى ان تركه بالمرة ولم يشر الى كونه قولا لاحد
لاحد فى وقت من الاوقات فاذا لم يبق اعتداد به لنفس الشيخ ره اصلا ورأسا فاى اعتداد يبقى لنا به هذا مع انه ره صرح فى بيان
الوجوب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب وضرب على تركه العتاب فلم يظهر انه قال به فى وقت من الاوقات بل قال بعض
المحققين ان مذهب الشيخ ره من كتابيه وان غرضه منهما الجمع بين الاخبار خاصة والظ ان مراده عدم الظهور من مجرد الذكر
والقول وان كان ان يظهر فى بعض المقامات بمعونة القرينة ولذا ترى المحققين الى لا ينسبون الى الشيخ ره ما ذكره فيهما فى الاكثر
وربما ينسبون اليه فى كثير من المقامات ومما ذكرنا ظهر ان هذا الخبر وما وافقه مما ظهر منه بلوغ الذكر بما انقص من خمس عشرة سنة بحسب
السن ليس بحجة ولا اعتداد به بل يحمل على التقية او على توهم الراوي او على ان المراد شدة تأكد التكليفات وانه من باب الاحتياط
فى الدين لا انه اذا بلغ هذا السن بلغ وقتا يمكن ان يحتلم فيه او يشعر وينبت فربما لا يتفطن بالاحتلام بسبب كثرة رطوبات
دماغه وعدم وقوفه واطلاعه وعدم معرفته بالاحتلام كما نشاهد ان بعض الاطفال الذين فوق الاحتلام كيف هو الى هذه
مدة وكذا ربما لا يتفطنون بخشونة شعر عانتهم الحادثة او انه يجري عليه الحدود بمقدار بحسب مقدار سنه لا تامة كما
يشير اليه لفظ التامة فيما هو مستند الفقهاء والخلو عن هذه اللفظة فى غيره مع التصريح بانه يجري عليه الحدود بحسب مقدار
سنه قبل البلوغ كما فى مستند الفقهاء على ان الحديث ما لم يكن صحيحا او منجبرا بما يجبر ضعفه لم يكن حجة اصلا فكيف يعارض
به ادلة الفقهاء فان قلت هذا الخبر موثق وفى الصحيح عن الوشا عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا بلغ اشده ثلث
عشرة سنة ودخل فى الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتب عليه السيئات وجاز له كل شيء
الا ان يكون سفيها او ضعيفا ورواه الصدوق ره فى الموثق عنه عن الصادق ع هكذا اذا بلغ الغلام ثلث عشرة كتبت له الحسنة وكتبت
عليه السيئة وعوقب به فاذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك وذلك انها تحيض لتسع سنين ورواه الشيخ ره ايضا فى الموثق عنه
هكذا قال سالم يعني الصادق ع ابي وانا حاضر عن قول الله عز وجل حتى اذا بلغ اشده قال الاحتلام فقال يحتلم فى ست عشرة سنة وسبع
عشرة سنة ونحوها فقال لا اذا اتت عليه ثلث عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيها
او ضعيفا فهذه الروايات وان كان اصلها واحدا من عبد الله بن سنان لا تامل فى وثاقته وجلالته الا انها رويت عنه بطرق
موثق او حسن وهي حجة عند من يقول بحجيتها بل العمل المشهور كذلك ويؤيدها ما روي فى الضعيف عن الثمالي عن الباقر ع يجري
الاحكام على الصبيان فى ثلث عشرة سنة او اربع عشرة وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه والجمع المحلى باللام ظاهر فى العموم قلت
اجراء جميع الاحكام فى ثلث عشرة سنة او فى اربع عشرة سنة باطل قطعا لعدم التعيين لمكان كلمة او الدالة على التردد فتعين ان يكون المراد
ما ذكرناه سابقا هذا الكلام فى صحيحة معاوية وموثقة عمار فتسميها ادعا يخص الاحتلام خوفا من اجراء الاحكام وهو امر لا يطلع عليه الا

الانام فربما يترتب على ترك اجراء الاحكام بالمرة المفاسد والفتن والحسن والموثق عند من يقول بحجيتهما يشترط ان لا يكونا شاذين بل
الصحيح الشاذ ليس بحجة فضلا عنهما وقد ظهر لك الشذوذ وسلمنا عدم الشذوذ ومع ذلك لا يعارضان الصحيح والمنجبر بعمل الاصحاب
البتة بل الصحيح لا يعارض المنجبر المذكور كما هو المعروف المشهور من فقهائنا المتقدمين والمتاخرين وحققناه واثبتناه فى ملحقات
الفوائد فما ظنك بغير الصحيح سيما مع انضمام المنجبر بالصحيح الذي عرفت وخصوصا مع اعتضادهما بالاصول الاصلية الثابتة
مثل ان الظ من الكتاب وغيره واحد من الاخبار ان البلوغ منحصر فى الحلم خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي وظهر لك ظاهر الكتاب
وبعض الاخبار مثل رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ومثل اذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات وغيرها مثل ما ورد منه من انه على
الصبي المسلم اذا احتلم الى غير ذلك مما يؤيد ايضا ان احاديث الباقر ع ابعد عن التقية ولم تكن هذه المرتبة للحق بالعقل والنقل
اما الثاني فلما ورد من ان الباقر كان يفتي اصحابه بمر الحق وما كان يتقي الا ولد فلان بني امية لعدم كانوا مشغولين بمحاربة
بني العباس وكذا بتبعتهم ومن هذا حصل له الفرصة فى اظهار الحق وكان الامر فى اوائل زمان الصادق ع ايضا كذلك وبعد استقلال
بني العباس عاد الامر كما كان وايضا الباقر ع بسبب صحبة جابر ابن عبد الله كان العامة يزعمون انه كان ياخذ من جابر وايضا رسول الله
ص بلغ اليه السلام ولقبه بالباقر ولانه يبقر علم الدين بقرا وكان جابر يجاهر بهذا على رؤوس الاشهاد وايضا فى زمانه ع
لم يظهر بعد مذهب الشيعة والعامة كانوا فى غاية الاختلاف فلم يظهر بعد التعصبات والمعاندات بين الشيعة واهل السنة
بل لعله لم يؤسس بعد مذهب اهل السنة لا يقال رواية الثمالي ايضا عن الباقر ع لانا نقول مع شدة ضعفها وكثرة ما يمنع على العمل
بها قد عرفت حال دلالتها وايضا معلوم ان التقية انما تكون من المذهب المتداول فى ذلك الزمان كما حققناه فى محله ومذهب الشافعي
لم يكن فى زمان الباقر ع ولا فى زمان الصادق ع بل كان فى اواخر زمان الكاظم ع ومع ذلك ما اشتهر رأيه هذا مع ان الشافعي وفروع
فروع الشيعة لا ما قل وايضا قد عرفت ان الخمس عشرة سنة شعار الشيعة والمعصوم ع امرنا بالاخذ بالمشتهر بين اصحابنا
الى غير ذلك من المؤيدات والاحتياط واضح والحمد لله **باب الحيض قوله** الحيض دم الخ لا شبهة فى انه دم طبيعي خلقه الله تعالى
تم لاجل تكون الولد وبقاء النوع كالمني فان تكونه من هذا الدم ايضا لان ما زاد من قدر المني فهو من الحيض وغذاؤه ايضا
الى الفطام لان اللبن ايضا من الحيض فهو من جملة موضوعات الاحكام التي ليست بتوقيفية كالمني والبول والغائط و
العرب كانوا قبل الشرع وبعده يسمونه بالحيض والطمث والقرء وكذا العجم يسمونه باسم اخر والكل يعرفونه واول حدوثه
فى النساء مذكور فى بعض الاخبار وكذا علة حدوثه فى كل شهر وكلام السابقة ايضا كانوا يعرفونه وكانوا يجعلون له احكاما منهم
من كان يهاجر الحائض هجرة تامة ومنهم من كان يباشرهن بلا تفاوت بين حال الحيض وغيره بل ربما كان حال الحيض ازيد
الى غير ذلك من الاحكام المعروفة الوارد كثير منها فى اخبارنا فكان الشارع اذا قال لا تقربوهن فى الحيض ويحرم على الحائض
الصوم والصلوة ودخول المسجدين والمكث فى سائر المساجد وامثال ذلك كانوا يعرفون الحائض بلا تامل وهما كانوا
يسالون الحيض ما هو من حيث كالمني والجنب ثم ربما كان يحصل لهم اشتباه بين الحيض والاستحاضة وهو الدم الفاسد الغير الطبيعي

الحاصل من آفة في الباطن الخارج عن العرق العاذل لا فة فيه فاعتبر الشارع للتميز بينهما الصفات الغالبة في الحيض والصفات الغالبة
في الاستحاضة فان الحيض في الغالب اسود غليظ يخرج بحرقة بضم الحاء وهو اللذع الحاصل في المخرج بسبب دفعه وحرارته
لان من صفاته انه يخرج بدفع كما ان من صفات الاستحاضة في الغالب انه يخرج بفتور ولانه اصفر وبارد وربما علم من صفات الحيض الغالبة
كونه عبيطا اي طريا كما هو حال الدماء الطبيعية بخلاف الدماء الفاسدة فانها ليست بعبيطة ولما كان الغلبة مورث الظهور
والمظنة اعتبرها الشارع كما انه اعتبر كثيرا من الظواهر والظنون مثل كون الشيء في يد شخص امارة ملكه حتى يثبت خلافه والظن كالظهور
في اعداد ركعات الصلوة وافعالها الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ولهذا لما قال المعصوم ع الصفات المذكورة قالت السامعة
لو كان امرأة ما زاد على هذا وقالت الاخرى في الاخرى بعد ما سمعتا ليت كان امرأة مرة وفيها ايضا ان دم الحيض ليس به
خفاء الى غير ذلك مثل ما في مرسلة يونس ان دم الحيض اسود يعرف وله وقع الاشتباه بين الحيض والعذرة دون الاستحاضة
لم تنفع تلك الصفات للتميز لانها تنفع اذا كان العذرة في الغالب لم تكن كذلك بل ويكون في الاكثر على خلافها والظاهر انه ليس كذلك
فاحتاج التميز الى مميز اخر وهو التطوق في العذرة والاستنقاع في الحيض كما ورد في الاخبار وشهد عليه الاعتبار واذا وقع
الاشتباه بين الحيض والقرحة خاصة فنفع تلك الصفات ايضا مبني على كون القرحة في الغالب لم تكن كذلك بل ويكون في
الاكثر على خلافها ولم يظهر ذلك بل ربما كان الظاهر خلافه فلذا ورد في الخبر التميز بالخروج من الايمن والايسر بانه ان خرج من
الايسر فهو حيض لانه كان واقعا كذلك في الغالب وان خرج من الايمن فهو قرحة لما ذكر وان احتمل كون القرحة في
الايسر تغليبا لجانب الحيض الى غير ذلك كما ستعرف ومما ذكر ظهر ان ما فعله الفقهاء احسن حيث قالوا الحيض في الاغلب
كذا وكذا والاستحاضة في الاغلب كذا وكذا وحال الحيض والاستحاضة حال المني بانه ان علم انه حيض فلا اشكال وان علم
انه استحاضة فلا اشكال ايضا وان اشتبها اعتبر الصفات الغالبة وهكذا قالوا في التميز بين العذرة والقرحة لكن جعلوا
المميز كما اشرنا الا ان يجعل قول المص غالبا قيدا للكل لكنه خلاف الظاهر لانه اسقط اعتبار الصفات في ذات العادة
خاصة فتم فلنذكر ما ورد في المميزات روى معاوية بن عمار في الصحيح عن الص ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان
من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد ودم الحيض حار وفي الصحيح ايضا عن اسحق بن جرير عنه وهو طويل في اخره دم
الحيض ليس فيه خفاء دم الحيض حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد وفي الحسن بابراهيم بن هاشم
عن حفص بن البختري عنه ايضا ان امرأة سالته عن امرأة تستمر بها الدم فلا تدري حيض هو ام غيره فقال لها ان دم الحيض
حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فقال اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة
قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وفي مرسلة يونس الطويلة ان دم الحيض اسود يعرف
وورد في الحامل التي ترى الدم انه ان كان احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر صلت وفي اخرى ان كان عبيطا فلا
تصلي وان كان صفرة صلت ولا تتوهم التعارض بين هذه الاخبار لان الصفات المذكورة فيها مثلا نعتة غالبا وقد

عرفت

عرفت ان منشأ اعتبارها الغلبة وقد عرفت ان اعتبارها بالقياس الى ما يكون في الغالب بصفة اخرى ولذا في بعض الاخبار اكتفى بالحمرة
لان الاستحاضة اصفر غالبا فكما يكون الامر ليس باستحاضة فكذلك الاحمر ومن هنا ان هذه الصفات لا منافاة من الاستحاضة وعرفت
وجهه ويظهر ذلك من ملاحظة الاخبار ايضا فانهم في تميز الحيض عن العذرة والقرحة اعتبروا امورا اخر وما اعتبروا هذه الصفات
اصلا وعرفت وجه هذا لان التميز بها عنها فرع ان لا يكونا بصفة من هذه الصفات والا فكيف يتاتى التميز وعرفت انهم ع قالوا
الحيض ليس به خفاء ولانه اسود يعرف الى غير ذلك فما قاله في المدارك وتبعه غيره من ان كل ما يكون بالصفات حيض الا فيما ثبت خلافه
فكلما يكون بها ليس بحيض الا فيما ثبت خلافه محل نظر لانه محض بالقياس الى ما لا يكون في الغالب بها وكذا الحال في الاستحاضة وعرفت
ان اعتبارها انما هو في مقام الاشكال كصفات المني واما ما ورد في تميز الحيض عن العذرة فهو صحيح زياد بن سوقة عن
الص ع في رجل افتض امرأته او امته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يومها كيف تصنع في الصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة
مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي وان خرج الكرسف منغمسا فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام
الحيض وصحيح خلف بن حماد عن الكاظم ع تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من
العذرة وان كان مستنقعا فيها فهو من الحيض ويدل عليه ايضا العقل وربما استشكل في صورة الاستنقاع لعدم اختصاص الحيض
به اقول اذا كان الاشكال واقعا بين الحيض والعذرة خاصة كما هو الغالب في احوال النساء فلا اشكال واما اذا احتمل غير الحيض ايضا
ففيه ان غير الحيض منحصر في القرحة والاستحاضة بحسب الظاهر اذ لا دم سوى الامور المذكورة ظاهرا مضافا الى اصالة العدم ويجيء
حال القرحة ومضى حال الاستحاضة وهذان الدمان لا اصل عدمهما الا انه فرع عيب واقعة كما عرفت وستعرف مع ذلك نقول على القول
بان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض فلا اشكال ايضا وهذان الصحيحان من جملة ما يدل على ذلك ويجيء الكلام فيه مع ان
كونه حيضا انما هو بالصفات الغالبة فيه واحتمال الاستحاضة انما هو من الصفات الغالبة فيها وهما لا يجتمعان فيظهر ان هذا الدم دم
فيها وهما لا يجتمعان بظهر ان دم يصلح للحيضية والقرحة لاجتماع صفات وعدم اباء القرحة عنها فتدبر وما ورد في تميز الحيض
عن القرحة ما رواه الكافي والشيخ ووافقهما الصدوق ره عن ابان عن الص فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من الحيض
او من القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايسر فهو من الحيض
وان خرج من الايمن فهو من القرحة لكن ما في نسخ الكافي ان خرج من الايمن فهو من الحيض وان خرج من الايسر فمن القرحة والاقرب ظاهرا
ترجيح الاول للشهرة بين الاصحاب الا قليل منهم فانهم افتوا كذلك حتى ان المحقق نسب ما في الكافي الى الوهم من النساخ ولموافقة الصدوق
ره مع الشيخ وكذا المفيد والموافقة مع الفقه الرضوي وكان الشيخ في جميع كتب فتاويه افتى موافقا للمشهور وكان المعروف في النساء
المشهور بينهن ان الامر كذلك فاستعلم منهن ومما يؤيده ايضا ان ابن طاوس لم ينقل عنه مخالفة المشهور مع انه قيل ظاهر كلام ابن
طاوس ان نسخ التهذيب القديمة كلها موافقة للكافي فمن هذا نسخ البعض مضافا الى ما قيل من ان المحقق الشهيد ره في الذكرى والدروس
افتى به وذكر انه وجد الرواية في كثير من نسخ التهذيب كما في الكافي وفيها انه لو كان كذلك فكيف افتى الشيخ في كتب فتاويه بخلافه مع قطع

النظر عما ذكرنا مما عرفت مضافا الى انه كيف اتفق جميع نسخ التهذيب على خلاف ما ذكرنا على العقد الذي وجدناه وكذا سائر ما يرنا مع انها
كيف امكنها الاطلاع على جميع نسخ يب مع انتشارها في الاقطار والامصار وكذا ما ذكره المحشون للتهذيب فانهم ما نقلوا النسخ الاخرى
مع ان ديدنهم نقلها ولو كانت على سبيل الندرة واعترض بعض المحققين باتفاق نسخ يب على ما وجدنا ويؤيد ما ذكرنا ان الشهيد في البيان
افتى موافقا للمشهور والبيان متأخر فيظهر انه ظهر عليه خطأ ما قال سابقا ولذا رجع وربما قيل بان الكافي اضبط سيما وافقه ابن
جنيد وفيه انه وان كان كذلك بالنسبة الى خصوص كلام الشيخ الا انه بالقياس الى ضم الصدوق والمفيد ره وغيرهما من الفقهاء وغير
ذلك مما ذكرنا ظهر ان في المقام ضبط الشيخ ره احسن موافقا لكثير من المقامات على ما اظن وفي المدارك ان الاجود اطراح هذه الرواية
كما ذكره في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين والاولى الرجوع
الى الاصل او اعتبار الاوصاف انتهى وللفقه يرد ايضا وفيه ان حكاية الاضطراب قد عرفت حاله ولذا لا يضر بحال الترجيح كما هو
الحال في جل المقامات الفقهية واما الضعف فهو منجبر بالشهرة بين القدماء والمتأخرين رواية وفتوى لو لم نقل بالاجماع وحققنا
في الفوائد وغيره ان مثله حجة بل هو راجح على الصحيح غير المنجبر مضافا الى ان الكليني والصدوق ره قد افتيا ولكنا بينا ما قالا واما مخالفة ا
لاعتبار فقد اشرنا الى فسادها ولذا لا مخالفة بعد القول بان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض والمراد بعد العجز عن استعلام الحال
بالامارات والمحقق ادعى على ذلك الاجماع وهذه الرواية تدل على ذلك مضافا الى الصحيحتين السابقتين وغيرهما من الاخبار وغيرهما
مما ستعرف مع ان خلقة النساء وارحامهن ربما يكون بحيث لو استلقين على ظهورهن ورفعن ارجلهن يقع الرحم على الجانب بحيث
لو كان فيه قرحة لخرج دمها من جانب الاخر فتدبر ثم اعلم ان الظاهر من بعض الفقهاء والصريح من غيره ان اعتبار الجانب ليس مثل الصفات
لانها معتبرة حال الاشتباه والاشكال خاصة كما عرفت واعتبار الجانب لا مطلقا كما هو الحال في الصفات وما دل عليها اكثر واظهر واشهر
فكون الحيض كذلك مطلقا ومع ذلك الظاهر ان المراد الغلبة وانها تكفي الا ان يقال هذا لم يظهر خلاف الظاهر ويمكن ان يقال
مدار المسلمين بل وغيرهم ايضا في الاعصار والامصار على عدم الاقتصار في الجانب وكذا المسلمات والكافرات وعدم الامتحان في كل
حيض حيض حين بنائهم على انه ان ضح فهو والا فلا لانه من البديهيات انه لم يكن امرهم وامرهن الاقتصار والامتحان والقطع حاصل
بانه في زمان الرسول صلعم والائمة عم لم يكن امرهن على الاقتصار والامتحان وكانوا يفتون بل الاخبار المتواترة ايضا ظاهرة في ذلك
منها ما مر في المميزات واعتبارها ومر ويجيئ الاجماع والادلة على ان ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض على وجه يظهر منه عدم الامتحان
ثم الاقتصار فلاحظ وقول المصنف ره تفاد كل شهر غالبا لما يظهر من تضاعيف الاخبار مضافا الى الاعتبار قوله الاجماع والصحاح الخ
لا شبهة في كون الاحكام الثلاثة اجماعية عند الشيعة وممن نقل الاجماع عليها الصدوق ره في اماليه حيث جعلها من دين الامامية الذي
يجب الاقرار بها واما الصحاح فصحيحة يعقوب بن يقطين عن الكاظم عم ان ادنى الحيض ثلاثة واقصاه عشرة وصحيحة صفوان عنه عم ايضا بذلك
المضمون وكالصحيحة عن ابن عمار ايضا كذلك وحسنة البزنطي ايضا كذلك فما في صحيحة ابن سنان عن الصادق عم من ان اكثر ما يكون الحيض ثمان
محمول على الكثرية التحقق كما يشير اليه قوله عم اكثر ما يكون ويمكن الحمل على التقية واما اقل الطهر فربما استدل عليه بحسنة ابن مسلم عن الباقر عم اذا

رات

رات المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة والدلالة لا تخلو عن مناقشة نعم يدل عليه
صحيحة اخرى عنه عم قال لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم وموثقة يونس عن الصادق عم في
الطهر عشرة ايام الحديث وهل يشترط التوالي في اقل ما يتحقق به الحيض ام يكفي كونها في جملة عشرة المشهور الاول وقال الشيخ في
النهاية اذا رأت يوما او يومين ثم رأت قبل انقضاء العشرة ما يتم به ثلاثة فهو حيض وعبارته على ما وجدنا ظاهرة في ان المجموع
من الدم والنقاء المتخلل بينها الى دعاوى لا اجماع على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فما في بعض الحواشي من ان النقاء المتخلل طهر
على هذا القول لا فيما فيه ويمكن ان يكون عبارة ابن البراج كما ذكره في الروض لانه ايضا قائل بعدم اشتراط التوالي ولعل عبارته ويدل على المشهور
ما في رواية الفقه الرضوي وان رأت يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة ايام متواليات والشهرة جبرت ضعف السند
مع ان الظاهر من الصدوق ره والمفيد انهما في غاية مرتبة من الاعتماد على الفقه الرضوي حتى ان فتاوى الصدوق كلما عين عبارة الفقه
الرضوي نقل العبارة بعينها كما لا يخفى على المطلع ادعى ذلك جدي المجلسي ره واستدل على ذلك بما ورد في الصحاح من ان ادنى الحيض
ثلاثة بان المتبادر منها التوالي وفيه ان احدا لم يقل بالتفرقة في الحيض مطلقا بل كل الفقهاء مجمعون على التوالي في ايام الحيض بل الحال عندهم
عدم التوالي لان اقل الطهر عندهم عشرة متوالية مطلقا فاي فائدة في دعوى التبادر اذ الاستحالة اشد من التبادر نعم لو كان الشيخ ره
قائلا بان النقاء المتخلل بين ايام الدم الثلاثة طهر صح الاستدلال لكن لم يظهر بعد مع انه على هذا يكون الاحتجاج بما دل على كون اقل الطهر
عشرة من الاجماع والاخبار كما لا يخفى لا يقال المتبادر من لفظ الحيض هو الدم لانا نقول لا شك في ان اقل الحيض ثلاثة ايام متوالية من الدم
ولا يمكن غيره وغيره داخل في غير الاقل بلا شبهة والحاصل ان المشهور يشترطون في تحقق الحيض ان يكون الدم في اقل الحيض ثلاثة ايام
متوالية ان لم يكن اقل الحيض وان كان اكثر فتوالي جميعه وهو الثلاثة الايام والشيخ لا يشترط التوالي الا في اقل الحيض اما في شرط غيره
فاشترط مكانه هذا الشرط كون الدم في ثلاثة ايام في ضمن العشرة نعم لو كان كلام الشيخ ره كما نسب اليه في الروض لكان ما انه في ضمن
العشرة داخلا في الاقل ايضا وقد عرفت فساده لان النقاء المتخلل لا يمكن ان يصير طهرا لانحصار اقل الطهر في العشرة عند جميع فقهائنا
كما عرفت فساده لان النقاء واعترض عليه المستند ايضا واستدل ايضا بان الصلاة ثابتة في الذمة بيقين فلا يسقط التكليف الا
مع تيقن السبب وفيه ان دعوى اليقين في موضع النزاع من اين فان كان المراد استصحاب ما ثبت بعنوان اليقين الى موضع الشك و
النزاع ففيه انه انما يتم اذا مضى من الوقت مقدار اربع ركعات طاهرة ولم تصل فرأت الدم واما اذا رأت الدم قبل الوقت او قبل مضي
ذلك فعدم اشتغال ذمتها يقيني مستصحب فالاستصحاب يعارض الاستصحاب بل المعارض اكثر واكثر واستصحاب [illegible] مع
ان ذات العادة بمجرد رؤية الدم يجب عليها ترك العبادة والبناء على الحيضة وكذا المبتدئة بالمعنى الاعم عند المشهور وهذا مستصحب
حتى يثبت خلافه مع ان كون ذات العادة كذلك يكفي وان كان المراد عموم ما دل على وجوب الصلاة عليها ففيه ان دعوى اليقين لا وجه
له مع كون العمومات مخصصة بالحائض ولا ندري ان هذه المرأة داخلة في العمومات او في الخصوصات فكما كان على غير الحائض
ان تصلي يكون عليها ان لا تصلي فان قلت ثبت من العمومات اشتغال ذمة هذه المرأة فهو مستصحب حتى يثبت خلافه قلت ما ذكرت

ما ذكرت لان النسخ لا التخصيص فان الاول رفع ما ثبت والثاني دفع ثبوت حكم العام في الخاص ومنعه فان التخصيص دفع لا انه رفع فالاصل
عدم تعلق حكم العام بها الا ان يريدوا ان الخارج عن العموم اقل من الباقي ولذا دار الامر بين ان يكون من الاكثر او من الاقل فالظن
يلحقه بالاغلب وفيه انه على تقدير ان يكون حجة فظن ضعيف اين هذا من اليقين فتامل جدا احتج الشيخ ره وابن البراج من انه ما يجيء
ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض والاخبار الدالة على اعتبار المميزات اذا كان الدم مع مميز منها والاخبار الدالة على اعتبار العادة
ويجيء هذا ايضا اذا كان الدم في ايام العادة ورواية يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع ان ادنى الطهر عشرة ايام لان المرأة اول
ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة ايام ثم يرتفع حيضها ولا
يكون اقل من ثلثة فاذا رات المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلاثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم
بعدما راته يوما او يومين حتى يتم لها ثلاثة ايام فذلك الذي راته في اول الامر مع هذا الذي رأته في العشرة فهو من الحيض هو
ادنى الحيض وان مر بها من يوم رات الدم يوما او يومين عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان لم يكن من الحيض انما كان من
علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة في تلك اليومين لانها لم تكن حائضا فعليها ان تقضي ما تركت
وان تم لها ثلاثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام الحديث ويمكن ان يجعل يكون قوله ع فهو
من الحيض وقوله ع بعد هذا الحكم بلا فصل ولا يكون الطهر اقل من عشرة وكذا ما قال في صدر الرواية ادنى الطهر عشرة شواهد
على ان المجموع حيض كما نقلنا عن الشيخ لا خصوص ايام الدم كما قال في الروض ولعله ره فهم منها ان خصوص ايام الدم حيض ولي
الشيخ ره استدل بها فنسب اليه ما نسب ومنشا توهمه هو قوله ص وهو ادنى الحيض وفيه ان المراد لعله ادنى ما يتحقق كونه حيضا
لا ان هذا الحيض اقل الحيض لان الاقل غير منحصر فيه هذا مضافا الى ما ذكرناه ومما يظهر من السياق ويعين به ايضا التعبير بلفظ
الادنى بعد قوله فهو من الحيض فتامل جدا واستدل له ايضا بحسنة ابن مسلم عن الباقر ع اذا رات المرأة الدم عشرة فهو من الحيضة
الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ويمكن ان يتايد باصالة عدم العلة والافة ويمكن الجواب عن غير الروايتين
بانه مر عن الفقه الرضوي المنجبر بالشهرة ما ثبت به عدم كونه حيضا ويؤيده ايضا ما مر من الحاق الظن بالاعم الاغلب وعن الرواية
الاولى بالضعف في السند وان كان قويا اذ ليس فيه الا ابراهيم بن هاشم وهو كالثقة واسماعيل ابن مراز وهو كالثقة ايضا
لقبول القميين روايات من روى عن يونس سوى محمد ابن عيسى ويونس ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فمرسلة قوية
لكن في بلوغ ذلك مرتبة الحجية تامل سيما مع ندرة القائل اذ الشيخ ره رجع في الجمل عما قال في النهاية على ما قيل في الحكاية ووافق المشهور
وهذا مما يضعفها كما لا يخفى لانه انحصر القائل في ابن البراج وايضا تتضمن ان ذات العادة اذا جاز دمها العشرة يكون ما زاد عن ايام
عادتها الى تمام العشرة حيضا وما بعده استحاضة وهو خلاف فتواهم كما سيجيء فالجواب عن الحسنة انه يجوز ان يكون المراد بعد تحقق
الحيضة الاولى كلما تراه يكون حيضا لا ان كلما تراه يكون حيضا ويكون الحيضة الاولى بل ظاهر الرواية هو الاول فتامل جدا هذا والمقام
لعله لم يصف من الاشكال بالمرة وان كان المشهور اقوى والاحتياط اولى واعلم انه اختلف الاصحاب في المراد من التوالي فقيل بالاكتفاء

برؤية

برؤية الدم في كل يوم من الايام فتحتاج هذا والمقام دقيق ما وهو الاظهر وعليه الاكثر لكن يشترط ان يكون رؤية معتد بها بحيث
يقال عرفا حيضها ثلاثة ايام عرفا حيضها ثلاثة ايام متوالية وقيل باتصال الدم في مجموع الثلاثة وقيل باعتبار حصوله في اول ا
الاول واخر الاخر وفي اي جزء كان من الوسط وهما بعيدان ثم اعلم ايضا ان ما تراه قبل بلوغها وبعد يأسها لا يكون حيضا وان كان مع المميزات
التي ذكرناها قوله ره فللاجماع العلماء كافة والاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن عن الصادق ع ثلث يتزوجن على كل حال وعد منها التي لم تحض ومثلها
لا تحيض قال وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين وفي رواية اخرى له عنه ع اذا كمل لها تسع سنين امكن حيضها ومر انه لا اشكال في
كون الحيض دليلا شرطا في كون الدم حيضا قوله ره فبالاجماع والاخبار ايضا بل الياس هو الياس من الحيض انما الاشكال في حد الياس فقيل
بلوغ خمسين سنة وقيل بلوغ ستين وقيل في القرشية ستين وفي غيرها خمسين والمفيد ومن تبعه الحقوا النبطية بالقرشية وفي ا
الذكرى ان المفيد ره ذكر ان النبطية من جهة الرواية انتهى واختلفوا في تعيينها حجة الاول صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع حد التي
يئست من الحيض خمسون ومرسلة البزنطي التي كالصحيحة بذلك المضمون ومن قال بالستين رواية اخرى عن عبد الرحمن ابن الحجاج عن الصادق ع
وهي معتبرة السند كما ستعرف ومنها ما قاله في الكافي وروي ستون سنة والعمومات الدالة على اعتبار المميزات والاجماع وغيره على ان ما يمكن
ان يكون حيضا فهو حيض ويؤيده استصحاب كونها من الحيض وحجة المفصل مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق ع قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة
لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش ومرسلته من قبيل المسانيد مقبولة عند الفقهاء مع انه ممن اجمعت العصابة وممن لا يروي
الا عن الثقة مضافا الى ان الصدوق ره افتى بها والكليني ايضا رواها ويظهر منه انه افتى بها لانه قال بعدها وروي ستون و
والدلالة ايضا لا قصور فيها لعدم قول من الشيعة بل المسلمين بغير الستين بعد الخمسين ويظهر ذلك من الخبر فتخصيص
الخبر اذ لم يرد خبر في غيره والمجمل يحمل على المبين نصا واعتبارا واجماعا بل لا شبهة في انه لا احتمال هنا غيره باتفاق الاصحاب ولا
يعارضها صحيحة عبد الرحمن وكالصحيحة لابن ابي نصر لان المطلق ينصرف الى الغالب ومعلوم ان الغالب غير القرشية ولنا اذا وقع الاشتباه
في نسب المرأة يكون الاصل عدم كونها قرشية ولا شك فيه لان الاصل هنا هو الراجح لا استصحاب العدم الاصلي وفي المدارك يعضد الاصل
المذكور استصحاب التكليف بالعبادة وفيه ما عرفت مضافا الى استصحاب كونها ممن تحيض لكن الظاهر انه لا تامل في ان كونها قرشية
لا بد من ثبوته حتى يجري عليها حكمها ولذا لا تعطى الخمس مثلا وكذا الحال في سائر الاحكام هذا مع انه مسلم ان المطلق يحمل على المقيد ومما
يعضد المرسلة بل ويعين العمل بها ايضا وجه جمع ظاهر منصوص من الشارع بين ما دل على الخمسين وما دل على الستين مع اعتبار الكل سندا
والمفصل من احاديثهم يحكم به على مطلقاتها بالنص منهم والوفاق فالجمع بينها بان المراد من الخمسين الافراد الغالبة بل عرفت انه لا يدل
على ازيد من ذلك والمراد من الستين التي مثلها لا تحيض اصلا كقبل التسع ويشهد على ذلك مضافا الى ما عرفت ان الرواية
هكذا عن عبد الرحمن ابن الحجاج قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض
الحديث انظر الى ما فيها من الشواهد وتفطن وسند هذه معتبر لانه حسن وموثق كالصحيح هذا مضافا الى ان راوي الخمسين ايضا عبد الرحمن
فتدبر ومما يعضد المرسلة ايضا انها هي المشهورة بين الاصحاب بحسب الفتوى ويؤيدها ايضا الحاق النبطية فتم والمستفاد من كلام ا

الجوهري وجماعة من اللغويين ان النبط قوم ينزلون البطائح بين الكوفة والبصرة ونقل الجوهري عن غيره واهل عمان عرب استنبطوا
او اهل البحرين نبط استعربوا واعلم ايضا ان المعروف بين الاصحاب ان ما تراه من الثلاثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا فهو
حيض تجانس او اختلف وادعى في المعتبر انه اجماعي وكذا العلامة ويدل على ذلك بعد الاجماع ما مر من الاخبار الدالة على تميز الحيض
من العذرة ومن القرحة بل وعلى تميزه من الاستحاضة ايضا لان كون الحيض اسود حارا طبيعيا عبيطا لا يقتضي ان يكون كل ما هو
اسود حار عبيط حيضا ويدل عليه ايضا التعليل الوارد عنهم ع في الحكم بان ما تراه قبل الحيض يكون حيضا بانه ربما يعجل الوقت كما
سيجيء لظهوره في ان احتمال التعجيل يكفي للحكم بكونه حيضا وكذا ورد عنهم ع في اخبار كثيرة ان ما تراه في حال الحمل حيض
معللين بان الحبلى ربما قذفت بالدم والعلة المنصوصة حجة كما حقق ومر في حسنة ابن مسلم ان ما رات الدم قبل العشرة
فهو من الحيضة الاولى وما رات بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ويدل ايضا الاخبار الدالة على انها بمجرد رؤية الدم تبنى
على كونه حيضا كما سيجيء ويدل عليه ايضا فهم اهل العرف اذ عرفت ان الحيض من موضوعات الاحكام والمتعارف ان المرأة التي
من شانها ان تحيض متى ما رات ما يمكن ان يكون حيضا تبني على كونه حيضا وعرفت ان الحيض دم طبيعي كالمني والبول وغيرها
مخلوقا لتكون الولد وحصول اللبن فربما يكون الولد ويحصل اللبن ولا يكون بالصفات فان كان خاليا عن الصفات
لا يبنون على انها من الحيض ولعلها ما حاضت فتم على انه ربما يحصل القطع من تتبع الاخبار بان المرأة متى رات دما قابلا
لكونه حيضا تبني على الحيضة فتتبع ومما ذكر ظهر فساد ما ذكره في المدارك من ان هذا الحكم مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته
في الذمة تعويلا على مجرد الامكان اذ عرفت ان التعويل على الاجماع المنقول والاخبار وكلاهما حجة كما عرفت مضافا الى ما عرفت
من التامل في معلومية الثبوت في الذمة مع انه في بحث نجاسة المني صرح بما افتى به الاصحاب وادعى عليه الاجماع حجة
لا مجال للتوقف فيه قوله ويسقط اعتبار الخ الحائض اما ذات العادة او المبتدئة او المضطربة وذات العادة هي التي
رات الدم مرتين متساويتين اي حيضتين متساويتين اما عددا ووقتا او عددا هو خاصة او وقتا كذلك والمبتدئة
هي التي ترى اول حيضها او رات اكثر الا انها لم تر حيضتين متساويتين او من حيث العدد خاصة او من جهة الوقت خاصة
فربما يصير ذات العادة من جهة والمبتدئة من جهة والمضطربة هي التي نسيت عادتها اما عددا او وقتا او كلاهما لك اما
ثبوت العادة بالمرتين فبالاجماع الشيعة ومرسلة يونس الطويلة المعتبرة عن الصادق ع حيث قال ع فان انقطع الدم لوقته من
الشهر الاول سواء حتى توالت عليها حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه الى
ان قال انما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل
القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة ايام قرئك ولكن قال ص لها الاقراء وادناه حيضتان وما زاد الحديث وموثقة سماعة
عنه ع اذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك عادتها والروايتان وان كانتا على العددية اعم من ان يكون وقتية ايضا ام لا لكن الاجماع
اما الثانية ظاهرة واما الاولى فكذلك بعد ملاحظة صدرها وذيلها ولا يشترط في استقرار العادة الوقتية والعددية معا استقرار

الطهر

الطهر كما قاله في الذكرى لعدم الدليل وسيجيء تمام الكلام فيه ثم لا يخفى ان العادة كما تتحقق من الاخذ والانقطاع كذا يتحقق من التميز
والصفات مع اتصال الدم وما ذكر في الصفات الروايتين من لفظ الشهرين والشهر الاول محمول على الغالب لان الوصف والقيد والشرط
اذا خرج مخرج الغالب فلا عبرة لها فما قال البعض من اعتبار الشهر في تحقق العادة فيه ما فيه واما انه يسقط اعتبار الصفة مع العادة
بان ما تراه في ايام عادتها حيض البتة وان لم يكن بالصفة فهو المشهور بين الاصحاب والشيخ ره في النهاية رجع الى التميز وقيل بالتخيير
ويدل على مذهب المشهور اخبار كثيرة دالة على اعتبار العادة مطلقا مثل صحيحة الحسين الصحاف فلتمسك عن الصلوة عدة ايامها وصحيحة
محمد ابن عمرو بن سعيد تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر وصحيحة زرارة النفساء تقعد قدر حيضها الى ان قال قلت فالحائض
قال مثل ذلك سواء الحديث بل الاخبار في ذلك كادت ان تبلغ حد التواتر ويدل على ذلك ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر
طهر ويدل على ذلك صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رات في غير ايامها توضات
وصلت وفي مرسلة يونس الطويلة المعتبرة عن الصادق ع ان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت
حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت
الايام وعددها احتاجت الى النظر الى اقبال الدم وادباره ومرسلة يونس عن الصادق ع والباقر ع كلما رات المرأة في ايام حيضها
من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رات بعد ايامها فليس من الحيض وعن اسماعيل الجعفي عنه ع اذا رات الصفرة قبل
انقضاء ايام عادتها لم تصل وان كانت صفرة بعد ايامها صلت ويؤيده ما اشرنا اليه في تعريف الحيض وحجة من قال بالتميز
وتقديمه على العادة الاخبار الدالة على الصفات وحجة من قال بالتخيير الجمع بينها وبين ما ذكرناه وضعفه ظاهر بالتامل فيما
ذكرناه من الاخبار سيما مرسلة يونس المعتبرة وما شاكلها في الدلالة على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض فانها صريحة
وغيرها ظاهرة غاية الظهور مضافا الى غاية الكثرة وغاية الشهرة حتى ان الشيخ ره رجع عما في النهاية لما ظهر له من فساده
فانه كان هو يرجع عنه فاي اعتبار بقي لغيره حتى يعتمد عليه ويعتد به في مقام نقل الاقوال ثم لا يخفى ان هذا النزاع انما هو في
صورة تجاوز الدم عن العشرة وان لم يتجاوز عنها فالذي صرح به غير واحد من المتاخرين انه يجمع بينهما ويجعل المجموع حيضا
عند جميع الفقهاء كما سيذكره المصنف بقوله ولو قيل بكون كل واحد حيضا لها عادة لعموم الادلة وفيه ان مقتضى ما ذكرنا وما لم نذكره
من امثال ما ذكرناه كون العادة خاصة حيضها فلاحظ قوله تستظهر الخ الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا
او طهرا بترك العبادة بعد العادة يوما او اكثر ثم الغسل بعده فلا يكون استظهار الا في رؤية الدم بعد ايام العادة وقبل انقضاء
العشرة التي تكون العادة من جملتها وما نقل ابن ادريس من وجود قول بالاستظهار وان لم تر الدم ضعيف واتفق الاصحاب على
ثبوت الاستظهار لذات العادة وهل هو على سبيل الوجوب او الاستحباب او الاباحة فيه اقوال الاول للشيخ في النهاية والجمل والمرتضى
في المصباح والثاني الى المشهور والثالث الى المعتبر واختاره بعض المتاخرين حجة الاول الاوامر الواردة في الاستظهار مثل صحيحة
البزنطي عن الرضا ع الحائض تستظهر بيوم او يومين او ثلثة وصحيحة محمد ابن عمرو ابن سعيد عنه ع الطامث تنتظر عدة ما كانت
تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وصحيحة زرارة النفساء تجلس قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع والا اغتسلت

والحائض مثل ذلك سواء وموثقة اسحاق بن جرير استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة ومعتبرة ابن المغيرة عمن اخبره عن الصادق عم اذا
كانت ايام المرأة عشرة ايام لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت وفي رواية لاخرى عنه عم ان كان قرؤها دون العشرة انتظرت العشرة وان
كان عشرا لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عنه عم تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام قال الشيخ معنى قوله عم
بعشرة الى عشرة لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض الى غير ذلك من الاخبار والجملة الخبرية في هذه الاخبار بمعنى الامر
وهو حقيقة في الوجوب وفيه ان هذه الاخبار معارضة باخبار كثيرة تدل على جعل مقدار العادة حيضا ثم تغتسل وتصلي مثل صحيحة
معاوية بن عمار عن الصادق عم المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورأت الدم اغتسلت للظهر و
العصر الحديث وصحيحة ابن سنان عنه عم لا بأس ان يأتيها بعلها متى شاء الا ايام قرئها وموثقة سماعة عنه عم المستحاضة تصوم شهر
رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة وهي ايضا كثيرة منها معتبرة يونس السابقة هذا مضافا الى ان
الواجب لا يقبل الدرجات ولا يتفاوت مراتبه فكيف يجب يكون بيوم وبيومين او ثلاثة او الى العشرة اذ المتبادر من لفظ الواجب انه ان ترك
يكون على تركه العقاب بخلاف لفظ ايضا وليس باولى من الحمل على الاستحباب سيما مع عدم الصراحة في الوجوب لا قوة الدلالة عليه خصوصا
بعد المعارضة بما ذكرنا ثم لا يخفى ان الظاهر من اخبار الاستظهار انه مطلوب شرعا لا انه مجرد رخصة ومحض اباحة ولذا فهم الكل كذلك
الا من شذ واما ما دل على الغسل بعد ايام العادة تغتسل وتصلي وامثال ذلك فلا يبعد نفيها على الحظر المتوهم او المذكور على ما حقق في
محله من ان الامر وامثاله في هذه المواضع لا يدل على الوجوب بل يدل على نفي الحظر لا ازيد فان كان صيغة افعل هكذا حاله فالجملة
الخبرية التي بمعناها بطريق اولى ولذا فهم المشهور كذلك فان الاوامر الواردة بالاستظهار نفي توهم الحظر فيه اذ لا وجه لتوهم
هذا التوهم ولا ظهور ان ما دل على عدم الاستظهار فانما هو بالنسبة الى الحرمة الدامية التي استمر دمها كما هو صريح بعض الاخبار وظاهر
بعضها وسيجيء تمام الكلام فتأمل جدا ومما ذكر ظهر ان المشهور ظاهر وان القول بالاباحة ايضا ليس بشيء واستدل له بانه لا
استحباب ترك العبادة لا وجه له والتزام وجوب العبادة او استحبابها على تقدير اختيار الغسل بعيد جدا وفيه ان العبادة المباحة
لا معنى لها بالبديهة الا ان يريد اباحة الاستظهار مرجوحية وفيه ان حمل الاوامر الكثيرة بالاستظهار مع ما في بعضها من التاكيد
مثل قوله ص فلتستظهر بثلاثة ايام وقوله ص فلتحتط بيوم او بيومين الى غير ذلك مما هو اشد من ذلك بل في بعض الاخبار يجب
ان تنتظر بعض نسائها ثم تستظهر وامثال ذلك على المرجوحية مما لا يجوز عند المنصف مع ان هذا الحمل اشد بعدا مما استبعده بمراتب
سيما مع ان الصلوة والصوم تفعلهما بقصد الوجوب عند الفقهاء وهو الظاهر من الاخبار مع ان هذا الصوم لا يقتضي بلا تامل وحمل
بعضهم حمل ما دل على الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة الحيض وما دل على العدم على ما اذا لم يكن كذلك وهو ايضا ليس بشيء
لما عرفت من ان الاستظهار طلب لظهور كون الدم حيضا او طهرا فلا وجه لاختصاصه بما اذا كان بصفة الحيض مع ان الصفات لتقتضي
كون الدم حيضا لا استحاضة وكان التردد والتخيير والاختلاف في قدر الاستظهار لا يلائم وجوبه وان ما دل على عدم الاستظهار
قرينة اخرى على عدم وجوبه مع ان ما دل على ثبوت الاستظهار مع غاية كثرته مطلقا وكذا ما دل على عدمه بل اكثره وكثيره ومع ذلك

كلها

كلها مطلقا ايضا ليس في شيء منها ولا في امر اشارة الى ما ذكر وصرح بعض الاخبار مثل موثقة سعيد بن يسار عن الصادق عم انها
اذا رأت بعد الطهر الشيء من الدم الرقيق تستظهر بيومين او ثلاثة ثم تصلي ثم اعلم انه على القول بعدم وجوب الاستظهار يلزم اشكال
معروف وهو استلزام كون العبادة مرجوحة او مباحة على ما عرفت وفي المدارك خصص الاشكال في صورة اختيارها فعل العبادة و
وانقضائها بالوجوب لجواز تركها الى البدل وقال الا ان نلتزم وجوب العبادة بمجرد الاغتسال وفيه ما فيه انتهى وقد عرفت عدم
اختصاص الاشكال بما ذكره واما رفعه بان نقول انها في الواقع اما طاهرة فيكون فرضها اتيان الصلوة مثلا او حائض ففرضها
تركها ولما كان امرها مترددا بين الامرين وخفي الشارع وخيرها في اختيار احد الحالين شاءت الى ان يظهر المظهر امرها فان
اختارت حالة الطهر وصلت وصامت ثم بعد هذا الاختيار لم انكشف انها طاهرة بمضي هذه الصلوة والصوم فلا يكون الصلوة والصوم
لغوا وفعلته فهي مخيرة في اختيارها وبعد الاختيار يكون ما فعلت عبادة مراعى الى وقت الانكشاف فلما كان اليوم اليوم الرابع الى الثلاثة
قريبا من العادة والغالب ان الحيض يتعدى العادة بهذا المقدار ويكون هذا مرجحا لكون الدم حيضا جعل الشارع الاولى بالنسبة اليها
اختيار حالة الحيض ثم بعد ذلك لما كان بعد كونه حيضا ويقرب كونه طهرا جعل الاولى ان تختار جانب الطهر الى ان يظهر بالكشف
امرها فبعد الاختيار والغسل يصير العبادة واجبة عليها وبعد اختيار الجلوس تكون عليها حراما ولا استبعاد بعد وجود الدليل
الحكم والمقتضي لكون الامر كذلك ووضوحه فاسد قطعا وسيجيء تمام الكلام مع ان البناء على التخيير في امثال المقام
للاستبعاد فيه كيف وهو واقع كثيرا مثل ما اذا قرء حكم خبران متعارضان بحيث لا يتأتى جمع ولا ترجيح معتبر شرعا فان العمل بايهما
شاء على ما صرح به الاخبار واختاره المحققون الاخبار ومثل ما اذا وجد مجتهدان متكافئان عند المقلدين فانهم مخيرون
في تقليد ايهما شاءا او يتحقق امارتان للقبلة متكافئتان وظهران القبلة موافقة لاحدهما البتة الى غير ذلك مما هو في غاية
الكثرة مع ان المقام مما ورد فيه نصان متعارضان فيحمل على ارادة التخيير واقعا جمعا او البناء عليه ظاهر للعجز عن الجمع والترجيح
المقبولين ومما ذكر ظهر وجه الاختلاف في قدر الاستظهار والترديد بين اليوم واليومين والثلاثة والى تمام العشرة كما ورد
في الاخبار والمحقق به الاخبار قال الصدوق ره والمفيد والشيخ في بيوم او بيومين وفي الجمل والمصباح المقتصد ان خرجت القطنة
ملوثة بالدم فهي حائض تصبر حتى تنقى وقال المرتضى في المصباح تستظهر عند استمرار الدم الى عشرة فان استمر عملت ما تعمله
المستحاضة وفي الذكرى جوز الاستظهار الى العشرة وفي البيان جوزه لمن ظن كونه حيضا وفي المدارك بيوم او يومين او ثلاثة
ومن مستند الكل اما من قال بيوم او يومين فقط او الثلاثة ايضا فمستنده صحيح واما من قال الى تمام العشرة فمعتبره وان ابا
الشيخ لا ينفي ما عداه سيما على القول بعدم وجوب الاستظهار ووجه ما في الذكرى ان الاستظهار الى تمام العشرة ليس مستنده
بتلك القوة فتأمل جدا ووجه ما في البيان انه وجه جمع بين الاخبار وان مراعاة جانب العبادة اولى اذا حصل الظن بالحيض وفي
ما في الجمل والمصباح ما في مرسلة يونس المتقدمة حيث قال عم فاخرها وان رأت الدم من المتقدمة ما رأته قبل عشرة ايام فهو من الحيضة
الاولى الحديث ومما مر ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض لكن نقل الاجماع على الاستظهار والاخبار كالمتواترة فيه فلعل مراده

نعم عمل الحائض من ترك العبادة وغيره لا انها حائض البتة ثم اعلم ان ما ذكرناه من البناء على العادة والاستظهار بعدها اعم من ان يكون
العادة عددية ووقتية معا او عددية خاصة وظهر وجهه مما ذكرنا في معرفة العادة وذكرنا هناك ايضا انه لا يجب استقرار الطهر
في تحقق العادة فاذا اتفق حيضها عددا في شهرين فوالثالث تبني على الحيض بمجرد الرؤية وبعد العادة تبني على الاستظهار وان لم
يتوافق عدد الطهر الثاني مع الاول فتم قوله قيل انه اه افتى المشهور بانه ان انقطع على العاشر او ما دونه تبين ان الجميع حيض بل لم ينقل
في هذا خلاف اصلا ولعل وجهه كون الحيض مثل المني وغيره من الموضوعات لما عرفت في صدر البحث واهل العرف بمجرد انقطاع الدم
العادة لا يبنون على الطهارة بل بناؤهم عليه بعد النقاء وخروج القطنة نقية بيضاء ولو لم ينقطع وخرجت متلوثة يجزمون بعدم الطهارة
وبعد الانقطاع وخروج القطنة لا يتاملون في كون ما قبله حيضا مع انه ورد في ما ذكر في صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا ارادت
الحائض ان تغتسل فلتدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل الحديث وغيره مما ورد في استبراء
الحائض وهي كثيرة واضحة الدلالة على ما ذكرنا كموثقة سماعة انه قال للصادق ع المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري طهرت
ام لا فقال اذا كان الى ان قال فان خرج الدم فلم تطهر وان لا فقد طهرت وظهر منها وغيرها ان الصفرة والكدرة ايضا حيض وبالجملة ان النساء
كن يبعثن بالقطنة الملونة الى نساء النبي فكن يامرنهن بالصبر حتى تخرج القطنة بيضاء نقية ومن هنا استدل ابن ادريس في المقام
بما ورد منهم ع ان الكدرة والصفرة في ايام الحيض حيض قال ره يعنون العشرة التي هي حد كثيره انتهى فيكون الاخبار الدالة على الحد
المذكور اولى بالدلالة وكذا جميع ما دل على ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وغيره مما ستعرف ويدل ايضا الاخبار الواردة في
الاستظهار بالتقريب المذكور لاخبار الاستبراء اذ عرفت حال العرف وظاهر ان هذه الاخبار متفقة في ان الدم ان لم ينقطع بعد الاستظهار
تكون مستحاضة او بمنزلتها او تصنع ما تصنع فالكل واضح الدلالة على انه بعد الانقطاع يكون الحال كما كان من دون تفاوت اصلا
لان التفاوت منحصر في عدم الانقطاع كما هو الحال في اخبار الاستبراء ومما ذكر مضافا الى ما ستعرف وظهر وجه كون اليوم واليومين
استظهارا واتفاق الكل على هذا القدر وعدم القصر في اليوم الواحد وانه لم يبال احد من الرواة عن المظهر ولا ظهر لاحد منهم لانهم
كانوا يعرفون بالقطع ولا استمرار الحيض وعدمه لو كانا بالمرة بمعنى كون القطع الى انقضاء العشرة ولا استمرار الى ما بعده واما مجرد القطع
ومجرد التجاوز في الاثناء فهو علامة ظنية شرعية الى ان يثبت خلافها كما يظهر من الاخبار ايضا وستعرف لكن مراعاة الاولى بعنوان الاطلاق
والتعيين والثانية بعد يوم الاستظهار او يومين وهكذا بعنوان التخيير وحيث ظهر كون القطع بعد الاستظهار مظهر الحيض ثبت المطلوب
لعدم القائل بالفصل واما كون ما زاد على العادة طهرا في صورة تجاوز الدم العادة حيضا فتقضي صلوة ايام الاستظهار كما انها تقضي صوم
فهو ايضا مشهور بين الفقهاء ولعل وجهه ان بعد التجاوز ايضا لم يكن فرق بينه وبين القطع في ذلك وهو خلاف صريح الاخبار المتواترة
وقال ابن ادريس بعد ما ذكرنا عنه فان قلت فيبطل قول الائمة ع ترجع الى عادتها قلنا ذلك اذا تجاوز الدم العادة عن العشرة والعشرة
انتهى وستعرف ان الامر كما ذكره ونقل عن العلامة ره انه استشكل في النهاية في ذلك واستشكل في المدارك في الاولى والثانية جميعا وتبعه
المص وغيره لما ذكره من عدم الدليل وان كان الاحوط عندهم القضاء كما ذكره المص لكن في المدارك صرح بان الاستظهار طلب ظهور الحال

فكون

في كون الدم حيضا او طهرا بترك العبادة ومع هذا لم يشر الى مظهر اصلا ولا الى حكمه وظهر من كلام الفقهاء ان المظهر هو الانقطاع والتجاوز
ولذا رتبوا على الاول احكام الحيض وعلى الثاني احكام الطهر ولا يصح ارادة الاحتياط لان الاحتياط في الصلوة فعلها لا تركها وفاقا لكونها اشد
الفرائض بعد المعرفة سيما واذا انضم اليها القبلة وغيره من الواجبات بل عن الاخبار الجمع بين التكاليف الطهرية والتكاليف الحيضية كما هو
من المسلمات وحرام ظاهر وايضا الاحتياط قاعدة معروفة مسلمة منضبطة واين هذا من التخيير بيوم او يومين كذلك خاصة كما هو عند الاكثر
او ثلاثة ايضا كذلك كما هو عند هؤلاء او الى تمام العشرة ايضا كذلك خاصة ومع ذلك ان يقال هل هو واجب او مستحب او جائز ومع جميع
ذلك لا يشير احد منهم الى هذه القاعدة وما يدل عليها في المقام اصلا ولو بعنوان التاييد ايضا فضلا عن كون الاستظهار عين هذه
القاعدة بل لا يتمسكون الا بخصوص النصوص الواردة فيه ومن هذا لم يشر احد بل لم يعترف بما ذكرناه وان اكتفى المظهر شرعا
هذا مع ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والاحتياط معنى مجازي بعيد فان طلب الطهر طلب خفية ومع ذلك كناية عن الاحتياط وما ورد
في بعض الاخبار من الامر بالاحتياط فهو انما يكون بالنسبة الى من لم يكن من رأيها مستقيما ويريد الجماع ولا شك انه احتياط فندب في الاستظهار
الوارد في الاخبار لعله من موضوعات الاحكام التي يرجع فيها الى الفقهاء مثل الاقعاء في الصلوة وكون النقص في الاقامة في التهليل الاخير
وكون الغسل في الاستحاضة المتوسطة في صلوة الفجر وكون الجهر والاخفات في الصلوات في المواضع المعهودة الى غير ذلك سيما مع نهاية كثرة
الاخبار الواردة فيه لا ترى ان هذا اللفظ ورد في اخبار لا تحصى في مقام بيان الحاجة والحاجة لا تندفع ولا ترتفع الا بمعرفة المظهر ولم يبال
واحد من المحتاجين من امام ان المظهر ما ذا ولم يشر الى ذلك احد اصلا كما هو الحال في موضع الجهر والاخفات وغيره مما اشرنا وبعضه
قول الفقهاء ان لم نقل يدل عليه انه اذا انقطع على العاشر فالاصل والظاهر انه حيض لما عرفت في ان الحيض هو الدم الخلقي الفطري كالبول و
الحيض المني حيض وبعضهما ايضا ان الاخذ والانقطاع في ذات العادة ايضا يتفاوتان غالبا البتة اذ لا يكاد يوجد حيضان يكون اخذهما
في ان واحد وانقطاعهما كذلك بل الغالب التفاوت فيهما ايضا بلا شبهة ولما اذا تجاوز عن العشرة فالتجاوز عنها ليس بحيض قطعا بل هو
عن افتراقهما فالظاهر ان غير المتجاوز كذلك ايضا اذ كيف يجوز عاقل بانه ان التجاوز زود فيه وحينئذ يكون طهرا جزما والا ان المنفصل بذلك
لا ان بلا فصل اصلا فالحيض الممتزج بذلك من دون امتياز مطلقا يكون حيضا مع نهاية الاتصال والقرب والمزج بل لا شك في الاتحاد عرفا ولا
شبهة في الامتزاج عندهم جزما بل القطع حاصل عندهم بان الدم في هذين الآنين المتصلين الممتزجين دم واحد من مخرج واحد وعلى صفة لا
للمتصل بالان لا المتصل ولا ان المنفصل الا ان المتصل الاول وهكذا الى ان ينتهي الى ايام العادة فظهر ظهورا تاما ان العادة اتصلت ولا افتراق وامتزجت بالعيب
بل حصل اليقين بذلك بل لا تامل في ذلك ولعضده بقاء العادة على حالها وحكمها وان العادة تورث قوة الظن شرعا واعتبارا سيما وهي معتبرة عند
اعتبار التكبير شديدا لما ظهر مما مر في ترجيح العادة على التمييز والصفة وما يجيء في المضطربة وغيرها وبالجملة يظهر من تتبع تضاعيف الاخبار
ان العادة مرجع وحكم البتة في صورة تحقق الآفة وثبوت اجتماع العلم مع الاستحاضة والحاصل ان العادة حجة شرعية معتبرة شرعا وعرفا كما ان ما
يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ايضا كذلك والحجتان توافقتا في قدر العادة وتعارضتا فيما زاد عنها بالقدر المختلف لعادة النساء فلا تعارض فيما
هو اقل مثل ان يكون ساعة او ازيد بل وفي قدر اليوم ايضا بل وفي اليومين ايضا واذا ورد في الاخبار انها اذا رأت قبل العادة بيومين فهو من الحيض فتامل

ولعله لما ذكرنا واختار الفقهاء في الاستظهار الى يومين فقط فبعد اليومين وقع التعارض فان انقطع على العشرة يتقوى الجهة الثانية لاصالة عدم الآفة
وبقاء ما كان على ما كان وان تعدى تتقوى الاولى لما ذكرنا مع انه مع القطع العرفي بكون الدم الواحد في راس العشرة الذي نصفه داخل فيها ونصفه
خارج وانه من مخرج واحد فلا جرم يكون من العرق العاذل ثبت المط لعدم قائل بالفصل مع ظهور الوهن فيما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض
اي في هذه القاعدة لانها انكسرت في القدر المذكور يقينا وبما زيد عنه ظنا قطعا وذلك مرجحا للعادة عليها مضافا الى ما ذكر ويعضده ايضا ما ذكرنا
من ان الدم كلما يبعد عن العادة يتقوى في النظر كونه طهرا واصالة تاخر الحادث لا يقاوم ما ذكرناه سيما مع كون الاصل عدم تغيير العادة
وعدم عروض مانع عن العادة مع انك عرفت ان الشارع اعتبر الاستظهار والتطهر وايضا ظهر من اخبار الاستظهار ان ما بعد ايام
تستظهر بترك العبادة كما مر وظهر من اخبار كثيرة ان ما بعد العادة استحاضة مطلقا بنيّ على الاستحاضة تغتسل وتصلي كما مر وعن
اخبار اخر ان ما بعدها حيض مطلقا مثل حسنة ابن مسلم السابقة والاجماع على ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وغيره مما مر فيه و
والاخبار الدالة على ان اكثر الحيض عشرة مط وايضا ما قاله المص موافقا للمدارك وغيره وافقه من عدم قضاء عبادة ايام الاستظهار ظاهر
في ذلك وفي معتبرة يونس الطويلة الا ترى ان اياما لو كانت اقل من سبع ما قال تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة في ايام
وهي مستحاضة غير حائض نص الحديث فتكلم الى غير ذلك فظهر مما ذكر ان الادلة في كون الزائد عن العادة طهرا او حيضا متعارضة
جدا فاما ان يبنى على الترجيح لا ترجيح ظاهرا مع عدم قائل به اصلا كما عرفت مع معارضة اخبار الاستظهار واباء بعضها عنه واما
ان يبنى على التخيير وهو ايضا مثل السابق مع اباء الطرفين عنه كما لا يخفى فتعين الحمل على التفصيل الذي ذكرناه بانه حيض
اذا انقطع واستحاضة اذا تجاوز ومع عدم معلومية الانقطاع والتجاوز تستظهر بترك العبادة طلبا لظهور الحال في كون
الزائد حيضا او طهرا اما على الوجوب وهو بعيد لما عرفت ولانه لا وجه لوجوبه اذ مع احتمال الحيض والطهر فالاولى
ترجيح جانب الحيض الى مدة او مطلقا او الى مدة والى تمام العشرة جائز كما مر وظهر وجهه وظهر ايضا انه لا بد من مظهر في التفصيل
الذي ذكره هو وجه الجمع بين جميع الاخبار لعله الظاهر غاية الظهور كما لا يخفى على المتامل اذ ما دل على انه استحاضة ظاهر
في دوامه واستمراره مثل قوله ع المستحاضة تستظهر ايامها فلا تصلي فيها فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف
الى اخر الحديث فلاحظ ومثل مرسلة يونس الطويلة المعتبرة فانها صريحة فيه مع ان في اللغة استحاضة اي استمر بها الدم بعد ايام حيضها
المعتاد وما دل على انها حيض فلا ظهور له في الاستمرار بعد العادة واما مرسلة يونس القصيرة فقد ظهر حالها مع انك عرفت انه
لا اشكال في الحكم بانه حيض انما الاشكال في الحكم بانه استحاضة وقد عرفت ان ما دل عليه ظاهر في الدوام واما ما دل على الاستظهار
فقد عرفت انه محمول على الاستحباب لكون دمها دائرا بين الحيض والاستحاضة فهي مخيرة بين العمل بايهما شاءت وان الاولى
اختيارها جانب الحيض مطلقا او في يومين او غير ذلك فظهر انه اظهر وجه الجمع بل متعين مضافا الى ما ذكرناه من الاعتبار الظاهر
الواضح عند اهل العرف والعقلاء بل على الطريقة الشرعية ايضا وان فعل الفقهاء حجة في امثال ذلك وغير ذلك مضافا الى ان
فهمهم ايضا معتبر جزما كما هو مسلم ومحقق وفي مرسلة مولى ابي المغراء عن الصادق ع عن المرأة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي

وهي ترى الدم فقال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت الحديث
وربما كان الظ من قوله وان استمر الدم التجاوز عن العشرة في مقابل انقطاع الدم فانه صريح في ان كونه استحاضة مشروط باستمراره
فتعين ان يكون المراد التجاوز عنها اذ لم يقل احد باشتراط بغير ما ذكر والاخبار ايضا صريحة في ان الزائد عن العادة يصير استحاضة
بلا توقف على الاستظهار وانه ليس شرطا ويؤيده سؤال الراوي يعني وقت طهرها وهي ترى الدم وان المتبادر من لفظ الاستمرار
امتداد يعتد به وكذا عن لفظ المستحاضة كما عرفت ولم يتعرض لحال المستحاضة وظاهرها الحوالة على المعروفية من الخارج بخلاف
الانقطاع فظهر ان هذا الانقطاع غير انقطاع المستحاضة سيما مع جعله في مقابلها فظهر ان المنقطع حيض وايضا ورد في هذه
الاخبار ان التي ترى الدم ازيد من العادة تكون مستحاضة اما مطلقا او بعد ايام الاستظهار اي الثلاثة واليومين وظهر
من اخبار كثيرة ان المستحاضة عليها ان تصلي وان لم تصل فعليها ان تقضي كما سيجيء في المستحاضة فمقتضى هذه الاخبار انها بعد
ايام عادتها بلا فصل او بعد انقضاء ايام الاستظهار انما يجب عليها ما يجب على الطاهرة وتقضي ما تركت كالطاهرة وعدم
التعرض للقضاء فيها غير مضر كيف وقضاء الصوم لازم البتة مع انه لم يتعرض له ايضا فالمقام لم يكن مقام التعرض للقضاء بل لم
يتعرض في اكثر الاخبار للوالدة والمستحاضة لذكر قضاء الصلوة ولا قضاء الصوم بل ولا وجوبهما عليها وكذا سائر الواجبات على الطاهرة
بل يفهم الكل من جهة انها طاهرة وان الطاهرة عليها كذا وكذا وانها لو فات منها الصلوة والصوم يجب قضاؤهما لعموم من فاتته
الصلوة فليقضها وغيره كما هو الحال في اكثر موارد ثبوت القضاء فانه انما هو بعد ثبوت الفوت خاصة من دون حاجة الى التعرض
لذكر القضاء عليه بالخصوص في النصوص ومما ذكر ظهر انه لا وجه لتوقف صاحب المدارك وغيره فيما ذكره المشهور من جهة
عدم الظفر بما يدل عليه من النصوص وان المستفاد من الاخبار ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة وانه لا يجب عليها قضاء ما فاتها
في ايام الاستظهار مطلقا اذ لا تامل في فساد ما قالوا من عدم الظفر بما يدل عليه لان الاخبار الدالة على ان الدم اذا جاوز العشرة يكون
ما زاد عن العادة استحاضة كثيرة بعضها صريحة وبعضها ظاهرة وسلم ذلك عندهم وصرحوا بانها ترجع الى العادة وتجعل
الزائد استحاضة وان كان هناك تميز وقد واعلى الشيخ وغيره ممن قال بالرجوع الى التميز او انها مخيرة كما عرفت وستعرف مع انه
اجماعي ايضا الا في صورة وجود التميز وان اراد انه في صورة الانقطاع على العاشر وما تحته لا يدل على بعض نص كونه حيضا
ففيه ما عرفت ان مقتضى اخبار كثيرة كونه حيضا بل ظهر ان كلما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض خرج ما اذا تجاوز العشرة وبقي الباقي
مع ان الظ من صحيحة زرارة عن الصادق ع انه سأل عن النفساء الى ان قال قلت فالحائض قال مثل ذلك فان انقطع الدم والا فهي مستحاضة الحديث
مع ان انقطاع الدم بعد يومين يكون حيضا الظهور واشتراط الاستحاضة بعدم الانقطاع ذلك الوقت فاذا لم يكن استحاضة لا جرم يكون
حيضا لما عرفت من انه دائر بين الحيض والاستحاضة وسلم عندهم ايضا وبعد المضمون ورد اخبار كثيرة مضافا الى ما عرفت من
رواية ابي المغراء وان اراد ان هذا القدر لا يكفي ففيه ما فيه وما قالوا من ان المستفاد من الاخبار ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة
فيه ما فيه ايضا لان مقتضى الاخبار المتواترة انها بعد ايام عادتها مستحاضة يأتيها بعلها الا ايام عادتها وتغتسل وتصلي وتصوم

تصوم رمضان لا ايام عادتها وان صامته بعد ايام عادتها فليس من الحيض الى غير ذلك مما دل على اعتبار العادة في الحيض والنفاس ووجوب رجوعها اليها وعدم وجوب الاستبراء عليها وفي صحيحة عبد الرحمن عن الصادق ع المستحاضة يطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال ع تقعد ايام قرءها التي كانت تحيض فيه فان كان قرءها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل هذا مع ان ما دل على انها بعد ايام الاستظهار مستحاضة وقد عرفت الاختلاف في التحديد في ايام الاستظهار وان اكثر الاخبار بالعشرة او المفيدة التي دليل والتخيير والاستحاضة اسم دم واقعي يخرج من عرق العاذل كما عليه الفقهاء ويظهر من الاخبار وكلام اهل اللغة وايضا ان ارادوا ان دم ايام الاستظهار حيض واقعا فهو مخالف للاجماع والاخبار وان قالوا ليس بحيض ولا استحاضة فهو مخالف لهما ايضا فان الحدث منحصر فيهما اجماعا واخبارا وان قالوا بانه مردد بينهما فقد عرفت ان الصوم لازم قضاؤه على اي تقدير مع ان عموم ما دل على قضاء الفائتة من الصلوة يشمله البتة وكذا الصوم وعرفت ان اكثر قضاء الصوم والصلوة بل اكثر احكام الطاهرة والحائض لم يتعرض لها بالخصوص هذا كله مضافا الى ما ذكرناه في حكاية الاستظهار ومعناه وحكم المظهر واستدلالهم لا يخفى ان ما ذكرناه اعم من ان يكون التأخير عن العادة مجتمعا بشرائط التميز ام لا قيل للشيخ قول فيما لو تجاوز الدم عن العشرة انه يرجع الى التميز وقول آخر بانه يرجع الى العادة وقوله الاول اظهر سنادة واما الآخر فلعل مراده هو ما ذكره المشهور لانه قائل بالاستظهار البتة **قوله** والتي لا عادة لها الخ هذه هي المبتدئة بالمعنى الاعم ومتى رأت الدم تبني على كونه حيضا على المشهور لان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولصحيحة منصور عن الصادق ع انه قال اي ساعة رأت الدم فهي تفطر الصائمة وموثقة بكير عنه ع اذا رأت الدم في اول حيضها واستمر تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين الى غير ذلك من اخبار كثيرة سنشير اليها تدل على ان المرأة مطلقا بمجرد رؤية الدم تبني على انه حيض فلا حظ ولانه اذا كان الدم بصفة الحيض فعموم ما دل على اعتبارها يقتضي ذلك مثل قوله ص فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وكذا اذا لم يكن لعدم القائل بالفصل فان محل نزاعهم هو اعم كما صرح به ابن ادريس والشهيد ره والمحقق يقتضي كون ذلك محل النزاع في مطلق الدم من غير تقييد وان ذكر الاخبار الدالة على اعتبار الصفة بعمومها اذ لا يقتضي ذلك كون محل النزاع ما اذا كان بصفة الدم كما توهم كما لا يخفى على العارف بطريقة العلامة بل غيره من الفقهاء ايضا من انهم يتمسكون بالاقل ردا على الخصم وابطالا لمذهبه ويكتفون بهذا القدر وان ارادوا اثبات مذهبهم فيتمسكون بعدم القائل بالفصل بل ربما لا يصرحون به اكتفاء بظهوره بحيث لا يحتاج الى الاظهار بل على ذلك المدار في اكثر المواضع حتى ان المتوهم ايضا طريقته كذلك بلا خفاء وبنا على ما ذكرنا ان العلامة ره من جملة من يقول بان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض بل ومن جملة من ادعى الاجماع على ذلك كما عرفت بل في هذا الموضع احتج ايضا بانه دم يمكن ان يكون حيضا بعد ما احتج بتلك الاخبار فلم يبق مجال للتوهم بل في موضع من مواضع احكام الحيض لم يجعل الاخذ مقصورا على الصفة الا فيما وقع الاشتباه بينه وبين الاستحاضة على حسب ما مر كما هو حال غيره فتأمل جدا وينادي ايضا ان الخصم المانع للمشهور اما يصرح بان محل نزاعه معهم اعم واما يظهر ذلك من كلامه بحيث لا يبقى مجال الحمل المذهب ثلثة فالقول الثالث مع ان ومن القائل به واما الخصم فهو المرتضى ره في المصباح وابن الجنيد وابو الصلاح وسلار والمحقق فانهم قالوا

التي

التي تبتدئ بالحيض لا تترك الصلوة حتى تستمر بها ثلثة ايام ولم يظهر كون مرادهم من المبتدئة معناها الاعم الآن بقاء التعرض منهم لذكر كون ذات العادة تحيض برؤية الدم يقتضي ذلك وليس عندي كتبهم حتى احقق الحال احتج في المعتبر على ما ذكروه بان مقتضي الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا تيقن قبل الثلثة ولعل مراده ان لا ذات العادة خرجت بالاجماع والاخبار ولزوم الحرج وبقي الباقي ثم اعترض على نفسه بانه لو لزم ما ذكره قبل الثلثة للزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز ويكون هو حيضها لا الثلثة فاجاب بان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلثة والاصل عدم التتمة حتى يتحقق ولما استمر ثلثة فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل الا مع التجاوز والاصل عدمه فلم يتحقق وهذا صريح في كون محل النزاع اعم لكن يرد عليه ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض عنده ايضا وادعى عليه الاجماع مضافا الى ما ثبت من الاخبار كما عرفت بل والحرج ايضا ان اراد المبتدئة بالمعنى الاعم مع ما عرفت مما ذكرناه في قوله مقتضي الدليل لزوم العبادة فتذكر مع ان ظهور المسقط يكفي اذا اقتضاه الدليل الشرعي وقد عرفت ومما ذكر ظهر ان ذات العادة ايضا تبني على الحيض بمجرد رؤية الدم لعموم اكثر الاخبار بل بطريق اولى لعدم الخلاف فيها بل ادعي الاجماع ولتصريح بعض الاخبار به مثل صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت في غير ايامها توضأت وصلت هذا في ذات العادة الوقتية وفي عادتها في غاية الظهور بل الاخبار متواترة كما عرفت في تقديم العادة على الصفة وغيره واما ذات العادة العددية خاصة فهي ايضا كذلك لما عرفت من العمومات وكونه مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض خصوصا اذا كان بصفة الحيض واما ذات العادة اذا رأت في غير ايامها فقال في المنتهى اذا استقرت العادة ثم تقدمها الدم او تأخر عنها بيوم او يومين الى العشرة حكم بانه حيض وان زادت على العشرة فلا والشهيد الثاني ره شرط في تركها العبادة كون الدم في ايام العادة وقيل بان تحيضها برؤية الدم المتأخر عن العادة اقوى لان التأخير يشير الى حصوله لانه يزيد انبعاثا نظرا الى العادة وان قوى انها تحيض برؤية الدم مطلقا لما عرفت من العمومات وغيره مما سبق ولموثقة ابن مسلم عن الباقر ع المرأة ترى الدم في اول النهار في رمضان تصوم او تفطر قال تفطر انما فطرها من الدم وموثقة الاخرى عنه ع المرأة ترى الدم غدوة او ارتفاع النهار او عند الزوال قال تفطر الحديث وموثقة سماعة الدالة على ان العادة تتحقق بالمرتين على السواء ولموثقة ابي الورد عن الباقر ع المرأة في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وموثقة عمار عن الصادق ع المرأة في الصلوة تظن انها قد حاضت قال تدخل يدها فتمس الموضع فان رأت شيئا انصرفت الحديث وموثقة الفضل ابن يونس عن الكاظم اذا رأت الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة وصحيحة العيص عن الصادق ع في امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر ولموثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت واما التأخير عن العادة فهو اقوى على ما عرفت وبالجملة هذه الاخبار الكثيرة مضافا الى الاخبار السابقة هنا والسابقة في ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض متفقة الدلالة على التحيض بمجرد الرؤية ومع ذلك في اكثرها لم يشترط في خبر اشتراط العادة وكون الرؤية في ايامها مضافا الى انهم تركوا الاستفصال في مقام السؤال وهو يفيد العموم مضافا الى انه

في العرف ايضا كذلك وان الظن ولاصالة عدم كونه للرؤية مأ وفقه مع انك عرفت ان ذات العادة غالبا تعلم دمها وقتا وتاخر فلا تكون
من افراد غير الغالبة ويؤيده ايضا ما ورد في الموثقتين والضعيفة من ان الصفرة قبل الحيض بيومين او مطلقا من الحيض وبعد
علمنا اذا رأت الدم في العادة وانقضت ثم رأت الصفرة بعد ذلك بيومين او مطلقا وفي القوي عن الجعفي ع اذا رأت المرأة الصفرة قبل
انقضاء ايامها لم تصل وان رأت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت ثم جدا نم اعلم ان المبتدئة اذا رأت الدم يكون دمها حيضا وان كان
العشرة ايام لانه يمكن ان يكون حيضا وللعمومات الدالة على ان اكثر الحيض عشرة وفي موثقة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في
الشهر يومين وفي الشهر ثلاثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم
ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهرين عدة ايام سواء فتلك ايامها طهر الكواد من يومين او ثلاثة تعط فضل المثل او تعمية ولا ضرر منه بالنسبة
الحجية ولذا احتجوا بها لثبوت العادة بالمرتين واما ذات العادة فقد مر حالها واما المضطربة فهي ايضا مثل المبتدئة لعموم الادلة
بل عرفت ايضا ان ذات العادة كذلك وما استشكل بعض المتاخرين فيما اذا لم يكن الدم بصفة الحيض ليس بشيء لما عرفت من الدليل وعرفت
منشأ استشكاله وهو توهم كون الصفات خاصة مركبة للحيض فلا يتحقق بدونها اصلا الا ان يثبت بدليل وما ثبت عنده الا في ذات
العادة في ايامها وفيه مضافا الى ان الخاصة لا تختلف وما تختلف ليس بخاصة ما عرفت وثبت لك ان هذه الصفات في الاغلب صفاته فلا تعتبر
الا في مقام الاشتباه بين الحيض وما ليس بحيض هذه الصفات فالاغلب من الدماء ولا اشتباه هنا بالاجماع والادلة لترد ما ذكر ظهر ايضا
وجه تخصيص الفقهاء الاستظهار بذات العادة ولم يعتبروا اصله للمبتدئة والمضطربة استظهارا لا بها في الدور الاول تحيضها
الى العشرة وبعد التجاوز والاستمرار ان وقع قدر الشائع لهما ما مر وكما ستعرف نعم الشهيد ره في الذكرى حكم برجوع المبتدئة
الى عادة نسائها فتستظهر بيوم بل اوجب استظهارها العول الباقي في موثقة زرارة وابن مسلم يجب للمستحاضة ان تنظر
بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وفي الدروس صرح باستظهار المضطربة ايضا للموثقة
والكلام في هذه الموثقة كما ستعرف ثم اعلم ان جميع ما ذكرناه انما هو في صورة عدم التجاوز عن العشرة كما عرفت واما
اذا تجاوز عنها فلا يخلو اما ان تكون ذات العادة او المبتدئة او المضطربة وعرفت ايضا اقسام ذات العادة وكل واحدة
من هؤلاء اما ان يكون لها تميز او لا يكون والتميز ان يكون الدم بصفات الحيض وشرائطه وهي ان يكون هناك دم
بغير صفات الحيض وان لا يكون ما بالصفات اقل من ثلاثة ايام متوالية على المشهور ولعم منها على غير المشهور ولا يكون
اكثر من عشرة وقيل بان كلام المبسوط في اشتراط عدم الاكثرية العشرة مضطرب واستشكل في اشتراطه في الذخيرة بناء على انها
بعد رؤية ما هو بصفة الحيض يستنبئ على انه حيض الى منتهى اكثر الحيض وهو عشرة ايام وفيه ما فيه لان منشأ الحكم بانه
حيض ان كان نفس الصفة ففيه جميع ما ذكر على غيره من غير مرجح باطل مجرد السبق لا دليل على كونه مرجحا واشترط جماعة
شرطا اخر وهو ما ذكره المصنف بقوله وما ليس بالصفة وحده او مع النقاء عشرة فما زاد وقيل بعدم اشتراطه بجعل الخالي
عن الصفة او الدم طهر العشرة ايام وان كان ما زاد عنها بصفة الحيض وجعل ما قبلها حيضا وفيه ايضا ان مجرد السبق

من الشرع

من الشرع اعتباره وجعله مرجحا كما قلنا اذا عرفت هذا فنقول ذات العادة العددية والوقتية تجعل عادتها حيضا والباقي استحاضة لما
عرفت من ان الدم اذا تجاوز عن العادة والعشرة جميعا يكون الزائد عن العادة استحاضة وكذا ذات العادة العددية الا انها مخيرة في تعيين
الوقت لعادتها اذا استمر في غير الدور الاول وكذا ايضا ذات العادة الوقتية تجعل وقت عادتها حيضا فقدر ثلاثة ايام
حيض جزما واما ما زاد فيه فحكمها حكم المبتدئة والمضطربة وسيجيء فيجعل مجموع ايام حيضها مجموع ايام حيضها هنا لا
كلها على فرض ان لا يجتمع مع العادة وقد عرفت التميز واما ان اجتمع مع العادة تميز فاما ان يكونا متوافقين في الوقت والعدد او
فان توافقا فلا شبهة في المسئلة وان تخالفا فاما ان يكون بينهما اقل الطهر او لا والاول قد عرفت ان جمعا يقول بكون كل واحد برأسه حيضا
لعموم الادلة وظهر لك ان الاقوى انه ليس كذلك بل العادة حيض خاصة والبواقي استحاضة وذهب في النهاية الشيخ ره تردده بين
جعل كل واحد حيضا وبين التعويل على خصوص التميز وبين التعويل على خصوص العادة وقد اشرنا الى علة ما قويناه وان لم يكن بينهما
اقل الطهر فان امكن الجمع بينهما بان لا يتجاوز المجموع العشرة اي مجموع العادة والتميز وما بينهما بان لم يكونا متصلين فقيل بالجمع
بينهما بجعلها حيضا واحدا لعموم ما دل على اعتبار العادة وعموم ما دل على اعتبار التميز وعموم ما دل على ان اقل الطهر عشرة وغيره
ذلك ولانه دم يمكن ان يكون حيضا فحاله حال الزائد عن العادة المنقطع في العشرة وان تجاوز عن العشرة بغير تميز لان ما ليس له
صفة الحيض مغاير لما له صفة عرفا واعتبارا فلا يكون حكمه حكم الزائد عن العادة المتجاوز عن العشرة ونقل عن الشيخ ره فيه قولان
احدهما ترجيح العادة والثاني ترجيح التميز والاقرب ترجيح العادة وجعلها الحيض خاصة لعموم الاخبار الدالة على اعتبارها وترجيحها
على التميز فلاحظ ولعل القولين عن الشيخ فيما اذا تجاوز العشرة بغير تميز لان المنقطع على العاشر حيض عندهم ولم ينقلوا فيه خلافا
عن الشيخ ولا غيره بل نقلوا ان الاصحاب يقولون انه حيض كله هذا كله اذا امكن الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما قيل ان رأت في
عادتها صفرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض وتجاوز المجموع العشرة فقد عرفت ان للمشهور الرجوع الى العادة والشيخ ره في النهاية
قال بالرجوع الى التميز على ما قيل لكن كلامه في النهاية على ما وجدت في غاية الظهور في موافقته مع المشهور وقيل بالتخيير وقد عرفت
ان الحق مع المشهور وبعض المحققين تبع الشيخ على تقديم العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع دون المستفادة من التميز حذرا من لزوم زيادة
الفرع على اصله ولعله ايضا لا يخلو عن تأمل بملاحظة ما مر من تلك العمومات والمرجحات واذا اجتمع التميز مع العادة العددية فمع
توافقهما عددا يتعين جعل التميز حيضا لا غير وكذا اذا زادت العادة عن عدد التميز من جملة ايام عادتها واذا زاد التميز
فيحتمل جعل المجموع حيضا واحدا ويحتمل الرجوع الى العادة بان يجعل مقدارها خاصة حيضا ولعله اقوى كما اشرنا واذا اجتمع التميز مع
العادة الوقتية فاما ان يتحد زمان الشروع فيهما فتجعل الاول حيضها جزما واما اخر حيضها فاخر التميز لعموم ما دل على
اعتبار التميز ولعموم ما دل على اعتبار العادة وان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وان اكثر الحيض عشرة وان لم يتحد زمان
الشروع بل يختلف فاما ان يكون بين التميز والعادة اقل الطهر بحيث يصح جعل كل واحد منهما حيضا برأسه او لا اما الاول فظاهر
ان كلا منهما حيض برأسه لعموم الادلة وانه يمكن ان يكون حيضا ويحتمل الرجوع الى التميز خاصة والى العادة كذلك وجزءها او

لعدم ظهور عموم في طرف الوقت واما الثاني فقصور ظهورها لما سبق والرجوع في جميعها الى التمييز احسن واولى لما ذكرنا
في الاول من الدليل واما المبتدئة اعم من ان يكون ابتداء حيضها او لم يستقر لها عادة فان كان لها تمييز ترجع اليه قال المحقق في
المعتبر والعلامة انه مذهب علمائنا ويدل عليه الاخبار الدالة على اعتبار الصفات ثم اعلم ان العلامة ره ومن تبعه اعتبروا قوة
الدم وضعفه مطلقا من غير اختصاص بما ورد في الاخبار من الحرارة والدفع والسواد وغيرها وذكروا ان القوة والضعف تعتبر
باحدى صفات ثلث اللون فالاسود قوي الاحمر والاحمر قوي الاشقر والاشقر قوي الاصفر والاكدر والرائحة فذو الرائحة
الكريهة قوي ما لا رائحة له والثخن فالثخين اقوى من الرقيق وقال العلامة ره ولا يشترط اجتماع الصفات بل كل واحدة منها
تقتضي القوة ولو كان لبعض دمها موصوفا بصفة واحدة والبعض خال من الجميع فالموصوف اقوى ولو كان لبعض صفة ولبعض
صفتان فذو الصفتين اقوى وكذا ذو الثلث من ذي الاثنين الى اخر ما قال ولعل نظرهم الى ما ذكرنا سابقا من ان هذه صفات
الاغلب والغلبة مظنة اعتبرها الشارع فلما كان اغلب الحيض اسود قال ع انه اسود وربما لم يكن اسود لكن يكون احمر فهو
بالقياس الى ما ليس باحمر حيض ايضا لان الاستحاضة في الغالب اضعف من الحيض ولذا قال ع في بعض الاخبار ان الحيض احمر وبذلك
ميزوه عن الاستحاضة وفي بعض الاخبار اعتبروا في تميزه عن الاستحاضة بوصف اخر وربما اكتفوا بوصف واحد وربما زادوا
وبما وقع التفاوت في الزيادات فعلى هذا ربما لم يتحقق شيء مما ورد في الاخبار ويتحقق القوة بما هو اقرب اليه والضعف بما هو
ابعد منه واقرب الى الاستحاضة فيحصل الظن للمجتهد بان الاقوى حيض والاضعف استحاضة وكل ظن المجتهد حجة وفيه ان ظنه
حجة في نفس الاحكام الشرعية وموضوعاتها التي يتوقف عليها ثبوت الاحكام من مثل الايات والاخبار مثل الظن في معنى الفاظها
او ترجيحها على المعارض لانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن كما حقق واما الظنون الحاصلة في موضوعاتها التي ليست
من تلك الامور فالظن هنا لو كان حجة لكان غير مختص بالمجتهد ولم يكن من منصب المجتهد من حيث هو المجتهد بل من حيث انه مكلف
فلذا يكون غير المجتهد ايضا اعتماده على ذلك الظن مثل المجتهد بلا تفاوت فمثل هذا الظن لا يكون حجة الا ان يثبت حجيته من اية او
حديث او اجماع او غيرهما من الادلة ومنصب المجتهد ح معرفة كون هذا الظن حجة ومعتبرا شرعا عند الشارع لكل المكلفين مثل
اعتبار الظن في اعداد ركعات الصلوة وافعالها ولم يثبت من دليل شرعي اعتبار ما ذكره عند الشارع لو لم نقل بظهور عدم الاعتبار
من الاخبار هذا على فرض حصول الظن وهو ايضا مما يكون محل تامل لبعض او غيرهم لكن الاحتياط احسن واولى مهما امكن فتدبر واما
اذا لم يكن لها تمييز فالمشهور انها ترجع الى عادة نسائها لحصول الظن باتحاد عادتهن مع انها فهن اذ من النادر ان تشذ
واحدة من جميع الاهل بل من اغلب الاهل ايضا ولذا رجح الشهيد اعتبار الاغلب ان اختلفن ولما رواه الكليني ره والشيخ ره عن سماعة
باسناد فيه ارسال قال سالته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها
فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقلها ثلثة والموثق بعلي بن الحسن بن فضال عن زرارة وابن مسلم عن الباقر ع
عن المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم والتعليل وان كان يعرف منه المظنة الا ان الاكتفاء بمجرد ذلك مع

عن اشكال

عن اشكال مع ذلك يقتضي اعتباره في المضطربة ايضا ولم يعتبروا الا ان يقال من قبيل الخالف يكون عادتها عادة نسائها ولعل ذلك
ثم نفسي ورواية سماعة وان كانت ضعيفة الا انها منجبرة بالشهرة بين الاصحاب بل الوفاق بل الشيخ ره في الخلاف نقل اجماع الفرقة على
العمل بمضمون هذه الرواية ومنجبرة ايضا بالتعليل المذكور الا ان ظاهرها التخيير بين جعل حيضها عشرا او ثلثة وغيرهما عند اختلاف
نسائها هنا خلاف المشهور كما ستعرف الا ان يقولوا بان الظاهر يرفع اليد عنه بدليل اقوى منه ويؤول ذلك الظاهر او يبقى على حاله
فظاهرها اتفاق كل نسائها في الا الاغلب عند الاختلاف كما قال الشهيد ره والرواية الاخيرة مقتضاها الاقتداء ببعض نسائها
ولا قائل به واذا اختلفت نساؤها او فقدن او فقد العلم بحالهن ترجع الى عادة اقرانها اي ذوات اسنانها عرفا وقيل بعدم
الترتيب بين الرجوع الى نسائها والرجوع الى عادة اقرانها بل قال بالتخيير ولعل مستندهم العمل برواية سماعة ورواية زرارة
وابن مسلم بقراءة اقرانها موضع الهمزة وفي بعض النسخ هكذا كما هو بالي فيكون اقرانها تفسيرا لبعض نسائها الا ان البعض
مجمل فيرجع الى المفسر ويؤيده ظهور اتحاد مرجع الضمير في نسائها واقرانها وعدم القائل بمضمونها لو لم يكن كذلك وان
لا نسب كان ان يقول ع بيان بها موضع اقرانها فتامل والروايتان وان كانتا مختلفتين بحسب الظاهر الا انه بالحمل على
التخيير يرتفع التعارض وعدم امرهم بالاستظهار لعدم وجوبه عندهم ويؤيده ايضا ان اتفاق الاقران جميعا يوجب الظن بكون
حيضها ايضا كذلك ولما كان الظاهر من الجمع المضاف جميع الاقران واتفاق الجميع لعله من المحالات مع انه غير معتبر جزما قيد
بعضهم بكونهن من بلدها ويحتمل ان يكون المراد في الرواية من الاقران اقران نسائها لكنه ابعد من الحقيقة ومع ذلك لم يعمل
احد به واما حجة من بنى على الترتيب فغير ظاهر الا ان يقال الرواية الاولى معمول بها عند الجميع فهي اولى بالتقديم مهما امكن
وجعل الجمع بين الروايتين بالترتيب من التخيير كما لا يخفى وكذا الحال في العلة الظاهرة بل لا يتمشى فيها ومنع تحقق حصول الظن من
اتفاق جميع الاقران من البلد لا يخلو عن الضعف الا ان الاكتفاء بها لاثبات الحكم الشرعي فيه ما عرفت اللهم الا ان يجعل مؤيدا
للخبر وفتوى الجماعة بل الاكثر هذا اذا صح وجود النسخة على ما ذكرنا والا ففي الحكم اشكال لان الشهرة لم يثبت كونها حجة وضعفها
مع العلة ايضا لا يصلوا من الاشكال لكن الاقرب وجود رواية في ذلك وكون النسخة كما ذكرنا والا فالفقهاء لا يكتفون بامثال
هذه العلل كما لا يخفى وما قال في الذكرى ان لفظ نسائها الوارد في رواية سماعة دال على ما نحن فيه لان الاضافة تصدق بادنى
ملابسة على نظر ظاهر لان مجرد الصدق لا يكفي بل لا بد من التبادر مع انه لو تم لما انحصر فيما ذكر بل اللائق تصدق عليه الاضافة
في غاية الكثرة والمتبادر من نسائها الاقارب من الابوين او احدهما لا خصوص الاب هنا المتبادر الكل لان الظاهر هنا جذب الطبيعة
جاذبة من الطرفين بل طرف الام ربما كان اشد مدخلية للبنت فتدبر واذا اختلفت الاقران او فقدن او فقد العلم بحالهن تحيضت في
كل شهر سبعة ايام على ما ورد في مرسلة يونس الطويلة المشهورة في النقل والافتاء حتى على الشهيد ره تلك الشهرة اجماعا والكليني ره
والشيخ ايضا مفتيا بمضمونها مع ان الروايات تشهد على صدقها كما لا يخفى على المتامل مع ان طريقها الى يونس صحيح وان كان فيه محمد
ابن عيسى عن يونس لانها انما تمنع وما قال ابن الوليد لم يثبت ضرره كما عليه المشهور وتحقيق عدم الضرر في محله ويونس من اجمعت العصابة

فلا يضر ارسال الجامع انها ليست مرسلة لانها هكذا عن يونس عن غير واحد سألوا الصادق ع ومثل هذا لا يعد ارسالا كما حقق في محله
واعتمد عليه في المدارك في غير هذا الموضع وايد هذه الرواية بان حكمة الباري اجل من ان يدع امرا مما يعم به البلوى في كل
زمان ومكان في المبتدأة والمضطربة لما ستعرف من انهما ايضا ترجعان الى هذه الرواية ومع ذلك لم يبينه على لسان الشارع وفي اول
الرواية وان ذكر الستة والسبعة بكلمة او التي للترديد الا انه ع في آخر الرواية عين السبعة خاصة ولما ذكرنا افتى الشيخ ره في غير
خاصة مضافا الى بعض القدماء كما نقله ابن ادريس والاظهر بالنظر الى القاعدة جعل عشرة ايام حيضا وعشرة طهرا كما اختاره الشيخ
ره في موضع من المبسوط لان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض الا ان يقال المستفاد من تضاعيف الاخبار كون الحيض في كل شهر مرة
فيكون عشرة ايام حيضا وعشرون طهرا ونقل المحقق عن بعض فقهائنا ونقل عن ابن بابويه والمرتضى انها تجلس من ثلاثة الى عشرة
وظاهره تخييرها فيما بين الثلاثة الى العشرة بل كلام ابن بابويه هكذا اكثر جلوسها عشرة ايام في كل شهر وهي نص فيما ذكره ويدل على
مذهبهما رواية سماعة التي ذكرناها في المسألة السابقة وصدر رواية ايضا التي ذكرناها في تحيض الحرة المبتدأة الى عشرة ايام
اذا انقطع حيث قال فيها انه تجلس الى عشرة ومعتبرة اخرى عن الخزاز انه سأل ابا الحسن ع عن المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات
الصفرة فقال اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلاتين ويشهد لهما ايضا اختلاف الاخبار في التحديد وان كل واحد من العدد
من الثلاثة الى العشرة يحتمل كونه آخره ويصلح له فيصح ان ياخذ به حتى يثبت خلافه فتم لكن على هذا ايضا نقول لا شك في اولوية
اخبارها السبعة لما عرفت من نهاية قوة سندها بل وصحتها بل ربما كان المتعين بها العمل خاصة لما ذكرنا ثم ان هنا اقوالا اخر
منها انها مخيرة بين التحيض في شهر بثلاثة وفي شهر بعشرة وبين التحيض في كل شهر بسبعة وهذا لا يخرج عن اعتبار ما سبق
وهو مراعاة الاقل مرة والاكثر مرة او مراعاتهما معا في كل باخذ الوسط ولما لم يكن الستة والنصف اخذ السبعة واستدل القائل
بالجمع بين رواية السبعة المعتبرة بل الصحيحة وموثقة ابن بكير عن الصادق ع المرأة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة
عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام وصلت سبعة وعشرين وقريب منها موثقة
اخرى وهما ظاهرتان في انها في الدور الاول تختار اكثر الحيض وفي جميع الادوار الباقية تختاره اقله وان كان المستدلون
تفهموا منها ما اختاروه وربما كان لهم قرينة من الخارج لكن الظاهر انه ليس كذا الا بل هو كذا الا انه واختار المصنف العمل بمضمون
هذه الرواية وان لم يقل احد به وفيه ما فيه اذ الشاذ لا عمل عليه بالنص والوفاق مع ان سند السبعة اقوى من هذه الموثقة
كما لا يخفى بل العمل بها ما لم يجد عليه عاملا ومن جملة الاقوال اختيار الاقل في كل شهر احتياطا للعبادة بان الثابت في الذمة
بيقين لا يسقط الا بيقين وهو انما هو في الثلاثة وفيه ما عرفت مضافا الى ما عرفت من صحة العمل بصحيحة يونس او كالصحيحة
بل صحة العمل بمذهب ابن بابويه والسيد ره لو لم يتعين العمل بالصحيحة او بالقاعدة لو قلنا بعدم صحة العمل بهذه الاخبار وهنا
اقوال اخر لا فائدة في التعرض لها وسنذكر بعضها واما المضطربة الناسية عادتها وقتا وعددا وهي المعروفة بالمتحيرة فان كان
لها تميز ترجع اليه لعموم ما دل عليه وللمرسلة كالصحيحة وان لم يكن لها تميز فالمشهور انها ترجع الى الروايات اي السبع في كل شهر او الثلاثة

في شهر والعشرة في شهر بل نقل الشيخ ره الاجماع عليه في الخلاف وفي الجمل قال انها تتحيض في كل شهر بسبعة ايام ولعل مراده من
الرواية في الخلاف هو الذي ذكره في الجمل وليس عندي الكتابان وعن النهاية انها كلما رات الدم تركت الصلوة والصوم وكلما
رات الطهر صلت وصامت الى ان ترجع الى الصحة وقد روي انها تفعل ذلك الى شهر ثم تفعل ما تفعله المستحاضة ونحوه
نقل عن ابن بابويه الا انه قيد في الشهر كما في الرواية والظاهر ان مراد الشيخ ره ايضا ذلك واول العلامة كلامهما بان مرادهما انها
ترى الدم بصفة الحيض اربعة ايام والطهر الذي هو النقاء خمسة وترى تتمة العشرة والشهر بصفة الاستحاضة فانها تتحيض بما
هو بصفة الحيض ولا يحمل ذلك على ظاهره وعن ابي الصلاح ان المضطربة ترجع الى عادة نسائها ثم الى التميز ثم تتحيض بسبعة
وفيما ذكره من الرجوع الى عادة نسائها ما عرفته وعن ابن ادريس اذا فقد التميز كان فيها الاقوال الستة المذكورة في المبتدأة
الاول تتحيض بالثلاثة ثم بالعشرة الثاني عكسه الثالث بسبعة ايام الرابع ستة ايام الخامس ثلاثة ايام في كل شهر السادس الحيض
بعشرة والطهر بعشرة وعن المبسوط انها تعمل بالاحتياط من اول الشهر الى آخره بما تفعله المستحاضة وتغتسل بعد الثلاثة لكل صلوة
لاحتمال الانقطاع عنده وفي القواعد جعل هذا القول احوط وفرع عليه فروعا جليلة وفي الذكرى قال هذا الاحتياط عسر وحرج
منفيان بالاية والاخبار وفي البيان ربما انه ليس مذهبا لنا ولا شك في كونه احوط والعمل بالمستحبات جميعا عسر وحرج وربما
لا يطاق اذ جميع اوقات المكلف لا يسع من النوافل منها واحد منها كثيرا ما لا يمكن الجمع بل الرياضة واستيعاب العمر بالعبادة
حرج لو كان واجبا والحال انه مندوب اليه ومطلوب ايضا ثم بلا شبهة ولا قوى والاولى ما ذكره في الجمل من الرجوع الى سبعة
لما عرفت من اعتبار روايتها وعدم قصورها عن الصحة وما قيل من ان المستفاد منها ان المبتدأة خاصة ترجع الى السبعة
دون المضطربة ناش عن قلة التامل اذ بالتامل في آخرها يظهر ظهورا تاما ان المبتدأة والمضطربة حالهما واحد فيما ذكر اذ بعد
ما ذكر المعصوم ع ان ذات العادة ترجع الى التميز ولم يتعرض لحال فقدها التميز وان المبتدأة ترجع الى السبعة مطلقا من دون تعرض
لحال ما اذا وجدت التميز مع انك عرفت انها ترجع مع وجدانه بالاجماع والاعتبار والاخبار تعرض في آخر الرواية لذكر حال
الحائض المستمر حيضها على سبيل الكلية بانها ان كانت لها عادة ترجع اليها وان اختلط عليها وزادت ونقصت حتى
لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم اي عملت بالتميز ثم قال ع وان لم يكن الامر كذلك والدم اطبق
عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع الحديث فان هذا الكلام ينادي
بان غير ذات العادة ان كان لها تميز عملت به وان لم يكن تميز عملت بالسبع من دون تخصيص للاول بخصوص المضطربة
والثاني بخصوص المبتدأة مضافا الى ما عرفت من عدم وجه اصلا للتخصيص ويؤيده بل يدل عليه قوله ع في صدر
الرواية بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه اي في الحيض بالراي وقوله ع في وسط
الرواية فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث لا يكاد يخرج عن واحدة منها ثم شرع في تفسير الثلاث بالنحو الذي
قلناه من انها اما ذات العادة او ذات التميز او لا هذه ولا هذه وجعل السنة في الاخيرة السبع في كل شهر وفي الحقيقة لم يبق

اشكال ولا مجال للراي ولما ذكرنا ترى الاصحاب يستدلون لرجوعها الى السبعة بهذه الرواية من دون تامل في الدلالة
اصلا مع انه ظهر من بعض ادلة ابن بابويه ره والمرتضى الذي في المبتدأة تخييرها فاختيارها السبع او الثلاث ذكر ويحتمل
جواز رجوعها الى القاعدة على حسب ما ذكرنا في المبتدأة واما مستند النهاية وابن بابويه فموثقة يونس بن يعقوب
عن الصادق ع وعن ابي بصير عن الصادق ع ان المرأة اذا رأت الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام والدم اربعة ايام والطهر ستة
ان رأت الدم لم تصل فان رأت الطهر صلت ما بينها وثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت
واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت وهذه رواية بواسطة ابي بصير واما
بغيره فمنها يتفاوت بعض تفاوت والمطلب واحد وهذه الموثقة وان كانت معتبرة سندا الا انها مضطربة سندا
ومتنا الا ان في الطرق انها رواية واحدة ومع ذلك مخالفة للاجماع والاخبار في ان الطهر لا ينقص عن عشرة ومع ذلك ندر
القائل بها لان الشيخ رجع عما في النهاية بل ربما لم يكن عاملا بما فيها ايض فانحصر القائل في الصدوق ره ان كان قائلا
بل عرفت ان العلامة ره قال ان الظ ان مرادهما كذا وكذا ولا يحمل على ظاهره ومع ذلك مخالفة للقاعدة ولما ذكرنا
من كالصحيحة ولما دل على انها عشرة والشهرة بل الاجماع الذي ذكره الشهيد ره والعمومات الدالة على حكم غيرها فتامل
هذا كله حكم المضطربة وقتا وعددا واما المضطربة وقتا والمبتدأة عددا وعكسها فحكمها حكم المضطربة وقتا وعددا كما
لا يخفى واما المضطربة وقتا وذات العادة عددا ترجع الى عادتها فتختار اي وقت لما عرفت من عموم ما دل على انه ذات العادة
ترجع الى عادتها وعرفت ان ذات العادة العددية بالمعنى الاعم هي الثابتة من الروايتين واما المضطربة عددا وذات العادة
وقتا فان عرفت اول حيضها اتمته بثلثة ايام البتة ويحتمل احتمالا ظاهرا ضم اربعة ايام بالثلثة عملا بظاهر كالصحيحة
وكذا ان عرفت اخر حيضها جعلته مع حيضها يومين قبله حيضا مع ضم اربعة ايام اخر بما قبله بالثلثة وكذا ان عرفت وسط
حيضها جعلته مع يوم قبله ويوم بعده حيضا البتة مع ضم يومين قبل القبل ويومين بعد البعد ولو علمت انه يوما معينا
كان من ايام حيضها جعلته من ايام حيضها واختارت ستة ايام اما قبله او بعده او في طرفيه وقس عليها ما ذكرنا جميع الفروض
التي تتصور واعرف حكمها مما ذكرناه من القاعدة والمضطربة والقاعدة وذات العادة اذ لا يكاد يبقى اشكال اصلا للمتامل
للمتامل المتفطن والله يعلم قوله ويستحب للحائض ان اقول من الفقهاء من عين لها مكانا تجلس فيه فتذكر الله ثم قال
بعضهم مصلاها وقال المفيد ره ناحية من مصلاها وجماعة لم يعينوا المكان والمعتبرة هي حسنة ابن ابراهيم بن هاشم
عن زيد الشحام عن الصادق ع انه قال ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله تعالى بمقدار ما كانت
تصلي ومثلها حسنة ابن مسلم عنه ع وروى الصدوق مرسلا ان نساء النبي ص اذا حضن لا يقضين الصلوة ولكن يحتشين
بالكرسف حين يدخل وقت الصلوة ويتوضأن ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله تعالى وظاهر ان المراد من المسجد مصلاها
ولعل مستند الصدوق ره صحيحة زرارة عن الباقر ع عليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر

فتذكر الله تعالى وتسبحه وتحمده وتهلله بمقدار صلوتها وهي محمولة على الاستحباب لظاهر رواية الشحام والاخبار الظاهرة في ان
الحائض تسقط الصلوة عنها وانها تتركها مع امارات الدم وانها لا تقضي الصلوة بل تقضي الصوم رداً على القائل بالقياس
او معللا بلزوم العسر والحرج في قضاء دون الصوم واما العامة فهو ظاهر في السقوط بالمرة من دون تعويض وان الواجب
عليها الميل لاحد الامرين الصلوة حالة الطهر والذكر حالة الحيض مضافا الى ان المعلوم من حال المسلمين في الاعصار والامصار
عدم الالتزام ومن المسلمات عدم الالتزام مع انه مما يعم به البلوى ولو كان واجبا لاقتضى العادة اشتهاره اشتهار الشمس الا ان
يكون الامر بالعكس بل ربما يتوهم التامل في ثبوت معنى الاصطلاحي بالنسبة الى مثل لفظ الكراهة والسنة مع ان الشيخ ره في التهذيب
قال الوجوب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب وقوله عندنا فيه شهادة على ما قلنا فتامل ثم لا يخفى ان المصنف لم يتعرض لذكر
باقي احكام الحيض في المقام بل شتت بعضها فذكره في مقامات غير مانوسة من جهة عدم المعهودية بين الفقهاء بل الحكم المشروعة
من الشبهة وربما يصعب الاطلاع فالمناسب التعرض للكل في المقام فنقول اذا انقطع دمها لدون العشرة فعليها ان تستبرئ رحمها
بادخال قطنة والمصير هيئته ثم اخراجها لتعلم النقاء وعدمه لصحيحة ابن مسلم اذا رأت الحائض ان تغتسل فلتدخل قطنة فان
خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل والاولى ان تعمل برواية شرحبيل عن الصادق ع انه سأله كيف تعرف
الطامث طهرها قال تعتمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثمة مثل رأس الذباب
خرج على الكرسف بل الاولى العمل بتقوية سماعة عن الصادق ع انه قال لمعرفة الطهر فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع
رجلها على الحائط كما يصنع الكلب اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان مثل رأس الذباب خرج وروى الكليني ره عن محمد
ابن علي البصري قال سألت ابا الحسن الاخير ع وقلت ابنة شهاب تقعد ايام اقرائها فاذا هي اغتسلت رأت القطرة بعد القطرة
قال فقال مرها فلتقم باصل الحائط كما يقوم الكلب ثم تأمر امرأة تغمز بين وركيها غمزا شديدا فانما هو شيء في الرحم يقال له
الاراقة فانه سيخرج كله الحديث وورد عن الباقر ع والصادق ع المنع عن رؤية الحائض موضع الحيض في الليل ولعله لعدم وقوع
التشخيص والتحقيق كما يشير اليه التعليل بقولهم ع انها قد يكون الصفرة والكدرة والنهي ربما يراد بين النقاء في اثناء الحيض فليس
عليهن التضييق الى حد بلا حظ في انفسهن فجعلت الليل بالمصباح فيكون المراد من اعتادت النقاء فتامل ثم اعلم انها بعدما
وجدت النقاء وجب عليها الغسل على ما يجيء في بحث الاغسال ولو اعتادت النقاء في اثناء العادة فالظ عدم وجوب الغسل لا
لاستلزامه الحرج وربما يتضرر بل المظنون تضرره لاطراد العادة فالمظنون عدم الطهر ايض ويحتمل الوجوب للعموم واحتمال
عدم العموم هذا اذا وجدت النقاء والا فالمبتدأة تصبر الى النقاء او مضي عشرة ايام وقد عرفت الوجه في ذلك واما ذات
العادة فتستظهر وقد عرفت هذا ايض وان الاستظهار هل على الوجوب ام لا وانه الى اي قدر تستظهر ومعنى تستظهر وتحرم
على الحائض كل مشروط بالطهارة مثل الصلوة والطواف ومس كتابة القرآن واما الاولان فبالضرورة من الدين والاخبار المتواترة
واما الثالث فلما سيجيء في احكام الجنابة ويحرم عليها الصوم ايض ولا يصح منها بالضرورة من الدين والاخبار وهل يتوقف

الصوم على الغسل اذا طهرت قبل الفجر ولا تغتسل الا طهر فى ذلك كما يجيئ فى كتاب الصوم ولا يصح طلاقها مع الدخول بها وحضور الزوج
او حكمه كما سيجيئ فى كتاب الطلاق وقد يحرم عليها ايضا اللبث فى المساجد ودخول المسجدين الحرامين كالجنب كما يجيئ فى بحث الجنابة
وعليها ايضا وضع شيء فيها لا اخذه منها كما يجيئ وفى صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه سأله كيف صارت الحائض تاخذ ما فى المساجد
ولا تضع فيه فقال لان الحائض تستطيع ان تضع ما فى يدها فى غيره ولا تستطيع ان تاخذ ما فيه منه ويحرم عليها قراءة العزائم وابعاضها
كما سيجيئ فى الجنب وتسجد لو تلت السجدات او سمعت من غيرها ولا تحريم فى السجدة اصلا على المشهور خلافا للشيخ وابن الجنيد حيث
جعلا الطهارة شرطا وكذا فى الاستماع لكن يجب عليها السجدة حينئذ انما تجب اذا تلت للصحيح عن الباقر عليه السلام الطامث تسمع السجدة فقال
ان كانت من العزائم فتسجد اذا سمعتها وموثقة ابي بصير كالصحيحة الحائض تسجد اذا سمعت السجدة ورواية الاخرى قال اذا قرئ
شيئا من العزائم الاربعة فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلى والسماع فى مثل هذه
الاخبار اعم من ان يكون حال الاستماع واما التلاوة فلا قائل بالفصل بينها وبين الاستماع بل ربما يكون بطريق اولى مع ان فيه السماع
ايضا غالبا وفى المختلف احتج الشيخ بقوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور والسجدة جزء الصلوة والظاهر ان مراده عدم ورود بيان لهذه السجدة
وان مثلها وما يعتبر فيها انما يعتبر من اجل اطلاق لفظ السجدة عليها فما اعتبر فى سجدة الصلوة اعتبر فيها ايضا ورفع اليدين
الكل باطل قطعا وعن البعض ترجيح بلا مرجح واحتج ايضا بمعتبرة ابان الاتية والجواب عن الاول ان مساواتها لجزء الصلوة يجب
الهيئة لا يقتضي كونها مساوية من جميع الوجوه اي من الشرائط الخارجة ايضا مع ان ما اعتبر فيها لعله من الاجماع والاصل
عدم ما زاد عنه الا ان يقال العبادات لا يجري فى ماهيتها اصل العدم ويكون الفاظها اسامي لخصوص الصحيحة ولم يثبت
صحة الخالية عن الطهارة فلا يخرج بها عن العهدة ان يخص الجواب بما استدللنا به من الاخبار المعتبرة وبه يظهر الجواب ايضا
عن المعتبرة الاتية وهل تختص بصورة الاستماع ام تعم السماع ايضا وهذا النزاع غير مختص بالمقام بل عام يشمله وغيره
ذهب الى الاول جماعة منهم الشيخ ره مدعيا عليه الاجماع والى الثاني ابن ادريس وادعى عليه الاجماع ووافقه فاحتج
للاول صحيحة عبد الله ابن سنان انه سأل الصادق عليه السلام عن رجل سمع السجدة قال لا يسجد الا ان يكون منصتا القراءة ومستمعا لها او يصلى
بصلوته فاما ان يكون فى ناحية وانت فى اخرى فلا تسجد وفى الطريق وان كان محمد ابن عيسى عن يونس الا انك عرفت انه لا ضرر
فيه كما هو المشهور ويؤيده الاصل وموثقة عمار فى من سمع السجدة قبل الغروب او بعد الفجر فلا يسجد والاجماع على ان
الواجب لا يجوز تركه باستلزامه الكراهة ومعتبرة عبد الرحمن بابان بن عثمان بل صحيحة كما حققناه عن الصادق عليه السلام
الحائض هل تقرء القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرء ولا تسجد اي لا يجب عليها السجود لان النهي فى مقام توهم الوجوب
لا يفيد سوى رفع الوجوب كما حقق فى محله والعلامة ره حملها على المنع من قراءة العزائم وفيه انه بعيد لان الظاهر من الراوي انه
كيف بنيت على انها تقرء وشككت فى انها تسجد ام لا اذ كيف يحل القراءة ولا يجوز السجود وفيه ايضا انه سأل فى جواز القراءة على
ما بنا عليه قوله عليه السلام هل تقرء القرآن وشك فى جواز سجدتها وقت السماع لا وقت القراءة كما عرفت وربما حملت على السجدات

المستحبة

المستحبة بدليل قوله تقرء والدلالة منتفية وحملت على صورة السماع الذي لا استماع معه وفيه ان الظاهر منها الاعم ولا توجيه
ولذا قال السائل اذا سمعت والشيخ حمل ما دل على انها تسجد على انها على الاستحباب لا على الوجوب فقال لا يجوز السجود الا لطاهر بلا
خلاف لان وهو عجيب لان الواجب تركه وطي من ترى الحيض واقعا لان الحائض اسم لها وامثال هذا الواجب يتوقف على
ذلك التجنب ويحرم ايضا وطي الحائض حتى تطهر باجماع علماء الاسلام بل بداهة من الدين ويحرم على الحائض تمكين الزوج
من نفسها لما ذكر ويعزران لو فعلا بما يراه الحاكم مع علمهما بالحيض وحكمه ويحكى عن والد الشيخ تقديره بثمن حد الزاني كما يجيئ
الكلام فى علمه ولو جهل الحيض او حكمه او نسي او نسي حكمه فلا شيئ على الجاهل والناسي ولو اشتبه الحال فان كان تحيرها اما
به حكم وان كان لغير التحير كما فى المبتدئة العادة والاصل الاباحة وكذا الاخبار دلت عليها وقد ذكرنا بعضها مثل انه
ان يطاها الا فى ايام عادتها وان كان الاحوط التجنب لان وطيها حالة الحيض حرام فربما انقطع الدم على العشرة ومادونها
فظهر انه حيض بل حكم فى المنتهى بالوجوب لذلك الحال فى المرأة مع تمكينها منه اما لو اخبرت المرأة وكانت غير متهمة يجب
ايضا لما ذكره وكذا فى المنتهى عدم معارض اذ لم يظهر انها اذا اخبرت لان مقدمة الواجب واجب على المشهور وفيه ما عرفت
وان كان الاولى والاحوط كما فى المنتهى بعد اخبارها سيما وكانت غير متهمة هذا كان رجلا وجد مكان زوجته امرءة
فتعلق بها ليجامعها فاخبرت اني امك او بنتك واختك وامثال ذلك واحتمل عنده صدقها بل ربما يحصل له الظن بالصدق
فكيف يجامع معها مع ذلك مع انه فى غير واحد من الاخبار ان الحيض والعدة الى النساء اذا ادعت صدقت فلا
لذلك بانه لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن الاية ليس بشيئ اذ لعله لا تامل ان الحيض فى الرحم موجود يخرج ها اي بخروجها
فى الشهر غالبا ثم يدفعها والكلام انما هو فى الدفع والخروج مع عدم ظهور شمول الدم الحيض فتامل جدا ومما ذكر ظهر انها
اذا طهرت واغتسلت حل وطيها وكذا بعد الطهر وقبل الغسل على كراهة للاصل والعمومات لان من طهرت لا تكون حائضا
اصلا بلا شبهة وان قلنا بان المشتق لا يشترط بقاء مبدئه فى صدقه لان الغسل امر شرعي وحدث الحيض ايضا شرعي
وكذا زواله بالغسل فلا معنى لكونها حائضا لغة وعرفا الى ان تغتسل والشايع فى الفاظ الايات والاحاديث التكلم على سبيل
اللغة والعرف كما هو مسلم به عند بعض ويدل على الكراهة ايضا موثقة علي ابن يقطين عن الكاظم عليه السلام الحائض ترى الطهر فيقع عليها
زوجها قبل ان تغتسل قال لا باس وبعد الغسل احب الي ورواه الكليني بطريق اخر عنه عن عبد الله بن ابي المغيرة عمن
سمعه عنه عليه السلام المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل فان فعل فلا باس به وقال
للماء احب الي ويدل عليه ايضا الروايات المتضمنة للكفارة وطي الحائض فانها ظاهرة فى عدم الحرمة بعد اخر الحيض
الروايات اذ لو كان حراما بعده ايضا لكان ثابتا جهوت اليه ايضا بالامر بالاستغفار لا اقل من غير ذلك واستدلوا ايضا بقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن وفيه انه موقوف على عدم الحقيقة الشرعية فى لفظ الطهارة فانه بمعنى عدم الحدث عند المتشرعة
الا ان يقال الظاهر هنا الخروج من حكم الحيض لانها الحد وقوله تعالى ولا تقربوهن فى الحيض لكن لا يلائمها قراءة التشديد

فهذا يرجح كونها بمعنى اغتسلن جمعا بين القرائتين ويؤيده ايضا مفهوم الشرط فى قوله تع فاذا تطهرن فاتوهن من حيث
امركم الله لما حقق فى محله من ان الامر الوارد فى مقام الحظر لا يفيد سوى نفى ذلك الحظر لكن يؤيد المستدل ما ورد فى بعض
الاخبار من ان غسل الحيض سنة اذ ظاهره ان المراد وجوبه من السنة مع انه لم يثبت الحقيقة الشرعية فى التطهير حتى يثبت كونه
بمعنى الاغتسال فلعله باق على معناه اللغوى ايضا والاصل عدم النقل والتغير الى زمان المتشرعة اذ الحادث يكون الاصل تأخره
لكن المشهور لا يشترطون سوى الخروج عن الحيض فلا يشترطون التطهر اللغوى ايضا الا ان يقال المراد من التطهير الطهارة كما
يقال تبسم وتبين بمعنى بسم وبان وفيه انه مجاز ومخالف للاصل فتم لكن لم يوجد قائل من الشيعة بحرمة وطيها حتى تغتسل وان
نسب الى الصدوق لان كلامه فى الفقيه صريح فى جواز وطيها اذا اصابه الزوج شبق فامرها بغسل فرجها كما هو مضمون صحيحة ابن
مسلم عن الباقر ع وكذا موثقة عنه ع وعن الصادق ع بل يشهد به جملة هذه القدرة من عدم صحة الحالة الخباثة وتحصيل الطهارة
ما اذا كان شبقا فحمل الاية على خصوص غير الغالب فيه ما فيه فتم جدا فى تعيين كون المراد تطهير الفرج او تطهر المعنى طهر وحصول
الطهارة وامثال ذلك مع ان القراءة السبعة فى قرائة التخفيف ظهر من الاخبار ان غسل الحيض سنة مضافا الى ما ظهر من اخبار
كثيرة جواز معاشرتهن سيما مع انضمامها الى فتوى الفقهاء بل كاد ان يكون كلهم اذ لم يظهر من الفقهاء ان غسل الفرج شرط بحيث
لو لم يقع لم يحل اصلا كما ان رواية مسلم كذلك اذ الغسل امر متعارف لحصول زوال النفرة وحصول اللذة فامرهم لعله لهذا لا انهم امروا
بزوال النفرة واكدوا بالنسبة الى الزوجة والشرط اذا ورد مورد الغالب فلا عبرة بمفهومه فليس بين الاخبار تعارض فيما ورد فى
الاخبار الاخر من المنع مع عدم صحتها واجبارها بالفتاوى وظاهر الاية على خلافها محمول على الكراهة جمعا او التقية مثل موثقة ابى
بصير عن الصادق ع فى الطامث رات الطهر يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة عبد الرحمن عن الصادق ع
وموثقة سعيد بن يسار عنه ع بذلك المضمون ورواية ابى عبيدة عنه ع الحائض ترى الطهر وهى فى السفر وليس معها من الماء ما يكفيها
لغسلها الى ان قال قلت فياتيها زوجها فى تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا باس وفى النفساء ورد بسند
قوى انه بعد الطهارة يامرها بالغسل ثم يجامع ومما ذكر ظهر فساد الاستدلال للمنع بمفهوم قوله تع فاذا تطهرن فاتوهن مع ان
قوله فاتوهن من حيث امركم الله وملاحظة شان نزول الاية يشهد على كون الامر بها لبيان طلبا له لا رفع الحظر عن هذا المحل
موثقة ابى بصير عن الصادق ع فى الطامث الى هذا ولا شك فى انه الاولى والاحوط الاجتناب الا ان لشبق الصبر وعدم الحرج والعسر فيامرها بغسل
فرجها اذا مكنها ويجوز الاستمتاع بما عدا القبل حتى انه يجوز له وطى دبرها على كراهة وعن المرتضى انه لا يحل الاستمتاع منها الا بما
فوق المئزر ومنع من الاستمتاع منها بما بين السرة والركبة والاولى القرب لاستصحاب الاباحة الا فيما ثبت عدمها والعمومات مثل ما دل
على جواز وطى دبرها وغير ذلك كقوله والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم لا ان يقال المطلق لعدم ارادة العموم ولا ما يفيد
مفادها فينصرف الى الشايع المتعارف فتم ولموثقة ابن بكير الذى هو ممن اجمعت العصابة عن بعض اصحابنا عن الصادق ع اذا حاضت المرأة
فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وصحيحة عمر بن يزيد انه سال الصادق ع ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقبها فان ما

من ادات العموم ولا يوقب مطلق فينصرف الى المعهود المتعارف مع انه لا قائل بالفصل لو لم ينصرف فلا بد من الحمل على الكراهة
لو كان المراد خصوص الدبر او التخصيص بالقبل وموثقة عبد الملك ابن عمرو عن الصادق ع ما لصاحب المرأة كل شيء ما عدا القبل
بعينه مع ان الشهرة بين الاصحاب تجبر السند الضعيف فكيف الموثق ان لم نقل بكونه حجة مع انه حجة كما حقق مع ان الجابر
غير منحصر فى الشهرة وحجة السيد قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن وصحيحة الحلبى عن الصادق ع الحائض ما يحل لزوجها منها
قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار وموثقة الخشاب عنه الحائض والنفساء ما يحل لزوجها قال
تلبس درعا ثم تضجع معه وفى رواية عبد الرحمن عنه ع ما يحل من الطامث قال لا شيء حتى تطهر خرج ما خرج بالاجماع وبقى
الباقى والجواب عن الاية ان المراد من القرب ليس معناه الحقيقى بالضرورة والمجاز المتعارف فيما الاهتمام المجامعة مع ان سوق
الاية ايضا يقتضى ذلك حيث قال الله تع بعد فان تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله وروى ان اهل الجاهلية كانوا لا
يؤاكلون الحائض ولا يجالسونها ولا يساكنونها فى بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الاية اعتزلوهن المسلمون
واخرجوهن من بيوتهم ايضا فقال الرسول صلعم انما امرتم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يامركم باخراجهن كفعل الاعاجم
وقيل ان النصارى كانوا يجامعون الحايض ولا يبالون بالحيض بل كانوا يكثرون من جماعهن على ما هو ببالى واليهود كانوا
يعتزلونهن فى كل شيء فامر الله بالاقتصاد بين الامرين وروى ايضا ان اليهود كانوا يعتزلون النساء فى زمان الحيض
فسئل النبى صلعم عن ذلك فنزلت هذه الاية فقال ع اصنعوا كل شيء فظاهر ان المراد هو المتعارف فى النكاح لانصراف الاطلاق
اليه ولان قوله تع فى الحيض يحتمل ان يكون المراد موضع الحيض بل هو الانسب تفريعا على ما تقدم لانه قال فاعتزلوا اتى بكلمة الفاء
وعرفت ان المراد ليس الاعتزال عنهن مطلقا بل من جماعهن خاصة فتامل جدا ولانه على هذا لا يحتاج الى تقدير واضمار فتعين
ان يكون المراد هو بخلاف ما لو كان المراد بالمصدر او اسم زمان اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الاعتزال عنهن فى اوقات
الحيض باطل كما عرفت فلا بد من تعيين ما يعتزل منهن وتقديره مع ان الاظهر انصراف اطلاق لفظ الحيض الى غير اسم الزمان
والاتيان بكلمة فى تضمين على معنى الجماع فالا عتزال فتم واما الاخبار فهى معارضة وهى علامة الكراهة سيما مع معارضتها
لاخبار كثيرة صريحة فى عدم المنع مع ان تلك الاخبار مشتهرة بين الاصحاب وموافقة لظاهر الكتاب على حسب ما عرفت ومخالفة
للعامة فانهم بينا يعتقدون واعتمدوا اخبارا على المنع على ما هو ببالى مع انها اقوى دلالة ايضا لانها صريحة ومع ذلك موافقة
للاصول ايضا فتعين العمل بها لكونها الراجحة من وجوه كثيرة ولو وطى الحائض عامدا كفر استحبابا فى اوله بدينار وفى وسطه
بنصف دينار وفى اخره بربع دينار لمرسلة داود بن فرقد عن الصادق ع فى كفارة الطمث انه يتصدق فى اوله بدينار وفى وسطه
بنصف دينار وفى اخره بربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود
فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة وفى الفقه الرضوى ايضا كما فى المرسلة لكن ورد فى
بعض الاخبار انه يجب عليه فى استقبال الحيض دينار وفى استدباره نصف دينار وان يضرب خمس وعشرون سوطا ربع حد

فى كفارة وطى الحائض

الزاني وفي اخواته يتصدق بدينار ويستغفر الله من غير تقييد بالاقل ولا اخر او غيرهما وفي اخواته عليه نصف دينار وهو ايضا غير مقيد والروايتان كالصحيحة وفي الصحيح ان كان واقعها في استقبال الدم فليستغفر الله ويتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل رجل منهم ولا يعد ان وقعها في ادبار الدم في اخر ايامها قبل الغسل فلا شيء عليه وفي كا الصحيح انه يتصدق على مسكين بقدر شبعه وبه افتى الصدوق في المقنع لكن في الصحيح عن الصادق ع عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله ان يقربها قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله وفي الموثوق عن زرارة عن احدهما في الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه ومثله ايضا ورد رواية اخرى فظهر ان ما ورد من الامر بالكفارة محمول على الاستحباب مضافا الى شدة الاختلاف فيها الدالة على كون المقام مقام الاستحباب والجمع بالتفصيل بالمضطربة وغيره والشاب وغيره كما نسب الى الراوندي فيه ما فيه لعدم ما يشير اليه في الروايات وظهورها في خلافه مع انه ورد في الصحيح من صفوان عن ابان عن عبد الملك ابن عمرو انه سأل الصادق ع عن اتى جاريته وهي طامث قال يستغفر ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ع فليتصدق على عشرة مساكين فافهم ومما ذكر ظهر ان ما اختاره الشيخ في النهاية واختاره اكثر المتأخرين من ان الكفارة على الاستحباب وهو الاظهر مضافا الى الاصل ولذا قال المفيد والمرتضى وابنا بابويه والشيخ في الخلاف والمبسوط بالوجوب مع انه لم يظهر لنا مستندهم لان رواية ابن فرقد تضمن ما زاد على الكفارة الثلث وايضا الرواية ضعيفة وان انجبرت بالشهرة الا انه لم يظهر انه انجبار ينفع القائل بالوجوب لانه لم يظهر انهم افتوا بها بجهة ظهور صدقها عندهم اذ اهل القائل بالاستحباب منهم بنا امره على التسامح في ادلة السنن فانه طريقة الفقهاء فاذا لم يكن الحديث حجة فكيف يعارض الحجج الكثيرة فضلا عن ان يغلب عليها ومقتضى الاخبار وفتاوى الاصحاب رجحان الكفارة في وطي من غير فرق بين ان تكون المرأة دائمة او منقطعة او حرة او امة بل الاجنبية المشتبهة او المزني بها ايضا وكذا الامة لو وطاها سيدها وقال الشيخ والصدوق انه يتصدق سيدها بثلاثة امداد استنادا الى بعض الروايات ولو تكرر الوطي فالاظهر تكرر الكفارة سيما مع القول بالاستحباب من جهة التسامح وانما قلنا الاظهر لان اهل العرف يفهمون من قول من فعل كذا فعليه كذا وامثاله تعدد الجزاء عند تعدد الشرط واما انه متى تحقق السبب يترتب عليه مسببه وان تعلق المسبب بذمته بعد وجود السبب فاذا حصل السبب الثاني فاما ان لا يكون من جملة الاسباب ولا داخلا في كلام المعصوم ع فهو خارج عن محل النزاع جزما وان كان هو ايضا سببا وداخلا في كلام المعصوم ع لكونه ايضا وطيا في اول الحيض مثلا فاما ان لا يترتب عليه شيء اصلا وهو ينافي السببية والدخول في كلامه بالبديهة او يترتب عليه خصوص المسبب الذي يتعلق بذمته بسبب السبب الاول وبمجرد وجوده وهذا ايضا ينافي السببية والدخول المذكورات الاول فلان كون السببية مقدما على السبب وان كان من قبيل المعرفات واما الثاني فلان مقتضى كلمة الفاء في قوله فعليه كذا التفريع والحصول بعد السبب لا قبله وهذا ظاهر وبتحصيل الحاصل محال نعم يجوز التداخل لكن لا اصل عدمه بلا شبهة فبعد التعدد المحققات يحقق الترتبات سيما اذا كان الجزاء جزاء سيئة وكفارة

الثم وذنب

اثم وذنب وخصوصا بعد ملاحظة ان الكفارة تتفاوت بتفاوت الذنب فان الذنب في اول الحيض ازيد منه في وسطه لغاية قرب العهد بالجماع ولان اثر الضرر الذاتي في اول شيء اشد منه في وسطه وقس عليه حال اخر الحيض بالقياس الى وسطه وبالجملة لا تأمل في ان اهل العرف والعقلاء يفهمون التعدد وان كان السبب من قبيل المعرفات اذ المعرفات يجوز تداخلها الا انه يلزم تجويز التداخل لا بناء في ظهور عدمه مع انه على القول بالتداخل يلزم التخيير بين فعل واجب وتركه اذا اراد الحرام ثانيا وكذا الحال اذا اراد ثالثا وهكذا فيلزم تحقق واجبات لا تحصى يجوز تركها الا الى بدل لان لا اجر لازم على اي تقدير واعطى الاول والثاني والا ولا يلزم عليه اعطاؤه بعد ان اعطي الاخر وبنى على اعطائه مع ان صرف الواجبات الشرعية الواردة في الاخبار بعنوان الاطلاق الى مثل ذلك فيه ما فيه سيما مع ملاحظة ان وجوب كل واحد منها ليس بمجرد التعبد بل تكفير الذنب واذهاب السيئة ومحوها سيما على القول بالاستحباب يصير المحو والاذهاب بالتوبة والاستغفار والاحسان يضم اليه الدينار والنقص من الدينار على تفاوت مراتبه ولكل مانع من الاقتصار على ادناها كالغير المانع من الترك بالكلية ومع ذلك لا وجه لا ثباته بالاعلى فالاعلى على تفاوت مراتبه ولو قلنا بالتكرار لا شبهة في كونه اولى من الاقتصار فان المكفر للذنب والمذهب للسيئة كلما يكون ازيد يكون ادخل في التكفير والاذهاب والاحتياط يتحقق في المستحبات كما يتحقق في الواجبات كما ستعرف في شرح انشاء الله ثم وقيل بعدم التكرار مطلقا فلو كفر في اول وطئ بدينار ثم وطئ بعد ذلك الغفوة الاخرى حيضها لم يكن كفارة سوى ما اعطى وهذا القول في غاية الغرابة سيما مع القول بكونه وجوبا وقيل بالتفصيل وهو عدم التكرار الا اذا اختلف زمان الوطي كما اذا كان وطي في اول الحيض ثم وطئ في وسطه او في اخره او كليهما او تخلل التكفير بان كفر ثم وطئ ثانيا او ثالثا وهكذا واختاره غير واحد من المحققين محتجين بان الامر بالكفارة علق على الوطي وهو يصدق على القليل والكثير ولو وطئ في اول الحيض مثلا عشرة وكل مرة مرة وطئ تام عرفا ثم كفر بدينار ويصدق عرفا انه كفر وطئه بدينار اما لو كفر بعد الوطي الاول ثم وطئ ثانيا يجب عليه ان يكفر ثانيا فلو كفر ثم وطئ ثالثا وهكذا الى الالف لان الفعل سبب لا يتحقق بعده الكفارة لا قبله وكذا لو كان في الزمان المختلف لان كل فعل سبب لامر مغاير لمقتضى الفعل الاخر فلا يستقيم تداخلها وفيه انه لا نسلم الصدق العرفي بل اهل العرف يفهمون كما ذكرنا فارجع اليهم مع انه لو تم ما ذكره تم في المختلف ايضا لانه بالنظر الى وطئه في اول الحيض يصدق عرفا انه اعطى دينارا وبالنظر الى وطئه في الوسط يصدق انه اعطى نصف دينار اذ لا يجب ان يكون هذا النصف منضما مع نصف اخر فلو كان المسكين يطلب منه نصف دينار فاعطاه دينارا لصغر لاجل وطئه يكون ممتثلا البتة وكذا الكلام في وطئه في اخره على انه ربما يكون كل واحد من النصفين ممتازا على الاخر ومشخصا على حدة فان احد الشخصين يصدق انه كفارة للوسط وتتمة للاول فان قلت الظاهر ان هذا الشخص ايضا كان لازما في الاول فكيف يكفي للوسطى قلت فكذا الكلام في اتحاد الزمان فتأمل ثم لا يخفى ان المراد من اول الحيض ووسطه واخره ما هو المتبادر منه وهو ان كل فرد من الحيض يقسم ثلاثة اقسام فالثلث الاول منها اوله وهكذا وعن سلار الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعن الراوندي ان للعشرة هو العشرة خاصة لا ما هو انقص منها فعنده كل واحد من اول الحيض ووسطه واخره يكون ثلاثة ايام وثلث

يعم دائماً ولا يخفى ضعفها والمراد من الدينار هو معناه المعروف وهو المثقال من الذهب الخالص عرفاً المضروب بسكة المعاملة
والمراد من المثقال المثقال الشرعي وفي الذكرى قدره البخاري بعشرة دراهم جياد والذي يظهر من الاخبار وغيرها ان الدينار في زمان
الرسول صلعم كان قيمته كما ذكر ولذا بنوا امر الديات عليه كذلك لا ظهر على القول بالوجوب بعدم اجزاء القيمة كما في سائر الكفارات مع انه يبلغ حظه
نصف دينار وربعه ربما يظهر لعدم معلومية كونها مضروبة بين عادة ذلك الزمان الا ان الاحوط ايضاً بلا تامل واما على القول بالاستحباب
فالدائرة وسيعة كما عرفت الا ان اولوية اعطاء نفس الدينار بعده بمحاكاتها ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها وفي بعض الاخبار صرحوا بلفظ
المساكين والمسكين ولا بد ان يكونوا من اهل الايمان على ما صرح به جماعة من اصحابنا ووجهه سنذكره في موضعه ولا يعتبر التعدد في المساكين لكن
لاطلاق النص ثم على القول بالاستحباب ورد انه يتصدق على عشرة مساكين وعلى سبعة نفر من المؤمنين وهل النفساء مثل الحائض مقتضى
ما سيجيء من انها كالحائض الا كذا انها مثلها وصرح بذلك جماعة من الاصحاب وعلى هذا يمكن اجتماع زمانين او ثلثة في وطي
واحد لكن في تعدد الكفارة ح نظر كالو تعدد ذلك في وطي الحائض وان بعد الفرض فلو قلنا بعدم التعدد فانه مقتضى الاصل واطلاقات ا
الاخبار محمولة على الافراد الشايعة يتعين عليه الازيد لصدق انه وطي في اوله مثلا مع تامل في ذلك ايضا لغير ما ذكر وان الاول متيقن عند
القائل والزائد مشكوك فيه فينتفي بالاصل لكن الاحتياط فيه جزماً بل الاحوط التعدد جزماً هذا كله على القول بالوجوب واما على القول با
بالاستحباب فالامر ظاهر على حسب ما عرفت ثم لا يخفى ان الكفارة انما هي على الرجال خاصة واما المرأة فليس عليها مطلقاً معين بل من باب
الحسنات ان فعلت فلا مانع منه بل المقتضي ايضاً موجود لان اذهاب السيئات مطلوب واما التعزير فكما على الرجل فكذلك على المرأة على
حسب ما يراه الحاكم مصلحة او ثمن حد الزاني كما قال ابو علي ره او ربعه كما ورد في الرواية المعتبرة التي ذكرناها سيما مع ملاحظة العلة المذكورة
المنصوصة في آخرها حيث قال بعد قوله ع ربع حد الزاني لانه اتى سفاحاً ويكره للحائض الخضاب لورود النهي عنه وانه ورد ايضاً نفي
الباس عنه وفي موثقة ابي بصير تجافي عليها من الشيطان فيمكن حمل نفي الباس على من لا يخاف او ان المراد نفي الحرمة وكيف كان فالاولى
الاجتناب ونسب الى المفيد ره انه علل ذلك بانه يمنع وصول الماء الى ظاهر الجوارح وفيه ما فيه ويكره ايضاً حملها المصحف وان كان بغلافه
على ما قال في المعتبر وادعى الاجماع ولمس هامشه ايضاً ونسب الى السيد ره انه حرم استناداً الى رواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن
المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنباً ولا تمس خطه على اختلاف النسخ ولا تعلقه ان الله تعالى يقول لا يمسه الا المطهرون فظهر ان هذه ا
الرواية كانت قطعية عند السيد ره ويحصل الظن لنا مع ان المقام مقام الكراهة فيكفي هذه الرواية لاثباتها لكن في صحيحة منصور ابن
حازم انه سأل الصادق ع عن التعويذ يعلق على الحائض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة او حديد وفي الصحيح عن داود بن فرقد عن
رجل عن الصادق ع عن التعويذ يعلق على الحائض فقال تقرأ وتكتب ولا تمسه ومثله رواية اخرى عنه ع وفي الكافي روي انها لا تكتب
القرآن وحملها على الجواز الذي يجتمع مع الكراهة متعين ولا باس بتقليبه بعود ونحوه لعدم صدق المس والمشهور انه يكره ان تقرأ فيه
العزائم وسيجيء التحقيق في الجنب ويكره جوازها في المساجد على ما قاله الشيخ في الخلاف وجماعة قال في المنتهى وجهته غير معلومة ثم يحتمل
كون السبب اما جعل المساجد طرقاً واما ادخال النجاسة اليها انتهى ولا يخفى انه ورد عنهم ع لا تجعلوا المساجد طرقاً حتى تصلوا فيها ركعتين

ولا يأتي منها الصلاة واما ادخال النجاسة غير المسرية فسيجيء انه محل الخلاف فقيل انه حرام ومن لم يقل بالحرمة فلعله مكروه عنده ولا يظهر
على الحرمة لما ورد من جواز اجتياز الحائض والجنب مطلقاً واغتفر ابدال اليهم لكن الاولى والاحوط الاجتناب خروجاً عن الخلاف واحترازاً
عما ورد عنهم ع من قولهم جنبوا مساجدكم النجاسة وسيجيء تمام الكلام واما جواز المسجدين الحرامين فحرام عليها كالجنب لحرمة الدخول
عليها مطلقاً بالوفاق والنص وهو قوله ع في رواية ابن مسلم ولا يقربان المسجدين الحرامين وهو منجبر بعمل الاصحاب مضافاً الى قوة نفس السند
والتأييد بان الحائض كالجنب في امثال هذه الاحكام والموافقة فاكثرها من النصوص وان المسجدين لهما زيادة حرمة فتوقف المعتبر في ذلك الحكم لا يخفى
بمكانه وهل الحيض يجتمع مع الحمل فيه مذاهب الاول نعم مطلقاً وهو اختيار ابن بابويه والمرتضى والعلامة والثاني لا كذلك وهو قول
ابن الجنيد والمفيد والحقق في السرائر والثالث ما يجده في ايامها فهو حيض وما تراه بعدها بعد العشرين يوماً فليس بحيض وهو
قول الشيخ في النهاية وكتابي الحديث والحقق في المعتبر والرابع ان الحامل المستبين حملها لا تحيض نقل عن الشيخ انه قال به في الخلاف
ونقل اجماع الفرقة عليه الاول حجة الاول الصحاح وغيرها مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة
قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم وصحيحة صفوان وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة ابي المعزا كصحيحة
سليمان بن خالد عنهم ع وغير ذلك من الاخبار مضافاً الى قاعدة كل ما يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض وعموم ما دل على عبادة
الصفرة المعادة وعموم ما دل على اعتبار الصفرة ان كان في العادة او مع الصفرة ولم يقل احد بالفصل وحجة الثاني رواية السكوني عن
من ابائه عن النبي صلعم ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل الحديث ويشهد له الاخبار المتواترة في ان السبايا تستبرأ ارحامهن بحيضة
وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره وان كانت لا تحيض وان لم تكن تحيض فامرها شديد فلا يقربها حتى يستبين حملها فقيل لهم ع في
كم تستبين فقال ع في خمسة واربعين وغير ذلك من امثال ما ذكرنا منها ما ورد في الاستبراء من الزنا واستبراء المحللة للغير عبداً
او حراً اذا اراد مولاها ان يطاها يقول لا تعتد لها صفقاً ثم يستبرئها بحيضة ثم يجامعها ثم يردها عليه او على غيرها ان اراد تحليلها
عليه فليستبرئها بحيضة ثم يطأها وهكذا وكذا ورد في الجارية التي اشتراها ثم اعتقها ويريد ان يتزوج بها انه يستبرئ رحمها بحيضة
وغير ذلك من امثال ما ذكر بل ورد في عدة الطلاق انه يستبرئ رحمها بثلاثة قروء وامثال هذه العبارات وما ورد من انه ان كان
يتزوجها فلا عدة عليها وانه كان يزوجها بعد العدة وان التي لا تحبل مثلها فلا عدة عليها وما ورد في الاخبار في عدة المسترابة بالحمل
انها ثلاثة اشهر وايضاً ان ادعت الحبل بعدها وحصل الريبة فعدتها تسعة اشهر وانه لا ارتياب بعدها الا ان مدة حمل الحمل وقتاً
فلا ارتياب بعده وان رفع الطمث ضربان اما فساد من حيضة واما من الحمل الحمل ذلك فورد منهم ع ان الرجل اذا اتى جارية فعلق
منه فتر عنها الدم وهي حبلى فترى ان ذلك طمث فيبيعها فما احب للرجل المسلم ان يبتاع الجارية الحبلى قد حبلت حتى يأتيه من يخبرها بخبرة
فتم وغيره وفي تفسير قوله تعالى ان ارتبتم انها انقضاء شهر يحصل الريبة وغيره في تسمية الحيض استبراء كتسمية مضي خمسة واربعين يوماً
ما ورد هذه وغيرها من امثالها وحجة الثالث صحيحة ابن نعيم انه قال للصادق ع ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة فقال ع
اذا رأت الحامل الدم بعد ما مضى عشرون يوماً من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم في الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم و

وكان المطلب فلتتوضأ ولتحتش ولتصل فاذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر
فانه من الحيض الحديث وفي المدارك هذه مع صحتها صريحة في المدعى فتعين العمل بها وايد في الذخيرة ذلك بان بناء المطلقات على الغالب
من كون الحيض في زمان العادة اقول وان كان الامر كما ذكر الا ان حمل جميع المطلقات الدالة على الامكان وعلى عدمه وعلى خصوص
المقدار المذكور بحيث لا يزيد عنه اصلا لا بيوم ولا بجزء ولا ينقص عنه كذلك بعيد مع ذلك حمل الجميع على خصوص ذات العادة التي
وقتها متعين من دون تعرض لحال غيرها اصلا سيما مع ما فيها من العلل المنصوصة بانها ربما قذفت الدم والعلة المنصوصة حجة
كما هو مسلم ومعمول بها لا يخرج عن شيئين وبعد مع ذلك في مفهومها تعارض لانه مفهوم قولهم فاذا رات قبل الوقت او في الوقت
فانه من الحيض ان ما تراه بعد ذلك فليس من الحيض الا ان يقلد في العبادة او بعد الوقت قبل ان تعلي خصوص عشرين بسبب القرينة
السابقة فتم ومما ذكر ظهر ان عند اختيار المذهب الثالث لا يظهر حال غير ذات العادة المذكورة وانما ما ذا حكمها وحجة الرابع
هو الاجماع الذي ادعاه في الخلاف فيها والاخبار الدالة على الاول لكثرة صحاحها واصرح دلالة وموافقة للقاعدة الثابتة المذكورة
والعمومات المحققة المعهودة واستصحاب الحالة السابقة لا انها معارضة بما ثبت من المتواترة من تحقق الاستبراء بالحيض والعدة
وهو اجماعي ايضا بل وربما كان من الضروريات ويمكن حمله على الحيض المتعارف وهو الكامل الذي تراه على الطريقة الصادرة
عن الحائل لا الحامل اذ لا شبهة فانه امارة عدم الحمل وخصوصا اذا وقع مكررا فلا نزاع حينئذ في خروجها من العادة وحلها للازواج
وحمل ما ورد في الصحاح الصريحة على غير الكامل وهو المتعارف عن الحامل وظهر من تلك الصحاح ايضا حيث قالوا الصفرة والبقية
يقذفه الرحم ولمثال ذلك مع انهم سئلوا انها حبلى ترى الدم وظاهر ان الحبلى لا ترى الا كما ذكرنا وعرفت سابقا ان الحيض لتكون
الولد وغذائه فلو لم يكن حمل الخروج لا بعنوان الصفرة والبقية ولو كان حمل لم يخرج بالكلية بل يصرف بعضه بل واكثره في تكون
الحمل وغذائه ويخرج ما فضل منه وما لا يحتاج اليه ويمكن الحمل على التقية ايضا لتضمن بعضها كون اليوم واليومين حيضا فقط
وكيف كان شمولها لغير ذات العادة المذكورة ليس بصريح فالعمل بصحيحة ابن نعيم اولى في حكم ذات العادة المذكورة واما غيرها
فيمكن ان يكون العمل فيها بجملة الحيض باختيار المذهب الاول لما عرفه ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وبعموم ما دل على اعتبار
الصفة ان كان بالصفرة ويحتمل اختيار المذهب الثاني لكثرة الادلة وكيف كان لا يكون هذا قولا خامسا لما عرفت من ان المذهب
الثالث لا يظهر الا في ذات العادة المذكورة والاحتياط في امثال المقام مما لا يترك ثم اعلم ان الحائض تقضي صومها الذي فاتها في ايام
حيضها المحرم عليها وعدم صحته منها بالاجماع بل بالضرورة والاخبار المتواترة فاي يوم كانت حائضا فيه ولو كان دقيقة واقل منها
في اول ذلك اليوم او اخره صارت حائضا والحاصل انها ان كانت ما ادركت مجموع اليوم طاهرة تقضي ذلك اليوم وان كانت مبتدئة
ثم استمر منها بغير تميز تقضي عشرة ايام ان كان رؤيتها الدم مقارنة لطلوع الفجر او مقدمة وان كانت مؤخرة عنه واحد عشر يوما
وان كانت مضطربة كذلك تقضي احد عشر يوما لاحتمال التلفيق وهذا بناء على عملها بالاحتياط وقد عرفت حالها فتقضي
سبعة من كل شهر كما عرفت واما الصلوة التي فاتتها في ايام حيضها وفي اوقات الحيض فلا قضاء عليها بالضرورة من الدين وتواتر

الاخبار

الاخبار واما التي فاتتها في اوقات طهرها فعليها القضاء فاذا فاتت من الوقت مقدار فعل الصلوة وما يتوقف عليه ولم تصل يجب
عليها قضاؤها لانها ليست صلوة اوقات الحيض فيجب قضاؤها للعموم ما دل على قضاء الفوائت وخصوص موثقة يونس بن يعقوب
عن الصادق عليه السلام في امرأة دخل وقت الصلوة وهي طاهرة فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن قال سالته
عن المرأة طمثت بعد ان تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاؤها قال نعم ولو حاضت قبل مضي المقدار المذكور لم يجب لعدم تحقق
الفوت حال الطهر كما اذا حاضت اول الوقت او قبل الوقت ولا شك في ان القضاء هو تدارك ما فات وان كان بفرض جديد ولم يكن تابعا
للاداء كما هو ظاهر لا اظهر وقد عرفت ان الفوت عرفا انما هو فيما اذا تحقق الشرائط الشرعية مثل الوقت لا العقلية مثل التمكن فيتحقق بالنوم
والنسيان مثلا ولا يتحقق قبل دخول الوقت فما نقل عن ابن بابويه والمرتضى من الاكتفاء في وجوب القضاء بخلو اول الوقت من الحيض بمقدار
اكثر الصلوة فيهما فيه وما رواه ابو الورد عن الباقر عليه السلام في المرأة تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها
ولا تقضي الركعتين وان رات وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها
وربما افتى الصدوق به يمكن حملها على الاستحباب للتسامح في ادلة السنن والرواية ضعيفة سندا ومتنا لان دخول المرأة في الصلوة اول الوقت
وان دخوله بعيد جدا والضعيفة لا بد من انجبارها بمثل الشهرة بين الاصحاب كما عرفت وان طهرت قبل اخر الوقت بمقدار الطهارة
والاداء ركعة وجب عليها الاداء ومع الاخلال القضاء للعموم ما ورد من قولهم من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت وهو يقتضي
ما ذكرنا كما لا يخفى وسيجيء العموم في موضعه ونقل في المدارك اجماع الاصحاب على ما ذكرنا ونقل عن المنتهى انه لا خلاف فيه بين اهل العلم
فما ورد في الاخبار ان الحائض اذا طهرت عند العصر وبعد ان يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلي الا العصر محمول على التقية كما سيجيء
واما الاستحاضة فقد عرفت انها دم فاسد من عرق العاذل في الاغلب اصفر بارد رقيق يخرج بفتور وحلا فهذه الاوصاف حال
الحيض في اوصافه وقد عرفت حاله والدليل على ذلك والخروج بفتور في مقابل الدفع الذي في الحيض فما في المدارك من انه لم يقف على مستند
فيه ما فيه وكل دم يكون اقل من ثلاثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء لانحصاره فيما ذكره لا يخرج من المرأة
دم الا ان يكون من قرح او جرح او عرق العاذل ولا يوجد دم غير ما ذكر ان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام ولا دم غير ما ذكرنا الا نفاس
وقول اهل الخبرة وحكم العقل فلا يجب الحكم بكونه استحاضة من تقييده بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت مضافا الى ما عرفت من
انها صفات غالبة تعتبر في مقام التميز عن الحيض فتدبر جدا ومما ذكر ظهر حال ما زاد عن عشرة وكذا ما تراه في سن الياس وقبل التسع
والاستحاضة على المشهور على ثلثة اقسام قليلة ومتوسطة وكثيرة وذلك لان المستحاضة يجب ان تعتبر نفسها بان تاخذ قطنة متعارفة
بمقدار متعارف بينهن فتدخل في فرجها فتصبر على وقت الصلوة او القدر المتعارف عندهن ثم تنظر فان لطخ الدم باطن القطنة
ولم يثقبها الى ظاهرها فهي قليلة وان ثقب الى ظاهرها وغمسها الدم ظاهرا وباطنا ولم يسل منها الى غيرها فمتوسطة والا فكثيرة
وفي القليلة يجب عليها تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة اما تغيير القطنة فلما يظهر من بعض الاخبار من عدم العفو عن هذه القطنة
التي فيها الدم وان كانت مما لا يتم الصلوة فيه مثل صحيحة صفوان عن ابي الحسن عليه السلام اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثة

احكام المستحاضة

طاهرة ثم رأت الدم امسكت عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل
بغسل ويأتيها زوجها ان اراد وفي رواية اسماعيل الجعفي المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فاذا هي رأت طهرا اغتسلت
وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت فلا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف والمراد
الا القليلة تصلي بغسل حيضها ولا حاجة الى غسل اخر وان احتاجت الى الوضوء لكل صلوة ان علم بالدم كما ثبت من الاخبار ثم ان ظهر الدم على
الكرسف بان خرج على القلة ودخل في المتوسطة او الكثيرة اعادت الغسل واعادت الكرسف ولا قائل بالفصل بين القليلة وغيرها فيما
ذكر وظاهرها ان المستحاضة متى ما لم يظهر عليها انها مستحاضة لم يجب عليها الغسل وتغيير القطنة لكن سيجيء ما فيه فتم جلاء مع ان الظ
من المنتهى وعن كف وجود الاجماع على وجوب تغيير القطنة ويجب عليها غسل ظاهر فرجها ان تلوث وتنجس والمراد من الظاهر ما يبدو
منه عند الجلوس على القدمين وسيجيء انه تم وجوب غسل ظواهر الجسد وهذا ايض ربما يقتضي تغيير القطنة لانها لا تعلم استحاضتها
الا بعد اخراجها وادخالها ثانيا بعد ذلك لا يوجب تلوث الفرج وظاهره المذكور لما في الفرج من الرطوبة العادية وفي خارجه من رطوبة الغسل
وتصدر منها المرطوبات المعتادة ايضا فيختلط الرطوبة الداخلة او تحقق السراية وربما يخرج تلك الرطوبة من دون حركة ايضا بل ربما
لا يمكن الغسل الشرعي وهي فيه ولو وضعت بعد الغسل لتنجس ذلك الظ فتامل جدا وسيجيء ان المستحاضة تستوثق من نفسها
وتصلي ويدل ايض على تغيير القطنة صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبدالله عن الص ع وستذكرها في حكم المتوسطة فلاحظ واما الوضوء لكل
صلوة ما دام هذا الدم فانه المشهور بين الاصحاب لموثقة ابن بكير عن زرارة عن الباقر ع الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال
تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت
وصلت وهي كالصحيحة بل ربما كانت صحيحة لما ذكر من انه لم يبق على الفطحية الا عمار وطائفة وصحيحة معوية بن عمار عن الص ع
وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة الصحاف فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب
لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت صلوة وهذه تشمل القليلة والمتوسطة مع ان شغل الذمة اليقيني يقتضي
البراءة اليقينية ونقل عن ابن ابي عقيل انه لا يجب عليها وضوء ولا غسل لصحيحة ابن سنان عن الص ع ان المستحاضة تغتسل عند صلوة
الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح قال وترك الوضوء يدل على عدم وجوبه و
هكذا قيل وفيه ما فيه لانه قال بعدم الوضوء والغسل جميعا اذا لم يظهر الدم على الكرسف واما اذا ظهر فيجب عليها الغسل لكل صلوة يجمع بين
الظهر والعصر بغسل وكذا المغرب والعشاء وتفرد الفجر بغسل واحد ولعل مراده ان هذه المستحاضة ليست بقليلة لما ظهر من الخارج وترك
ذكر انها تتوضأ عند كل صلوة والقول بان المستحاضة مطلقا تغتسل لكل صلوة دليل على عدم الوضوء للقليلة اذ لو كان لقال واما القليلة
فليس عليها الغسل لكل صلوة بل عليها الوضوء فظهر ان الحكم الذي هو من خواص المستحاضة هو الغسل لكل صلوة لا الوضوء والحاصل ان
قوله ع المستحاضة تغتسل له في قوة القول بان الاستحاضة سبب للغسل لكل صلوة فلو كانت سببا للوضوء له ايض في صورة اخرى لما اقتصر
على ما ذكر وحينئذ يظهر بالاجماع والاخبار ان القليلة لا توجب الغسل بثبت الظ والجواب ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ولعل الاهتمام كان منعا

للتعرض لحال الكثرة خاصة ولذا لم يتعرض لحال القليلة اصلا حتى يقول انها لا توجب الوضوء ايضا مع انه على تقدير تسليم الدلالة معلوم انها
لا تقاوم ما ثبت من اخبار كثيرة من وجوب الوضوء لكل صلوة كما اشرنا الى بعضها ولو احتج برواية الجعفي المتقدمة لكان الانسب لكنها لا
تقاوم ما ذكرناه سندا ودلالة ونقل عن ابن الجنيد ان المستحاضة التي لا يثقب دمها الكرسف تغتسل في اليوم والليلة مرة وان
وان ثقب تغتسل لكل صلوتين [illegible] اخر وقت الاولى اول وقت الثانية منهما وللفجر منفردا واحتج بما رواه سماعة
في الموثق قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين غسلا وللفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل
لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وفيه ان لفظ هذه الرواية هكذا هذا اذا كان دما عبيطا فان كانت صفرة فعليها الوضوء
ومع ذلك روي عن سماعة في الموثق ايضا هكذا وغسل الاستحاضة واجب واذا احتشت بالكرسف فجاز الدم الكرسف فعليها
الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة فظهر
ان الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل انما هو في صورة تجاوز الدم الكرسف كما هو في الواقع ايض كذلك وثبت من الاخبار و
الاقوال كما ستعرف فانحصر الغسل في كل يوم في صورة عدم التجاوز كما عليه المشهور ويظهر من الاخبار كما ستعرف عدم الا في صورة
الثقب فظهر ان المراد من الثقب في الرواية التي احتج بها والثقب عنوان التجاوز والتعدي الى الغير كما ينبه عليه قوله ع في هذه الرواية
فان لم يجز الدم الكرسف فعليه الغسل لكل يوم مرة فانه ع عبر كذلك في مقابل قوله ع اذا ثقب الدم وبالجملة ظهر من نفس هذه
الرواية كون المراد هو التجاوز كما صرح به في الرواية الاخرى مع ان الظ وحدة الروايتين الا انه وقع التعدد من جهة النقل
بالمعنى مع انه سيجيء ان الثقب بدون التجاوز من الامور النادرة واطلاقات الاخبار محمولة على الفروض المتعارفة فيصح عدم
الجواز في مقابلة الثقب في رواية ابن الجنيد وانه لا تعدد كما عرفت بين الموثقتين فربما يظهر انه مال في مخالفة ابن الجنيد مع
المشهور ايض مع ان التعدد لم يقع الا في العبارة الاولى خاصة والا فالبناء في معناها واحد وينادي بما ذكر ومع ذلك السر في قوله
وان كان صفرة اه اذ على قول ابن الجنيد يصير غلطا وباطلا بخلاف المشهور فانه بعينه هو المستحاضة القليلة ولذا قال ع فعليه
الوضوء اي خاصة من دون ضم غسل كما هو الظ وانما قال صفرة لان الغالب ان القليلة تتبين بعنوان الصفرة لان الدم
كلما يقل يقل لونه وكلما يكثر يكثر لونه وظهر هذا من الاخبار ايض واعتبر خبر [illegible] ايض مع ان الغالب تحقق القليلة
اصفر وغيرها اسود واحمر والحاصل ان المطلق منصرف الى الافراد الغالبة والغالب ما ذكرنا بل ربما يؤدي عما يقابل الكثيرة
بلفظ الاصفر وربما يؤدي عما يقابل القليلة بلفظ الاسود والاحمر فتتبع وبالجملة [illegible] لا اعتبار بهذه الدلالة الرواية على ما افتى
به المشهور ولا شبهة في دلالة [illegible] وتعيينها ولذا فهم المشهور كذلك وجعلوها دليلهم ويدل على ذلك
اخبار اخر ايض كما ستعرف واما المتوسطة فيجب عليها ما مر مع جميع ما ذكر تغيير الخرقة ايض والغسل للصلوة الغداة خاصة
اما تغيير الخرقة فلما تقدم من الاجماع المنقول فانه في المقام ايض وربما يجري بعض الامور الاخر ايض بل ربما دل وجوب تغيير القطنة
على تغيير الخرقة بطريق اولى مع انه لا قائل بالفصل واما الغسل لصلوة الغداة والوضوء لباقي الصلوة على طريقة القليلة

القليلة فلموثقة سماعة المذكورة والموثق حجة على الاشهر الاظهر وعلى القول الاخر فلانجباره بالشهرة التي كادت تكون اجماعا اذ لم ينقل خلاف الا ما ذكرناه من ابن الجنيد وابن ابي عقيل اذ يظهر منهما ان المتوسطة في حكم الكثيرة عندهما وقد عرفت خطاهما وفساد قولهما مع احتمال كون ابن الجنيد موافقا للمشهور بالتقريب الذي ذكرت ويجيئ ايضا جواب اخرى كل واحد منها يكفي للجبر فضلا عن المجموع ولما كون الغسل لخصوص الغداة فلعدم قائل بالفصل اذ لم يقل احد بان المتوسطة عليها غسل واحد وليس لخصوص صلوة الصبح فكل من قال بالمتوسطة وهم المعظم قال كذلك فالتخلف الذي جعلها من الكثيرة اوجب عليها الاغسال الثلاثة بل ربما يدعى من المذهب انه لو كان غسل واحد فهو لصلوة الصبح وايضا ربما كان الظ من قوله عليها الغسل كل يوم ان يكون مجموع اليوم بهذا الغسل لان هذا الدم حدث فلا بد ان تكون طاهرة من هذا الحدث فيكون الظ من الحديث انه عليها ازالة هذا الحدث وتحصيل الطهارة منه بالغسل في كل يوم ومن المعلوم ان رفع الحدث وتحصيل الطهارة ليس لوجوبه لنفسه بل لاجل الصلوة كما عرفت مشروحا في اول الكتاب فظهر انه لصلوة الصبح ويزيد على ما ذكرنا ما في الفقه الرضوي انه قال فان لم يثقب الدم الكرسف صلت كل صلوة بوضوء وان ثقب ولم يسل صلت صلوة الليل والغداة بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت صلوة الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل يؤخر الظهر قليلا ويعجل العصر وتصلي المغرب والعشاء بغسل تؤخر المغرب قليلا وتعجل العشاء ومتى ما اغتسلت على ما وصفت حل لزوجها وطيها انتهى وهذه من اولها الى اخرها عين عبارة الصدوق في الفقيه وصريحة في كون الاستحاضة ثلاثة وفي حكم كل واحد منها على وفق ما قاله الفقهاء في كتاب الحج في الصحيح بل الصحيح عن عبد الرحمن بن عبد الله انه سال الصادق ع عن المستحاضة هل يطاها زوجها وهل تطوف بالبيت فقال تقعد قرؤها الذي كانت تحيض فيه فان كان مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي الصلوتين بغسل واحد وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت قوله ع اولا ولتغتسل هو غسل الحيض جزما وقوله ع فاذا ظهر على الكرسف هو ثقب الكرسف كما هو واضح وخصوصا بملاحظة قوله ع فان كان دما سائلا الخ في غاية الظهور ولانه غير ما ذكره اولا من انه اذا ظهر على الكرسف ولذا غير العبارة واتى به في مقابل ما ذكره اولا وغير حكمه ايضا من تاخير الصلوة الى الصلوة والجمع بينهما بغسل مضافا الى انه اتى باذا الشرطية وجعل الجزاء فلتؤخر الخ ومفهوم الشرط حجة فعلم منه ايضا ان الجمع بين الصلوتين بغسل واحد انما هو مشروط بكون الدم سائلا والمشروط عدم عند عدم شرطه واما كون الغسل الواحد لخصوص الغداة فقد عرفت دليله وستعرف ايضا ويدل ايضا على المذهب المشهور صحيحة الصحاف عنه ع انه قال في الحامل التي ترى الدم قبل الوقت الذي تحيض كانت فيه او في ذلك الوقت انه من الحيض فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها فان انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الا بعد ما تمضي ايامها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم

فيما بينها وبين المغرب وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضا ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف وهذا صريح في ان المتوسطة مثل القليلة تصلي كل واحدة من المغرب والعشاء بوضوء من دون غسل ما لم يطرح الكرسف ثم قال فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وهذا ايضا ظاهر في ان وجوب الغسل مشروط بسيلان الدم في صورة طرح الكرسف وربما كان الوجه ان الظ ان هذا الدم ليس بقليلة لا انه مع السيلان لو كان قطنة في الفرج لكان يثقبها من جهة سيلانه ويشهد على ذلك جعله في مقابل قوله فان طرحت ولم يسل مضافا الى ان مع عدم السيلان لا شك في كونها قليلة اذ لا يكون استحاضة اقل من القليلة فتم جدا ثم قال وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضا ولتصل ولا غسل عليها وهذا ظاهر في ان الاستحاضة القليلة وان عدم الغسل عليها مشروط بذلك والمشروط عدم عند عدم شرطه فتم جدا ثم قال ع وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات الحديث وهذا ايضا صريح في ان الغسل ثلث مرات مشروط بسيلان الدم من خلف الكرسف والمشروط عدم عند عدم شرطه سيما مع التاكيد بقوله ع لا يرقى فانه مبالغة في عدم توهم المتوسطة فظهر لك ان في هذه الصحيحة دلالات كثيرة على المذهب المشهور وظاهر مما هو في المدارك ان موضع الدلالة هو قوله ع وان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وهو غير محل النزاع فان موضع الخلاف ما اذا لم يحصل السيلان مع انه لا اشعار بكون الغسل للفجر فحمله على ذلك تحكم ويمكن حمله على الجنس ويكون تتمة الخبر كالمبين له انتهى توهم واضح لما عرفت من كثرة الدلالة بل ربما لا يكون ما ذكره موضعا للدلالة اصلا لانه حال ما لم يكن قطنة في الفرج حال خلوه من القطنة ومحل النزاع حال ما اذا كان القطنة فيه بلا شبهة وان كان فيه دلالة ايضا فهي على حسب ما ذكرناه اذ لا شك في ان الدم الذي يسيل من الفرج حال الخلو من القطنة ليس مثل الذي يسيل حال الحشو منه عن القطنة والاستثفار الاشتباك سيما بعد ملاحظة ان الاصل براءة الذمة عن التكليف حتى يثبت ويتحقق وخصوصا بعد ظهور كون المراد الغسل الواحد لا المتعدد وان الحمل على الجنس خلاف الظ وخصوصا بملاحظة جعله مقابلا لما سيذكره من ثلثة اغسال فتم جدا وما ذكره من قوله لا اشعار له فيه ما فيه فان عدم القول بالفصل يكفي للدلالة وهو في كثير من المقامات يتم الدلالة بل صدر منه هذا منه في غاية الكثرة وبناؤه على ذلك من اول الكتاب الى اخره مع انك عرفت ان في المقام شواهد اخر مع انه على تقدير ان يكون المراد منه الجنس ويكون تتمة الخبر كالمبين له يتم الدلالة ايضا بلا خفاء لان الدلالة بمفهوم الشرط وقد حصلت فيها مكررة منكررة ومما يدل على مذهب المشهور صحيحة زرارة انه قال الباقر ع النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيوم او يومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قوله فان جاز الدم الكرسف الى صريح في ان وجوب الاغسال الثلاثة مشروط بجواز الدم عن الكرسف لا انه يكفي مجرد ظهوره على الكرسف فان الجواز ظاهر في التعدي والوصول الى الغير ومع ذلك قوله ع وان لم يجز صلت بغسل واحد صريح في وجوب الغسل الواحد على غير المتجاوز وليس هذا الغسل الواحد غسل النفاس لانه ع بعدما قال اغتسلت يعني غسل النفاس احتشت واستثفرت وصلت

ثم قال بعد ذلك فان جاز الدم الخ يعني بعد ما فعلت ما ذكر اما ان يكون دمها يجوز واما لا يجوز فعلى الاول عليها ثلثة اغسال وعلى الثاني عليها غسل فكان ثلثة اغسال بعد غسل النفاس والاحتشاء والاستثفار والصلوة فكذلك الغسل الواحد ويشير اليه ايضا الاتيان بكلمة الفاء الدالة على التعقيب والتفريع الظ فان كلا القسمين متعقب متفرع ويؤيده ايضا تقييد الغسل بالوحدة وكذلك قرينة المقابلة وان الظ من قولهم صلت بغسل واحد ان هذا الغسل ايضا مثل الاغسال الثلثة في المدخلية للصلوة والارتباط بها مع انه لو كان المراد غسل النفاس لكان يقول صلت بذلك الغسل لانه اتى بلفظ غسل على سبيل التنكير وبيان مع التقييد بالوحدة مع انه من البديهيات ان للنفاس غسلا واحدا مع ان للصلوات الكائنة بعد غسل النفاس وحصول احداث اخر لا تنسب الى غسل النفاس الذي رفع حدث النفاس ولم يبق مانع من جهته اصلا والمانع انما هو من جهة حدث اخر فلا يقال صلت بغسل النفاس مع وجود احداث اخر بل يقال صلت بغسل الاستحاضة ان كان غسلا او وضوءها ان كان وضوءا وقد قلنا فيما سبق ان الغسل المتوسطة لم مدخلية في جميع صلوات ذلك اليوم لان المتوسطة حدث اكبر بالنسبة اليها فتامل وبالجملة لا خفاء في ظهور كون المراد من هذا الغسل الواحد غير غسل النفاس المتقدم المتفرع عليه والظهور يكفي للدلالة في الاية والاخبار سيما مع اعتضاده بجميع ما تقدم وما سياتي ويدل عليه ايضا موثقة يونس بن يعقوب بل هي صحيحة لان الحق كون يونس ثقة كما قرر في محله عن الصادق عليه السلام امرءة رات الدم في حيضها حتى جاز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة لانها ايضا صريحة في كون الاغتسال في وقت كل صلوة مشروطا بكون الدم صبيبا والمشروط عدم عند عدم شرطه وفي الصحيح عن يونس عن الصادق عليه السلام امرءة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرءها الذي كانت تقعد تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضا ولتصل والتقريب كما تقدم ومثلها صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام المرءة ترى الدم الى ان قال عليه السلام فاذا تمت ثلثون يوما فان رات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضات والتقريب ايضا كما تقدم ومما ذكر ظهر ان المشهور هنا في غاية القوة والمتانة بحسب الاقوال والادلة جميعا وما نسب الى القديمين ضعيف بحسب الاقوال والادلة جميعا اما الاول فقد عرفت واما الثاني فقد استدل لهما او نسب اليهما من المتاخرين مثل مولانا المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة بصحيحة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وصحيحة ابن سنان المتقدمة وصحيحة صفوان بن يحيى عن الكاظم عليه السلام المرءة ترى الدم عشرة ايام ثم طهرت فمكث ثلثة ايام طاهرة ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل والجواب عن الاولى ان في ذيلها قرينة على ارادة

الكثيرة وهو انه قال عليه السلام بعد ذلك وتحتشي وتستثفر ولا تحتبي وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج المسجد مع ان قوله عليه السلام تحتشي فسر بربط خرقة محشوة بالقطن للتحفظ من تعدي الدم مضافا الى المنع من الاحتباء او الاتحاد او ضلوة المحتبية ودخول المساجد وغيره مع انك عرفت من موثقة سماعة اطلاق الثقب على التجاوز لان الاطلاق ينصرف الى الكامل والكامل هو المتجاوز مع ان الغالب فيه هو التجاوز فقلما يتحقق ثقب غير متجاوز ولهذا في غير واحد من الاخبار لم يتعرضوا لذكر المتوسطة اصلا مع تصريحهم باشتراط الاغسال الثلاثة في السيلان والتجاوز وانه لو لم يتحقق لم يجب الاغسال الثلثة فلاحظ فيهما تطابقت الاخبار كلها وتوافقت مع الفتاوى ايضا واما الجواب عن الاخيرتين فلانهما يقتضيان ان مطلق الاستحاضة عليها الاغسال الثلثة ولم يفعلوا به فظاهرهما لم يقل به احد وهذا مما يمنع الاستدلال عند هؤلاء القائلين مع انهم ان قالوا بانه خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي ففيه ان المتوسطة خرجت بما عرفت من الادلة سيما بعد ملاحظة ان المتوسطة من الفروض النادرة فلا ينصرف الاطلاق اليها البتة من الاطلاق اصلا مع ان القليلة من الافراد المتعارفة ومع ذلك ليست داخلة في هذه الاطلاقات فما ظنك بالنادرة مع ان لفظ المستحاضة بحسب اللغة ظاهر في الكثيرة فانهم يقولون المستحاضة من يسيل دمها من عرق العاذل والظاهر انه لاجل هذا ورد الاطلاقات مضافا الى ان المطلق من كل شيء ربما ينصرف الى الفرد الكامل واعلم ان المتوسطة يمتاز عن القليلة اذا كان الغمس قبل صلوة الفجر واما اذا كان بعدها فهي كالقليلة سوى وجوب تغيير القطنة واما الاستحاضة الكثيرة فظهر مما ذكرناه حكمها وانها تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتصلي الصبح بغسل ولا نزاع في ذلك ولكن هل يجب الوضوء معها ويتعدد بتعدد الصلوات او يتعدد بتعدد الصلوات فجماعة على الاقتصار على الاغسال وظاهرهم وجوب الوضوء مع كل غسل لما سيجيء سوى غسل الجنابة وبذلك صرح المفيد وجماعة من المتاخرين مع ابن ادريس واوجبا مع الاغسال الثلاثة الوضوء لكل صلوة ايضا لعموم قوله تعم اذا قمتم الى الصلوة الاية وفيه ان اذا من ادوات الاهمال فالعموم هنا بالنسبة الى الافراد التي يتبادر الذهن اليها وهي الصور التي يكون المكلف محدثا بالاصغر كما قيل في تفسيرها مع انه ورد في الخبر ان المراد اذا قمتم من النوم وربما ادعى المفسرين ايضا فالمكلف كذلك او نقل عنهم ذلك مع ان الظ من الاية تكليف المذكور بذلك واما النساء فانما ثبت تكليفهن بالاجماع فعلى القدر الذي وقع الاجماع لابد من الحكم مع ان الظ من الاخبار الكثيرة في غاية الكثرة عدم الوضوء لكل صلوة بل الجمع بين الصلوتين بالغسل ويجيء ان كل غسل قبله وضوء او معه الا الجنابة وانه لا يكفي الغسل وحده في غير الجنابة بل صحيحة معاوية بن عمار في غاية الظهور في عدم الوضوء لكل صلوة او في اخرها فان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء اذ يظهر انه اذا ثقب لا تفعل كذلك لانه تفعل كذلك مع شيء زائد وبالجملة هذه الاخبار يكفي لتخصيص العموم سيما مع وهنه والاحتياط هنا الاتيان لان بالوضوء يتحقق فصل بين الصلوتين فالاحتياط ايضا تركه وينبغي التنبيه لامور الاول الظ ان اعتبار الجمع انما هو للاكتفاء بغسل واحد فلو افردت كل صلوة بغسل صح وفي المنتهى جزم باستحباب ذلك وهو كذلك ان لم تخف من ضرر ومانع اخر والاغسال كلها

واجبة ايضا ومن هذا ظهر انه لو اتفق حدوث الكثيرة بعد الظهر او المغرب يجب الغسل لخصوص العصر والعشاء الثاني اشتراطهم
في صحة الصلوة معاقبتها للغسل بلا فصل عرفي ولا يقدح الاشتغال ببعض المقدمات مثل الاستقبال والاذان والاقامة
وامثالها والاقوى اعتبار معاقبة الصلوة للوضوء ايضا على ما قال البعض لان هذا الدم حدث على ما يظهر من الاخبار واتفق عليه الفقهاء
الاخيار اذ لا معنى لحدوثه الا كونه مانعا عن مثل الصلوة ويرتفع بالطهارة ولا معنى ايضا ان يكون شيئ عن معاني منه خاصة
حدثا لا غيره بل يكون المسمى منه حدثا لا ازيد مع كونه امرا واحدا اذا حدث يمنع الشارع من الصلوة بعده فاهل العرف يفهمون كما
ذكرنا كما انهم في الغسل ايضا يفهمون كما ذكرنا وان لم يذكر صريحا في الاخبار كما لم يذكر في الغسل ايضا مع ان المعاصلة لو لم يضر لما احتيج
الى الوضوء اخر للعصر والعشاء مع جمعها مع الظهر والمغرب والقول بانها ان صلت صار حدثا وان لم تصل فلا فيه ما فيه وكيف
كان لم يجد فرقا بين الغسل والوضوء في ذلك فالقول بعدم الاعتبار لان الاصل فيه ما فيه مضافا الى ان شغل الذمة اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية الثالث قيل المعتبر في قلة الدم وكثرته باوقات الصلوات وهو خيرة الشهيد في الدروس وقيل هو كغيره
من الاحداث متى حصل كفى في وجوب موجبه واختاره في البيان والشهيد في روض الجنان تمسكا باطلاق الروايات المتضمنة
لكون الاستحاضة موجبة للوضوء او الغسل ولقوله عم في صحيحة الصحاف فلتغتسل ولتصل الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم
لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل وذكر
في الذكرى ان هذه الرواية مشعرة باعتبار وقت الصلوة وفيه ما فيه فاذا رات الدم قبل الفجر تعمل بمقتضاه للصلوة الفجر من الوضوء
ان كان قليلة والغسل ان كان كثيرة او متوسطة ثم القطنة الثانية ان خرجت نقية فهي طاهرة لا غسل ولا وضوء عليها
من هذا الحدث للصلوة الاتية لزواله بالمرة وان خرجت ملوثة فان علمت بعد انقطاعه بعد التلويث ولم تعلم وقت التلويث انه
قبل الاشتغال بواجبات الغسل والوضوء فتكون طاهرة مثل ما اذا خرجت القطنة نقية او بعد الفراغ عن الصلوة فيكون هذا
تجدد بعد الطهارة جزما لاحتمال انه في اثناء الطهارة او الصلوة او ما بينهما حدث فيكون الاشكال في انه حدث تجدد ام هو
عفو معرفت ان المختار انه حدث كغيره من الاحداث كونه في وجوب موجبه فمع احتمال كون الحدوث قبل الغسل فقط او قبل
الشروع مطلقا يرجع الى مسئلة تيقن وقوع الطهارة والحدث جميعا والشك في المتأخر ويجيئ الحكم فيها وسيجيئ انه تم
حكم وقوع الحدث في اثناء الغسل والحاصل انه لا بد من دفع هذا الحدث ايضا للصلوة الاتية ولا يحتاج بعده الى طهارة لزواله
وان كان الحدث باقيا الى وقت الصلوة الاخرى ان كان على نحو صلوة الفجر فالامر واضح كما عرفت ان تغير عنه بان كان في الاول
قليلة ثم صار بعد كثيرة في وقت صلوة الظهرين فهو ايضا واضح على حسب ما عرفت وان ما قيل وقتها كثيرة وفي وقتها قليلة
او متوسطة فعلى المختار يجب الغسل لرفع الكثيرة البتة بان تتوضأ ثم تغتسل ثم تصليها والظاهر انه يجب الوضوء بعد هذا الغسل
لصلوة الظهر ووضوء اخر لصلوة العصر لان الحدث الواقع بعد هذا الغسل وقبل الصلوة يحتاج الى الدافع بل الواقع في اثناء الغسل
ايضا لانه ايضا حدث كغيره من الاحداث كونه في وجوب موجبه وفائدة الغسل رفع الحدث الاكبر السابق والاحوط انها تتوضأ قبل

الغسل ايضا

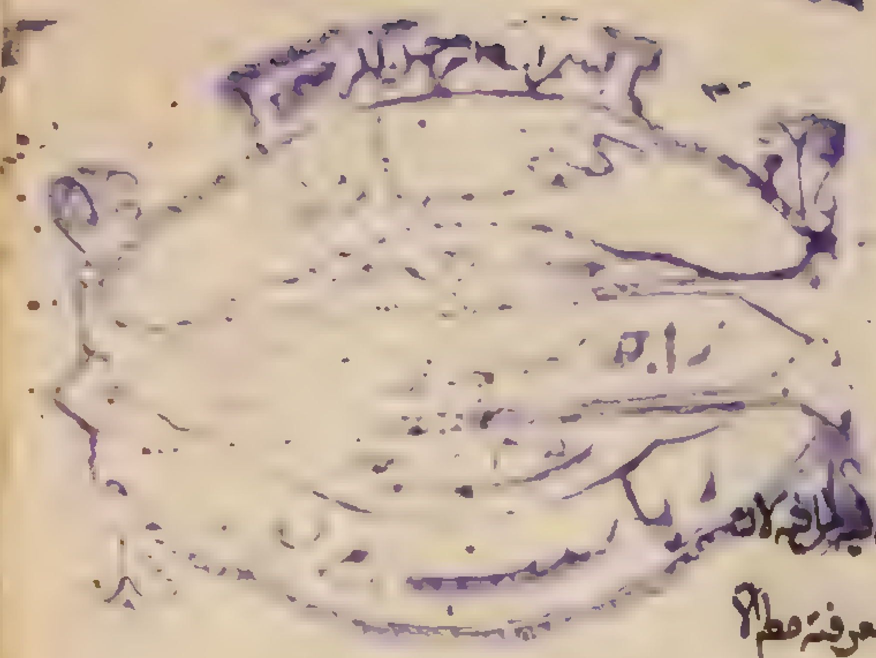
ايضا الوضوء الذي ذكرناه مقدما على الغسل للغسل كما قلنا لما سيجيئ وعلى غير المختار لا غسل على هذه المرأة بل تتوضأ للظهر
وتتوضأ للعصر فلو صلت صلوة الظهرين بالوضوء فحدث الكثيرة صلت الاخرى بغسل ولو حدثت في اثناء الصلوة
فالظاهر بطلانها وعليها الغسل ولو كان قبل الظهر متصلا بها كثيرة لانه لا يصير دفعة كثيرة واغتسلت وصلت فعليها ان تخرج
القطنة بلا فصل فان كانت نقية فهي طاهرة يصح لها الدخول في الصلوة اي صلوة تكون حتى ياتيها الحدث وان كانت ملوثة
بالقليلة والمتوسطة فعليها الوضوء للصلوة العصر او غيرها متصلا بها كما قلنا وان كانت ملوثة بالكثيرة فعليها ان تصلي العصر
معها بلا فصل ان ارادت ان تصلي العصر معها ايضا كذلك بذلك الغسل او بغسل جديد ان لم ترد على حسب ما مر ولا يمكنها
ان تقول بعد الظهر الى العصر لم يصر الدم كثيرة لانه لا يصير دفعة كثيرة الا نادرا وفي الغالب يحصل بعنوان التدريج او الظن عند
وقت الظهر اذا كان مستحاضة بان سال ومضى الى الخرقة تبدل القطنة والخرقة بعد الاحتشاء وليستثفر وليستوثق وتغتسل
وتصلي الصلوتين معا لانه هكذا يستفاد من الاخبار ودائما لا يمكنها ان تقول لما عرفت من وجوب تغيير القطنة والخرقة في كل صلوة
بعد غسل ظاهر الفرج وملاحظة القطنة والعمل بمقتضاها ان كانت نقية فلا شيئ عليها وان كانت ملوثة فتعمل بمقتضاها
من كونه بعنوان القليلة او المتوسطة او الكثيرة فكل واحد مما ذكر ورد في الاخبار والفتاوى على سبيل العرفية وما دام الحيض
بالنسبة الى كل واحدة من الصلوات فتامل جدا ومما ذكرنا ظهر حال المستحاضة في جميع صورها وضوئها واذا فعلت ما ذكرناه
من الوضوء والغسل وغيرهما كانت بحكم الطاهرة تصح صلوتها وصومها ومس كتابة القرآن وطوافها ودخول المساجد ويجوز
بعلها ان شاء لما مر في صحيحة عبد الرحمن وكل شيئ استحلت به الصلوة فليأتها زوجها وفي موثقة سماعة وان اراد زوجها ان
ياتيها فحين تغتسل وفي عبارة الفقه الرضوي ومتى ما اغتسلت على ما وصفت حل لزوجها وطؤها وفي رواية عبد الملك بن
اعين على ما في المعتبر في المستحاضة ولا يغشيها حتى يامرها بالغسل وفي التهذيب رواها عن مالك بن اعين بطريق معتبر وصحيحة
ابن عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و
والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر وتضم فخذيها
في المسجد وسائر جسدها خارج ولا ياتيها بعلها ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل
صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلها الا في ايام قرئها والمدعى مبني على صورة عدم الاعمال للاجماع على الجواز بعدها والمراد من القرء
الطهر بقرينة انه منعها عن جماعها وقت حيضها بالعبارة ظهر منها التعبير عن حيضها بلفظ ايامها وكان سببا لتقابا جمع كذلك
ثم قال بعد ذلك لا ياتيها بعلها ايام قرئها وغير المعصوم عليه السلام ومع ذلك يصير تكرارا لجلا لو كان المراد من القرء الحيض مضافا الى
لزوم عدم تعرضه لحال الطهر مطلقا بل ظهور عدم منع فيها اصلا فيخالف لما ذكره في القليلة وهذه ياتيها بعلها الخ فتعاملا بل انه ولي
التي هي الكثيرة ومع ذلك ظاهر العبارة اختصاصها بجواز وطيها فهو العبارة قرائن كثيرة فتدبر وفي كالصحيح عن فضيل وزرارة
عن احدهما عم المستحاضة تكف عن الصلوة في ايام اقرائها وتحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة

لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها
ولا تعارض هذه الاخبار صحيحة ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل فتصلي المغرب والعشاء
ثم تغتسل فتصلي الفجر ولا باس ان ياتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها وصحيحة صفوان هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل
قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها ان شاء لجواز حملها على ما اذا شاءت عملت عمل المستحاضة
كما ذكره صريحا في الخبرين فان الضمير في قوله ع ياتيها راجع الى المرأة التي قال ع تغتسل الى قوله تجمع بين الصلوتين في الاخرى
او تصلي الظهر والعصر الى قوله فتصلي الفجر في الاولى وجمع بين القولين ورتب الاول على الاخر في الذكر كما رتب قوله ع تجمع على
تغتسل وهو مرتب عليه في الحكم ايضا جزما فيكون الاول ايضا كذلك بحكم السياق مع انه لم يظهر مناسبة في التخصيص بالذكر والجمع و
والترتيب والتاخير في كل من الخبرين لولا ما ذكر هذا مضافا الى ما عرفته من الاخبار الدالة على المنع ومما يؤيد ما ذكر ان في خبر
ابن سنان قال ع بعد قوله وياتيها بعلها ان لم تفعل امرأة احتسابا الا عوفيت من ذلك ومعناه ان الاتيان بغسلها يترتب عليه جملة كثيرة
مترتبة صحيحة صريحا او قطعا فتامل وتحتمل في مسئلة وقت اخذ القطن والخرقة ما يؤكد خبر صفوان ايضا سيما مع القول بان
الواو تفيد الترتيب فانهما موافقتان لما تقدم في الدلالة والحمل على الترتيب مجاز على المشهور ولا باس به في مقام الجمع خصوصا
مع ما ذكر والاخبار الدالة على المنع اكثر واوضح دلالة على اي تقدير فالاقوى المنع كما هو احد الاقوال في المسئلة مع انه لا شك
في انه احوط ايضا وربما يظهر من صحيحة عبد الرحمن كصحيحة فضيل وزرارة توقف الجماع على الوضوء ايضا في القليلة مع تامل فيه
اذ ربما كان المراد حصول الكثرة ولا يابى عن ذلك عبارتهما فتامل والظاهر من صحيحة ابن عمار عدم توقف جماع القليلة على الوضوء
كما هو احد الاقوال ايضا واقويها وربما كان في موثقة سماعة ايضا اشعار بذلك بل دلالة لانه قال ع بعد ما ذكرناه هذا
اذا كان دما عبيطا فان كان صفرة فعليها الوضوء بل في غيرها ايضا اشعار فتم مع اصالة البراءة والعمومات والاحتياط امر
اخر وان اخلت بالطهارات لم يصح صلوتها بالضرورة والاصحاب ذكروا انها اذا ادت صلوة الليل تجمع بينها وبين صلوة
الفجر بغسل واحد والمستند ذلك عبارة الفقه الرضوي ومرت وهي صريحة واما مس كتابة القران فالظاهر حرمته عليها لان
الاستحاضة حدث والمستحاضة غير طاهرة فيشملها قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وغيره واما دخول المساجد فربما يظهر من
بعض الروايات المنع من المستحاضة الكثيرة وجواز دخول المستحاضة القليلة مثل صحيحة ابن عمار المتقدمة لكن في اخرى ان اسماء بنت
عميس امرها الرسول صلعم بعد ما مضى من نفاسها ثمانية عشر يوما ان تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم و
والروايتان صحيحتان ويمكن حمل الثانية على غير الكثيرة او تطوف بعد الغسل لان الصلوة والطواف لا يجوز الا مع الحدث ويدل
عليه ايضا ورود رواية الاخرى عنه ع انه امرها ان تغتسل وتطوف وان كان هذا الغسل لخروجها عن نفاسها الا ان الغسلين
تداخلا كما يجيء او الاولى على ان المراد من المسجد مصلاها وعدم دخولها من جهة النجاسة حيث قال ع وتضم فخذيها في المسجد
وسائر جسدها خارج وهو كالظاهر اذ لا معنى لذلك بالنسبة الى المسجد المعهود اذ كيف يتيسر لها ذلك فيه ومع التيسر ايضا لا شك

فانه

في انه غير معهود كدخول الانس في الحمام بل اشد منه مضافا الى انه لا نزاع في جواز دخولها بعد الاعمال بل ادعى عليه الاجماع الا ان يقال
المراد في الرواية قبل الاعمال بقرينة قوله ع ولا ياتيها زوجها فتم ولا اظهر الجواز مطلقا للاصل واما صومها فالمختل بالاعمال
فالمعروف من الاصحاب عدم صحته وربما ادعي اتفاقهم عليه وقيل ان الشيخ ره في ط توقف فيه حيث اسنده الى رواية الاصحاب وفي
كون هذا دليلا على التوقف تامل لا يخفى على من لاحظ طريقته وطريقة مشاركيه من العاملين باخبار الاحاد لا سيما اذا قالوا رواية
الاصحاب مع عدم تامل فيه ولا طعن عليه فهي في غاية مرتبة من الاعتماد والاعتداد وان شئت اتضاح ذلك عليك فلاحظ اول
الاستبصار سيما مع كونه لا اصل عندهم حجية الخبر الواحد الا ما ورد عن الثقات لان الكليني والشيخ رويا بطريق صحيح عن علي بن
مهزيار الوكيل المعتمد الجليل انه قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت
شهر رمضان من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا
تقضي صلوتها لان رسول الله ص كان يامر فاطمة ع والمؤمنات من نسائه بذلك ورواه الصدوق ايضا عن علي بن مهزيار بثلثة
اسانيد منها الصحيح فظهر ان هذه الرواية في غاية مرتبة من الاعتبار ومن جملة اسباب اعتبارها قول الشيخ رواية الاصحاب مع عدم
طعن فيها مع اتفاقهم على العمل بها فلا وجه للطعن فيها بالاضمار سيما مع كونها من مثل هذا الوكيل العظيم الجليل الذي لا شك في انه
ما كان يسأل عن غيرهم بل انما مكاتبته الى المعصوم ع مع ان في الكافي فكتبت اليه ع وفي الفقيه فكتب ع واما الطعن بتضمنها بما لا
يقول به الاصحاب من عدم قضاء الصلوات ففيه ان الخلل الواقع في جزء من الحديث لا يصير سببا لعدم حجية ما لا خلل فيه كما هو
طريقة الشيخ ره وجماعة كيف ولكن اخبارنا للعمل بها يحتاج الى توجيه مثل التخصيص والتقييد والحمل على الاستحباب او التخيير
في الموجب الى غير ذلك بل لا يكاد يسلم حديث مما ذكر وكل واحد منها خلل ظاهر للحمل على خلاف الحقيقة او الظاهر من غير قرينة في
نفس الخبر غاية الامر ان مراتب الحمل متفاوتة قربا وبعدا ولا يخرج ذلك عن كونه خللا ومن اسباب الخلل توهم الراوي او النساخ
وغيرهما من الامور الكثيرة التي اشرنا اليها في رسالتنا في الاجتهاد ورسالتنا في الجمع بين الاخبار وغيرهما فلا مانع من ان يكون زيادة
كلمة لا وهما او اشتباها او تحريفا ولا اي متابعة ردا على من زعم انه القضاء لا بد فيه من التفرقة كما يظهر ذلك من اخبار كثيرة
ومنها مكاتبة الصفار تقضي عشرة ايام ولاء فلاحظ واما كون تقضي صلوتها بدون الواو فلانه كتابة فربما كتب ع تحت قول
السائل هل يجوز صومها تقضي صومها ولاء وكتب تحت صلوتها تقضي صلوتها واما امر فاطمة ع فقد ورد في غير هذه
الرواية في اخبار اخر ايضا وحمل على انه كان يامرها لارشاد غيرها لا لها كما هو المناسب من امثال هذه الامور بتبليغها بواسطة
النساء وان النساء الاجنبيات لم يسألن بانفسهن من الرسول ص ولا غيره صونا لحيائهن وسترا عورتها ولذلك قال ع كان يامر
بذلك بالتكرار والتكرار مع ان مرة واحدة يكفي بالنسبة الى امرأة واحدة ولا يعقل ان تكون لها ان تستعمل المستحاضة في شهر
رمضان مجلدا او كلاما يكون عموم مع انه ربما كتب ذلك عمدا تقية او تقية لان المكاتبة ربما وقعت بيد المخالف وهم لا يعتقدون
الغسل للاستحاضة فنبه المعصوم الراوي بذلك حيث كتب ما هو معتقد الفضل ودين الدين حتى يفهم ان هذا من جهة التقية

والمخالفون اذا رأوا ذلك يجزمون انه ليس من امتثال ولا من فقيه بل من شخص لا اعتداد بكلامه ويبالي ان جدي ره قال ان المكاتبات التي كتبت الى الائمة عم في الاحكام الشرعية واجابوها لا تخلو من حزازة بحسب العربية او الحكم او غير ذلك للجهة التي ذكرناها ومقتضى الرواية انه بالاخلال بالاغسال الثلاثة يجب القضاء ولا يظهر منها حال المتوسطة اذا اخلت بغسلها واما القليلة فهي حدث اصغر لا يضر الصوم البتة والذي اطلعت عليه من كلام المتاخرين ان المستحاضة المتوسطة ايضا يتوقف صومها على غسلها وان بالاخلال بالاغسال يفسد الصوم ومقتضاه فساد الصوم بالاخلال بشيء من الاغسال وقيد ذلك جماعة من المتاخرين بالاغسال النهارية وحكموا بعدم توقف صحة الصوم على غسل الليلة المستقبلة وترددوا في غسل الليلة الماضية وقيل ان قدمت غسل الفجر ليلا اجزءها عن غسل العشائين بالنسبة الى الصوم وان اخرته الى الفجر بطل الصوم هنا وان لم يكن التقديم واجبا وهذه التفاصيل غير مستفادة من الاخبار نعم يمكن تتميم المسئلة بعدم القول بالفصل فيما وقع الاجماع البسيط او المركب وقد عرفت ادعاء الوفاق في فساد الصوم بالاخلال بالاغسال مع ان العبادات توقيفية وشغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهذه يقتضي عدم الخروج من العهدة بالاخلال بها كيف كان فتم جدا ولا يظهر من النص ايضا انه يجب تقديم غسل الفجر عليه لصحة الصوم وربما احتمل وجوب التقديم وهو ضعيف بل ظاهر النص انها تركت الاغسال الثلاثة ولم يات بها على الطريقة المعهودة عن المستحاضة الكثيرة فقال عم في الجواب ما قال ودليل القائل بالتقديم ان الغسل لرفع الحدث فلو لم يكن مانعا لما احتيج الى الرفع فهو مانع فيما بين الفجر والغسل والجواب انه لعل الغسل الصحيح كاف كما هو الظ من الرواية وعلى القول بوجوب التقديم هل يعتبر التضييق حتى يجب الاقتصار في التقديم على ما يحصل به الغرض ام يجوز فعله في الليل مط فيه وجهان والاظهر التقديم والتضييق والظ عدم وجوب الكفارة عند الاخلال بالاغسال ذكر ذلك جماعة من الاصحاب ولو اخلت بتغير القطنة او الخرقة فلا يضر الصوم نعم يضر الصلوة على ما اشرنا وغسلها كغسل الحائض كما يجيء لكن يعتبر هنا ايقاع الغسل متصلا واحدا بحسب العرف بمعنى الموالاة العرفية لانه المتبادر من الاخبار ولان الدم الخارج في الاثناء حدث فيصير من قبيل الحدث الواقع في اثناء الغسل وسيجيء حكمه وكذا يجب خصوص الموالاة بل العرفية في وضوء المستحاضة في القليلة وغيرها وكذا فيما بين الواجب في اثناء الغسل الوضوء والغسل نعم اذا انقطع هذا الدم فتغتسل بعده مع علمها بالانقطاع فلا يشترط فيه الموالاة بل حاله حال سائر الاغسال وكذا الحال في الوضوء ولو توضات ودمها جار فانقطع بعد الوضوء قبل الدخول في الصلوة استانفت الوضوء كما قاله فقط لان دمها حدث كما عرفت وقد زال العذر ولم يظهر من الاخبار ان مثلها تصلي بالوضوء الحاصل حال الدم وكونها طاهرة لم يظهر من دليل اذ الذي يظهر من الاخبار ان من استمر دمها الى حين الصلوة تصلي بهذا الوضوء لانه المتبادر منها والطهارة شرط والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ولو لم نقل بظهور عدم الشك ولو انقطع بعد دخولها في الصلوة فقال في ط ايضا لا يجب الاستيناف لانها دخلت في الصلوة دخولا مشروعا ولا دليل على ايجاب الخروج وفيه انه اذا كان حدثا فالحدث في اثناء الصلوة يبطل الصلوة ويوجب الطهارة والبناء كما يجيء الا ان يثبت عدم الضرر ومن هذا ظهر الاشكال في التمسك بالاستصحاب



ويجيء تمام الكلام في الحدث في اثناء الصلوة وما قيل من ان العفو عن هذا الدم مطلق العموم الشامل لما نحن فيه مطلقا لان المطلق ينصرف الى الفرد الشايع المتبادر وكان الانقطاع في اثناء الصلوة لا بعنوان الفترة امر شديد الندرة بل لا يمكن معرفته مطلقا بعد مدة مديدة والحال في الغسل ايضا كما ذكر ولو كان الانقطاع المذكور انقطاع فترة اما لاعتيادها او لاخبار عارف فهو يورث الوثوق لم يؤثر في نقض الطهارة كما قاله غير واحد من الاصحاب ويظهر من ظواهر الاخبار فان الظ منها ان الشرع لاجل العسر والحرج جوز الاكتفاء بمثل هذا الوضوء فربما يكون الفترة فيؤدي ايجاب الطهارة لها الى الحرج المنفي بل تكليف ما لا يطاق ولو بعدم التعدد والتكثر بما لا يكاد يتحقق والاخبار واردة على الغالب والغالب تحقق الفترة بل الفترات لكن الفترة التي يحصل بها الوثوق بطولها بمقدار الطهارة والصلوة لا الفترة التي يحصل الوثوق مع عدم حرج ايضا في الطهارة فيها سواء كثرت او ندر لكن فعل الطهارة والصلوة يتفاوت سرعة وبطوءا وبحسب الاجزاء الواجبة حال الاختيار دون الاضطرار مع ان مراتب الوثوق تتفاوت شدة وضعفا مع عدم دليل على اعتبار الضعيف الا ان يقال الاصل وجوب اعادة الطهارة الا فيما ثبت خلافه شرعا لكن هذا ربما يؤدي الى الحرج في بعض الصور فتامل ويمكن ان يقال في صورة ندرة الفترة وقصور زمانها يجب الطهارة لها لو جب تحصيل الطهارة الواقعية في بعض العبادات اذ ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور كيف كان فالظاهر ان الشيخ ما قاله لعله بتبادر ذلك من كلام الشيخ واعتبر العلامة قصور زمان الفترة عن الطهارة والصلوة ولو طال بقدرهما اوجب الاعادة فلو لم تعدها وصلت فاتفق العود قبل الفراغ على خلاف العادة وجب عليها اعادة الصلوة وهو احوط الا ان لا يكون هنا العسر والحرج الذي ذكرناه فيجب ولو كانت تعرف ذلك حين الطول ما كانت توضات بان كان الانقطاع حال الوضوء مثلا ايضا بعد ما كان الشروع فيه قبل وكان المعرفة من جهة ولم يتفق العود المناسب لها لانه وجب عليها اعادته بل في الصورة التي حكم العلامة ره باعادة حضوره الصلوة وجب اعادته تحصيلا للمعاقبة الصلوة لها فيجب اعادة الوضوء الصلوة بعد اعادة الطهارة ثم اعلم انه اذا شك في ان الانقطاع انقطاع فترة او انقطاع برء يجب الطهارة على ما عرفت ويجب على المستحاضة الاستظهار في منع الدم من التعدي لما عرفت من الاخبار من الامر بالاحتشاء والاستثفار وهو ان يدخل الرجل ثوبه بين رجليه كما يفعل الكلب بذنبه كما قاله اهل اللغة وقيل هو من الثفر بالتحريك ما يجعل تحت ذنب الدابة والمستفاد من الاخبار وكلام الاخيار ان هذا الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر كما عرفت واما الكثيرة فالظ من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد والاستيثاق غير متيسر الا ان يقال عند غسل ما تحت الخرقة ترفع وبعد الغسل تشد فيكون الغسل ما بين الاحتشاء والاستثفار فالاستثفار خاصة بعد الغسل كما هو الحال في غسل المتوسطة مع ان المستفاد من تضاعيف الاخبار كون الاحتشاء والاستثفار جميعا بعد الغسل الا ان يقال الخرقة في تلك الاخبار لا يستفاد منها القطنة وضبطها وعدم تحركها مع انه لا وثوق بعدم تنجيس الخرقة والقطنة بحيث لا يحتاجان الى التغيير للصلوة لان الدم تنجس في المخرج رطوبة فربما يمزجان او الرطوبة فقط

فتامل جدا ولو خرج الدم بعد الشد والاستيثاق فان كان لغلبة الدم وكان عقيب الوضوء فلعله دخل في حد السائل والمجاوز
عن القطنة الملوثة فيجب الغسل على ما هو المقرر في الكثيرة وقلنا متى تغلب الدم وصار كثيرا لزم حكم الاكثر اذ عرفت ان الدم اذا
ظهر من القطنة لا يقف غالبا بل يجري حتى يتجاوز سيما اذا كان الخروج من جهة غلبة الدم دفعة على ما هو المفروض نعم ان كان
فيما بينه وبين الصلوة ظهر عليها انه لا يزيد يكفي الوضوء في غير الغداة واما في الغداة فيجب الغسل البتة على اي تقدير فتامل جدا وان
كان عقيب الغسل لا يوجب اعادة الغسل وان كان فعل المتوسطة وسيما مع احتمال عدم الاعادة بعد حصول عدم الكثرة وعلى اي تقدير
لا بد من الشد والربط والاستظهار في منع الدم عن التعدي لاجل الصلوة وان كان الخروج من جهة تقصيرها في الشد فقيل بطل الوضوء
وفيه تامل وكذا الحال في الغسل واما اذا كان الخروج في الصلوة فلا يبعد بطلانها اذا انتسب بشيء منها وهي عالمة به وبالجملة حالها
حال النجاسة العارضة في اثناء الصلوة وسيجيء وقيل بوجوب هذا الاستظهار لاجل الصوم ايضا في النهار ولم نجد له وجها
قوله معها او بعدها وربما يظهر من بعض الفقهاء ان الذي يخرج عقيب الولادة فربما يظهر منه الاختصاص بما بعدها وحمل
على ان مرادهم بعد خروج شيء من الولد وظهوره فانه ايضا عقيب الولادة وان كان كلامهم وارد مورد الغالب وفي الموثق عن عمار
عن الصادق ع المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد فان غلبها الوجع ففاتها
صلوة لم تقدر على ان تصليها من الوجع فعليها قضاء تلك الصلوة بعد ما تطهر وهذه حجة كما عرفت سيما مع الانجبار با
والاطلاقات والعمومات فظهر ان ما تراه في ايام الطلق ليس بنفاس ما لم تلد والظاهر انه اذا ظهر شيء من الولد مع الدم تكون
داخلا في الغاية وهي الولادة او بعدها مع ان ايجاب الصلوة عليها مع الولادة مستبعد جدا وغلبة الوجع متفرعة على حالة
وجوب الصلوة عليها مع انه ع شرط في القضاء كون الفوت لغلبة الوجع وهي غير نفس الولادة مع ان النفاس لغة وعرفا شامل
له مضافا الى ما ستعرف فظهر ايضا انه ليس بحيض ايضا وربما يؤيد هذا ان الحيض لا يجتمع مع الحمل في هذه الاوقات يعني
اواخر الحمل فيكون ردا على من قال بالاجتماع ويصدق الولادة بخروجه آدميا بالبديهة او جزء منه كما عرفت او خروج نشو لبدن
آدمي على اليقين ولو كان مضغة على ما قطع به الفاضلان ولعله لانه يقال عرفا انها ولدت كذا وكذا لكن الشان في كونه
من الافراد المتبادرة بل فيه تامل كونه المضغة ولذا تامل ظاهر الا ان يظهر دليل اخر لها او انه في العرف يقال له النفاس ودم النفاس
على سبيل الحقيقة او انه الطريقة المستمرة بين المسلمين او الشيعة في الاعصار والامصار واما النطفة والعلقة
وهي القطعة من الدم الغليظ فقد قطع جماعة منهم الفاضلان بعدم ترتب الحكم عليهما وفي الذكرى لو علم انه مبدأ نشو انسان
بقول اربع من القوابل كان نفاسا وتوقف فيه بعض المحققين واعترض الشهيد الثاني بانه لا وجه للتوقف بعد العلم وفيه
ان العلم بكونه مبدأه على تقدير حصوله لا يقتضي صدق الولادة والنفاس عرفا وربما كان نظرهم في ذلك الى ان النفاس هو دم الحيض
احتبس لنشو الادمي كما مر وسيجيء وكما يظهر من الاخبار والاعتبار وسيجيء ايضا انه حيض في الحقيقة عند الفقهاء ولذا يترتب
عليه ما يترتب عليه لكن بعد يحتاج الى تامل في كفاية ذلك قوله ولا حد لاقله هذا مذهب علمائنا واكثر العامة فيجوز

ان يكون

ان يكون لحظة ولانه لم يرد تحديده في الشرع ولو لم تر دما لم يكن لها نفاس عند الشيعة لما عرفت من انه الدم الخارج والاستصحاب
للحالة السابقة وغير ذلك وقال بعض العامة بوجوب الغسل بخروج الولد وبعضهم بوجوب الوضوء وفيه ما فيه قوله
واكثره عشرة اختلف الاصحاب فيه فذهب الشيخ ره في النهاية الى انه لا يجوز لها ترك الصلوة والصوم الا في الايام التي كانت تعتاد
فيها الحيض ثم قال بعد ذلك لا يكون حكم نفاسها اكثر من عشرة ونحوه في الجمل وط وقال المفيد في المقنعة واكثر ايام النفاس ثمانية
عشر يوما ثم قال وقد جاءت اخبار معتمدة على ان اقصى مدة النفاس عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي وقال
المرتضى رض اكثره ثمانية عشر يوما واليه ذهب ابن الجنيد وابن بابويه وسلار وقال ابن ابي عقيل عند آل الرسول ايامها ايام
حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع دمها في ايام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما
واستظهرت بيوم او يومين وان كانت كثيرة الدم صبرت ثلاثة ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وحكي في
ان ما زاد ان ما زاد على ثمانية عشر لا خلاف بين الاصحاب ان حكمه حكم الاستحاضة وذهب جماعة منهم العلامة والشهيد الثاني
الى ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتدئة تصبر ثمانية عشر يوما ونقل ابن ادريس عن المرتضى انه قال في المسائل الخلافية
عندنا ان الحد في نفاس المرأة ايام حيضها التي تعهدها وقد روي انها تستظهر بيوم او يومين وروي في اكثره خمسة عشر
يوما وروي اكثر من ذلك والاثبت ما تقدم انتهى ونقل اقوال اخر والاخبار في هذا مختلفة منها صحيحة زرارة عن احدهما
النفساء تكف عن الصلوة ايامها اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضة وصحيحة اخرى النفساء
متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت
وحسنة زرارة والفضيل عن احدهما النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما
تعمل المستحاضة وصحيحة يونس بن يعقوب عن الصادق ع النفساء تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي
الى غير ذلك مثل موثقة زرارة عن الصادق ع وموثقة يونس عنه وصحيحة عبد الرحمن عن الكاظم ع على ما في التهذيب وقوية
عبد الرحمن بن اعين عنه وموثقة مالك بن اعين عن الباقر ع وغير ذلك ومنها ما يدل على ثمانية عشر يوما كصحيحة ابن مسلم
عن الصادق ع كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثماني عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وصحيحة الاخرى عنه ع تقعد
من النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين وصحيحة
ابن سنان عنه ع تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة وفي عيون اخبار الرضا عن احمد بن
عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان قال سأل المأمون علي بن موسى الرضا ع ان يكتب له محض الاسلام فكتب
وفيما كتب ع النفساء لا تقعد اكثر من ثمانية عشر يوما فان طهرت قبل ذلك صلت وان لم تطهر حتى تجاوز ثمانية عشر يوما
اغتسلت وصلت وعملت ما تعمله المستحاضة وروي هذه الرواية بطرق متعددة وروى الصدوق في الصحيح عن معاوية بن
عمار عن الصادق ع حكاية اسماء وان جلوسها كان سبعة عشر يوما ثم بعدها امرها رسول الله ص بالاغتسال والطواف ولا يخفى

ان حمل هذه الاخبار على التقية متعين لانها ابعد عن طريقة الشيعة واقرب الى العامة بل ربما كان منهم من افتى بها بل ربما كان الظ
كذلك والمعتبر في التقية زمان صدور الاخبار مع ان هذه الحكاية بالنسبة الى اسماء بنت عميس صدرت في وقت لا سيما في غاية
البعد عدم ذهاب احد من العامة اليها مع وجودها في كتبهم مع ان الفقهاء مثل الشيخ حملوها على التقية وهم اعرف بجامع ادلة
من جهة صدورها والمعروفية عندهم يمكن ان يكون التمسك لاجل تقليل المخالفة للحق مهما امكن مع اندفاع الضرر بالمشهورية عندهم
وتلقيهم بالقبول واما الاخبار السابقة ففي غاية الكثرة والصحة وغير الصحيحة منها في غاية الاعتبار مع نهاية بعدها عن مذهب العامة
بحيث يحصل القطع بانه لا تقية فيها مضافا الى ان النفاس هو الحيض المحتبس لغذاء الولد وحفظ من الصدمات يخرج بعد خروجه
ولذا في الغالب حكمهما واحد الا فيما ندر كما ستعرف وتعرف الدليل ويظهر من التأييد لما ذكرنا وعرفت ان مقتضاها رجوع
ذات العادة المعتادة فقط مقتضاها ان اكثره عشرة كالحيض اذ كثيرا ما يصير العادة عشرة فيظهر منها ان المبتدأة اكثر نفاسها
العشرة فظهر ان ما قاله المفيد والشيخ اصوب اما الشيخ فظاهر واما المفيد فلانه قال اقصى مدة النفاس عشرة ليعتبر بعدي
اربعين فيصير ردا على القول بثمانية عشر ولم يقل ان كل نفاس عشرة وسيأتي لهذا التأويل قال وقد جاءت الاخبار المعتمدة
ان اذا لا سلك فان مراد تلك الاخبار المذكورة اذ لم يوجد خبر واحد يدل على ان كل نفاس عشرة او يشير فضلا ان يكون كثيرة
وسيما بحيث يرفع اليد بسببه عن الاخبار الصحاح والمعتبرة المشهورة عند القدماء مع ان كل نفاس يكون عشرة باطل بالبديهة
اذ لا حد له قلة جزما وان كان مراده ان كل نفاس اقصاه عشرة فهو كلام حق لان ذات العادة ايضا لا يزيد عادتها عن العشرة
قطعا ويمكن تأويل بعض هذه الاخبار بان اسماء ما اخبرت الرسول ص بالواقعة وجلست هذا القدر واخبرت الرسول ص فامرها
بالغسل والطواف وغيره ولو كانت اخبرته قبل هذا الحال الرسول ص يامرها بالغسل والعبادة روى هذا المعنى صريحا الكليني
والشيخ في الموضوع عن الصادق ع انه سألته امرأة وقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين حتى افتوني بثمانية عشر فقال ع ولم
افتوك فقال الرجل للحديث الذي روي عن الرسول ص انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد ابن ابي بكر فقال انها سألت الرسول
وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وفي المنتهى بعد نقل هذا الحديث وجدت في كتاب الاغسال حديثا
مسندا ليشبه ان يكون هذا الموضع اختصار الى الحال قال وصورة الحديث هكذا حدثني احمد ابن محمد ابن يحيى عن محمد ابن يحيى
عن سعد ابن عبد الله عن ابراهيم ابن هاشم عن عثمان ابن عيسى عن ابن اذينة عن حمران ابن اعين ان امرأة محمد ابن مسلم
كانت ولودا فقالت له اقرأ ابا جعفر مني السلام واخبره اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي
فجعلوها ثمانية عشر فقال ع من افتاها بثمانية عشر قال قلت للرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد
ابن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله كيف اصنع فقال اغتسلي واحتشي بالكرسف واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت
ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى انقضى الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله ص فقالت يا رسول الله اني احرمت فلم اطف
ولم اسع فقال لها كم لك اليوم فقالت ثمانية عشر فقال لها فاخرجي الساعة فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي فطافت وسعت

واحلت

واحلت فقال ابو جعفر انها لو سألت رسول الله قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها قلت فما حد النفاس فقال تقعد ايامها التي
كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلاثة ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطع
الدم فقد طهرت وان لا استظهرت بيومين او ثلاثة ايام وان لم ينقطع فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وصلوة الفجر
والحق ان هذا التأويل حسن وجيه بالنسبة الى اصل الحكاية والواقعة وبعض الاخبار السابقة مثل صحيحة معاوية وما رواه الشيخ
عن الفضلاء عن الباقر ع ان اسماء نفست بمحمد ابن ابي بكر الى ان قال فلما قدموا ونسكوا المناسك وسألت النبي ص عن الطواف فقال
منذ كم ولدت قالت ثمانية عشر فامرها ان تغتسل وتطوف واما بالنسبة الى الاخبار الاخر فلا بل التوجيه هو التقية لا غير ومما
ذكر ان الذي اختاره في المختلف ايضا بعيد حيث قال انه للتعارض بين الاخبار مخصوص بذات العادة واما المبتدأة فلا معارضة فيها
وفيه ان حمل الثمانية عشر على خصوص المبتدأة مع ندرة وجودها فيه ما فيه ولا ائمتهم استندوا في الثمانية عشر الى حكاية اسما
والظ انها لم تكن مبتدأة لانها ولدت عند جعفر الطيار عدة اولاد فيبعد عدم تحقق شهرين متساويين لها في عدد الحيض
مع ان الرسول ص لم يستفصل في مقام السؤال وكذا الائمة وكذا لا اصحاب الائمة ع الذين افتوا بثمانية عشر بل الرواية التي نقلها
في المنتهى صريحة في ان حد نفاس مثل اسماء كان ايام عادتها مع انها لو كانت مبتدأة لكانوا يقولون انها كانت مبتدأة واذا امرها
الرسول ص بالغسل بعد ثمانية عشر وذات العادة ليست كذلك مع انهم ع قالوا لو كانت سألت قبلها لكان الرسول ص يامرها
بالغسل ومما يؤيده عدم تعرضهم لحال المبتدأة مطلقا في ايام ثم تغتسل الحديث وعرفت ايضا انه اذا انقطع الحيض على العشرة يكون الكل حيضا
وان كانت ذات عادة وعادتها اقل ويؤيده ايضا قوله ع في صحيحة زرارة والحائض مثل ذلك سواء الى قوله الصلوة عماد دينكم
مضافا الى ما عرفت من اخبار الثمانية عشر ليلة بانها وقعت تقية او انه اتفق وقوع سؤالها بعد الثمانية عشر هذا مضافا
الى الاستبعاد التام في ان ذات العادة لا يمكن ان يكون حيضها في المعنى ثمانية عشر واذا لم يتحقق عادة فيمكن بل ويتعين مع
ما بينهما من التفاوت الزائد وفي موثقة ابي بصير عن الصادق ع النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي تجلس قبل
ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم صنعت كما تصنع المستحاضة ولا يخفى ان هذه شاذة كالاخبار الواردة في ان حدها
ثلثون او اربعون او خمسون وامثال ذلك كلها محمولة على التقية كما هو الظ ولا يخفى انه صرح الشهيد بان الرجوع الى العادة
انما يكون عند تجاوز العشرة واما اذا انقطع على العشرة فالجميع نفاس ومستنده ما سيجيء من ان النفاس حكمه حكم الحيض الا
ما اخرجه الدليل لان بعض ما ذكرناه في الحيض جار هنا ايضا فلاحظ فلو رأته ثم انقطع ثم رأته في العشرة فهما وما بينهما
نفاس لما عرفت من ان الحيض كذلك لان اهل العرف يعدون الجميع نفاسا مستندا الى الولادة وكذا لو لم تر ثم رأت في العاشر
لاصالة الصحة وعدم افتراق كما مر في الحيض لحدوثه في الزمان الذي حكم بكونه من ازمنة نفاسها شرعا وان دمها فيها نفاس فتأ
وتامل في المدارك في الاخير قائلا بان العلم باستناد هذا الدم الى الولادة مفقودة وعدم ثبوت الاضافة اليها عرفا ويحرم على النفساء
جميع ما يحرم على الحائض في المعتبر انه مذهب اهل العلم كافة بل ذكر جمع من الاصحاب انها كالحائض في جميع الاحكام مثل تحريم الصلوة والطواف و

والصوم قضاكان او نفلا ومس كتابة القران والحوثه مس اسم الله تعالى او اسم نبي او امام وسيجيء تمام الكلام في ذلك في الجنب وتحريم
دخول المساجد الا اجتيازا سوى المسجدين فيحرم دخولهما مطلقا ووضع شيء في المساجد لما ورد في الصحيح في الحايض وتحريم الوطء
قبلا ولا استمتاع بما بين السرة والركبة عند السيد وكا لاظهر الكراهة وتعزير الواطي وتكفيره ان كان في اول الحيض بدينار وفي وسطه
بنصفه وفي اخره بربع ولو عجز استغفر الله على حسب عادته في الحايض ولو كانت امة تصدق بامة وكراهة وطيها قبل الغسل او تحريم
على القولين الذين مر في الحائض او الثلاثة وتحريم طلاقها مع الدخول بها بالنحو الذي مر ويبطل تيمم ولا يرتفع حدثها بوضوء
ولا غسل وان ورد في بعض الاخبار في الحائض تخييرها بين الغسل وعدمه فيما اذا كانت جنبا فحاضت وفي بعض اخر في النفساء انها
تغتسل والشيخ جوز غسلها الا انه لا يرتفع حدثها بالضرورة ويحرم عليها قراءة العزائم وابعاضها كما يجيء في الجنب وتقضي
صومها ولا تقضي صلوتها الا ان تكون منذورة فعلها في الحالين فان بعض الاصحاب قائل بالقضاء منهم الشهيد في الدروس
ويظهر من بعض الاخبار الواردة في النذر ان المنذور اذا تعذر فعله لمانع شرعي يفعل بعد رفع المانع وبالجملة الظاهر اتحاد
الا فيما ثبت خلافه وقد يدل على الاتحاد احكاما منها ما رواه الشيخ في كتاب الحج في الصحيح يفعل بعد رفع المانع وبالجملة الظاهر الاتحاد
الا فيما ثبت خلافه عن صفوان عن اسحاق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال سالته عن الحائض تسعى بين الصفا والمروة فقال اي لعمري لقد امر
اسماء بنت عميس فاغتسلت وطافت بين الصفا والمروة ووجه الدلالة ان اسماء كانت نفساء فلو لم يكن حكمهما واحدا لما عبر عنها
بعنوان الحائض لما كان للتعليل المذكور وجه ولما صح الاستناد المذكور فتامل جدا ويؤيده صحيحة ابن المغيرة كالصحيحة من
في امراة نفست وتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم قال تدع الصلوة لان ايام الطهر جازت مع ايام النفاس وهذه
تدل على لزوم تخلل اقل الطهر بين النفاس والحيض كما افتى به بعض الاصحاب ويدل عليه اطلاقات الاخبار في انها بعد ايام عادتها
مستحاضة تعمل عملها مطلقا فتم البعض في ذلك لا وجه له ويؤيده الامر بالاستظهار بيوم او يومين او ثلثة الى تمام العشرة بعين ما ورد
في الحيض وهذا يؤيد اتحاد حكمهما ايضا هذا مضافا الى ما مر سابقا من انه في الحقيقة دم الحيض حبس لغذاء الولد وتكونه وحفظه
من الصدمات مضافا الى الاستقراء في غالب احكامهما اذ يظهر من الاخبار والاجماع كون احكامهما بعينها احكامها فلاحظ
الاخبار والاجماعات وتامل فيهما مع انه قال في المنتهى حكم النفساء حكم الحائض في جميع ما يحرم عليها ويكره ويباح ويسقط
فيهما من الواجبات ويستحب وتحريم وطيها وجواز الاستمتاع بما دون الفرج لا نعلم في ذلك خلافا بين اهل العلم وعرفت كلام
المحقق ايضا وصرحوا ايضا بان النفاس في الحقيقة دم الحيض وكذا الحال في المختلف وغيره وفي غيره ولهذا بعد ايام العادة تبني على
الاستظهار وبعد الاستظهار على الاستحاضة كما ورد في الاخبار وافتى به الاخيار مع ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض خصوصا
اذا كان بصفات الحيض وشرايطه وبالجملة الفقهاء من المتاخرين والقدماء صرحوا في كتبهم الفقهية والادعية مثل مصباح المتهجد
ان حكمها واحد الا في الاقل وربما استثنوا ايضا ان الحيض دليل البلوغ بخلاف النفاس ولعله لا حاجة الى التنبيه عليه مع ان المانع
امر خارجي اذ المحقق في الخارج ايضا لا يصير دليلا على البلوغ فهذا ليس من جهة انه ليس بحكم الحيض فتامل وربما استثنوا القضاء

العادة فانه يكون بالحيض وفيه انه مثل الحيض في هذا ايضا الا انه قلما يتفق المصداق بسبب المانع الخارجي ولذا لو حملت من زنا ورات
قرائن في الحمل حسب النفاس قرءا اخر وانقضت العدة به واستثنى ايضا انه لا يرجع فيه الى عادتها في النفاس لو اتفق حصولها لها
لعادتها في الحيض وفيه انه مجرد فرض لعله لا يتحقق اصلا مع ان تحقق العادة امر شرعي لا مجرد فرض فلو لم يرد من الشرع في الحيض
بالمتنين لما كنا ندري فتم واستثني ايضا انها لا ترجع في النفاس الى عادة نسائها والى الروايات وفيه ان العلامة احتمل
الى الروايات فيما اذا تجاوز عن العشرة والحامل ان اكثر الاصحاب قالوا حكمه حكم الحيض وربما استثنوا خصوص المدة الا ولا بد في
الاستثناء من دليل من اجماع او نص او عقل مثل الحامل بالتوامين اذا وضعت هما متفرقين في الزمان فانه لا يشترط مضي العشرة
التي هي اقل الطهر في الحيض بينهما وامثال ذلك واذا تراخى ولادة احد التوامين فعدد ايام النفاس من وضع التوام الثاني وابتداء
نفاسها من التوام الاول وغسلها كغسل الحائض قوله بعض الكتابة وهو قوله ثم اذا قمتم الى الصلوة المعول فان لم تجدوا ماء
وقوله وانما اعتبر وجدانه اه وهو الذي ذكره سابقا من قوله واجد الطهور به ومن الكلام هناك ليستوفى قوله تجب الجمعة
الخ وجوبها على جميع المكلفين من ضروريات الدين كما صرح به سابقا وكذا كون الوجوب عينيا وكذا كون شروطه بشرائطه
ولا نزاع الا في شرط واحد وهو الاذن الخاص من الامام ان لم يكن اماما لا امام ومع عدمه قيل بالحرمة لفقدان احد شروطها
وقيل بالوجوب التخييري وهو المشهور بين علمائنا وهل كان من جملتهم من يقول بعينية الوجوب قال الشهيد ونسبوه الى المفيد
وغيره وقيل لا يدل لم يكن هذا المذهب عند قدمائنا والمتاخرين منهم سوى صاحب الرسالة المعهودة التي صنعوا فيها وتبعه
صاحب المدارك وبعض من تاخر عنه مثل المصنف وسنذكر ذلك مشروحا وعرفت ان محل النزاع ليس نفس وجوب الجمعة بل هو من
بديهيات الدين كما اعترف به المصنف وانه الوجوب العيني بالنسبة الى جميع المكلفين وان النزاع ليس في امور اشترطها المصنف فلا بد
من بسط الكلام عند ما يتعرض لها فنقول لا نزاع في اشتراطه بجميع ما هو شرط في التكليف ولا يمكن النزاع كما عرفت عند ذكر شرائط
التكليف فلا يجب على المجنون ولا الصبي لكن يصح من المميز تمرينا او شرعيا ومر الكلام فيها وان الاظهر انه شرعي ويجزي عن الظهر
ولو افاق المجنون في وقت الصلوة دخل في المخاطبين بالوجوب مراعى باستمراره على الافاقة الى اخر الصلوة واذا بلغ الصبي فكذا
دخل في المخاطبين بشرطها الشرائط المذكورة في التذكرة انه مذهب علمائنا اجمع وبه قال عامة العلماء ويدل عليه ما في صحيحة
زرارة من قوله ومنها من تسعة وعد منها المراة وصحيحة ابي بصير وابي مسلم منها صلوة واجبة على كل مسلم ان يشهدها
الا خمسة وعد منها المراة الى غير ذلك ولا تعارض بين الصحيحتين لان للتام في الثانية اقتضى ذكر الخمسة مع امكان ادخال
الا ربعة الباقية في الخمسة واما الخنثى المشكل فالمعروف من الاصحاب عدم وجوبها عليه ايضا لاحتمال كونه امراة والاصل براءة الذمة
وعدم التكليف حتى يثبت ولا ثبوت مع الاحتمال وشمول كل مسلم للخنثى محل تامل لعدم تبادره من اطلاق لفظ المسلم وان قلنا ان
العام اللغوي يشمل الافراد النادرة ايضا كما هو المعروف من جل الفقهاء ولعله لقول كلهم لانه يشمل ما علم انه فرد لا ما يحتمل هذا وان
كان يقتضي عدم وجوب الظهر ايضا لاحتمال كونه رجلا الا ان الظهر هو الاصل لان الجمعة مشروطة بالمذكورة وغيرها والشك في الشرط

يوجب الشك في المشروط والظهر واجب على المكلفين الا من اجتمع فيه شرائط الجمعة فلان الواجب انما كان الظهر الا الجمعة بالنسبة الى من
اجتمع فيه شرائطها كما سيجيء مشروحا والظان مثل الخنثى المشكل والممسوح من ليس له فرج الرجل ولا فرج المرأة فتم واما اشتراط
الحرية فلعين ما ذكرنا في المرأة من الاجماع والصحيحتين وغيرهما والمبعض مثل الخنثى دليلا وفتوى لعدم تبادره من لفظ المسلم الحر
المملوك واصالة البراءة والعدم والشيخ في ط حكم بوجوبها على من هاياه مولاه اذا اتفقت في نوبته وفي المدارك استحسنه معللا بظهور
شمول كل مسلم له وعدم ظهور شمول العبد والمملوك له لعدم تبادره منهما وفيه انه على هذا يكون واجبة عليه مع الا على خصوص المهاياة
في نوبته فظهر ان دليل الشيخ غير ما ذكره بل دليله على ما في المختلف انه ملك المنافع وزال العذر الحضور وحق المولى في ذلك اليوم
الجواب المنع من المقدمة الاولى والثانية جميعا اما الاولى فلعدم ثبوت القسمة الشرعية من المهاياة وزوال حق كل منهما في نوبته
الا ضرورة انتقال التملك في نوبته نفسه سيما على ما هو الاشهر من ان العبد لا يملك واما الثانية وهو ان حق المولى اذا سقط وجب الحضور
فلعدم ثبوت كون المانع ثبوت حق المولى فلذا لو رخص عبده المفرق لم يجب عليه الحضور مع انه على هذا لا يكون منحصرا فيما ذكره بل
يكون دائرا مع اسقاط المولى كيف كان مع ان حق المولى لا يتقدم على حق الله في الفرائض وبالجملة لعل المسئلة منشؤها لما ذكره في
المدارك وما ذكرناه فتم واما الحضر اي عدم السفر فاجماع العلماء بل الظ كونه من ضروريات الدين ويدل عليه الاخبار ايضا مثل الصحيحين
السابقتين وغيرهما والمتبادر السفر الذي يجب القصر فيه فخرج كثير السفر والعاصي وناوي اقامة العشرة وغير قاصد السفر وغير
المسافة الشرعية واما المسافر الوارد في المواطن الاربعة فالظ دخوله في المسافر وتخييره في القصر والاتمام على تقديره لا يخرجه
بلا تامل والا لكان المعين عليه الاتمام ونسب الى التذكرة الجزم بالوجوب والى الاخر التخيير وفي الدروس حكم به والمسافر بشيء واما
السلامة من العمى والمرض فباتفاق الاصحاب والاخبار منها صحيحة زرارة المذكورة لكن العمى مستنده تلك الصحيحة واطلاق النص
وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق بين من يتعذر معه الحضور منهما وغيره وبه صرح في التذكرة وقيد الشهيد الثاني بتعذر الحضور
او المشقة التي لا يتحمل مثلها عادة او خوف زيادة المرض والظ ان منشا تقييده دعوى التبادر وهو محل التامل واما الهم فبالاجماع
ايضا وصحيحة زرارة المذكورة فان الكبير هو الهم مع ان الهم كبير جدا لانه الشيخ الفاني ولعل المراد من الكبير من يشق عليه السعي فانه
المتبادر اذ من البديهيات عدم كون الوجوب مقصورا على غير من هو كبير السن واما كل من يؤدي معه الى الحرج فلعموم الحرج ومن
الشرائط ايضا ارتفاع المطر قال في التذكرة لا خلاف فيه بين العلماء ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وان كان في طريقها
ابان عن الصادق انه قال لا باس ان تدع الجمعة في المطر والحق العلامة ومن تاخر عنه بالمطر الوحل والحر والبرد الشديدين اذا خاف
معهما الضرر ولا باس به لعدم الحرج والضرر والحق به الشهيد الثاني خائفا حبس اللص وافساد الطعام وامثال ذلك والظ
ان مراده ما يضر فوته ويحتمل ان يكون مراده الاثم لان تضييع المال منهي عنه فتم وبالجملة كل ما هو ضرر او حرج يسقط بسببه
التكليف والمناسب للمص كان التعرض للمطر ايضا لانه مثل بعض ما تقدم ولانه غير ظاهر تقييده بحد الحرج ويشهد له بل يدل ما روي عنه
اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال ولانه ربما يكون المصلحة صيانة المسجد عما يشينه او ينجسه اذ كثيرا ما يظهر ان المسجد يتنجس في يوم المطر من دخول

من لا يبالي

من لا يبالي بالنجاسات او لا يتحفظ حق التحفظ وان كان الاحوط فعل الجمعة الا في صورة الحرج او الضرر وسيجيء بعض شرائط اخر

قوله بشرط وجود امام ذكر بالغ مؤمن عادل الخ اما اشتراط الامام فللاجماع بل الضرورة الدين والاخبار المتواترة واما
اشتراط المذكورة فللاجماع وللاجماع على عدم انعقاد الجمعة بالمرأة كما سيجيء والامام ممن ينعقد به ولان العبادات توقيفية
والقدر الذي ثبت من الشرع هو الجمعة التي امامها ذكر وسيجيء تمام الكلام في مسئلة اشتراط الاذن الخاص ومن هذا ظهر اشتراط
العقل وان كان اشتراط الايمان والعدالة يقتضي اشتراطه ايضا مضافا الى الاخبار الآتية فظهر ان المجنون الادواري ايضا لا يصح امامته
وان كان وقت افاقته وعلم من عادته بقاء الافاقة الى آخر صلوته بل هذا ظهر افراد ما ورد في الروايات اذ غيره لغاية ظهور عدم تاتي
امامته من وجوه كثيرة من جهة عدم التحليت والقراءة والطهارة وقصد القربة وعدم فعل ما ينافي الصلوة وغير ذلك من اجزاء الصلوة
وشرائطها ومنافياتها ولا يحتاج التعرض لذكر عدم جواز الصلوة خلفه ومن التامل فيما ذكرناه ظهر اشتراط البلوغ ايضا مضافا الى
الاجماع الذي ادعاه في المنتهى ورواية اسحاق بن عمار عن الصادق عن ابيه عن ابائه عن علي انه قال لا باس ان يؤذن الغلام قبل ان يحتلم
ولا يؤم حتى يحتلم وذهب في ط والخلاف الى جواز امامة المراهق المميز العاقل في الفرائض ومستنده حسنة ابن المغيرة بابراهيم عن غياث
بن ابراهيم عن الصادق لا باس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم ان يؤم القوم وان يؤذن ورواية طلحة عنه بهذا المضمون ورواية سماعة عنه يجوز
صدقة الغلام وعتقه ويؤم الناس اذا كان له عشر سنين والروايات مع عدم صحتها شاذة لعدم القائل بظواهرها وندرة القائل بها ولها
معارض بما هو المشتهر بين الاصحاب هنا وما مر في بيان حد البلوغ والمعتضد بالاصول مع ذلك لا يظهر منها امامة الفرائض فضلا عن
ان يظهر منها امامة الجمعة بل لم يظهر من الشيخ انه قائل بامامته للجمعة ايضا بل ربما يظهر الخلاف فيما سياتي ان شان امام الجمعة اعلى من ان يصير صبيا
فلاحظ واما الايمان وهو كونه من الشيعة الاثنى عشرية المعتقد باصول الدين الخمسة المعروفة على وجه يكون اماميا فلا خلاف بين الشيعة في
ذلك لعموم الادلة الدالة على بطلان عبادات مخالفي الفرقة المحقة وقد مر الاشارة الى ذلك في صدر الكتاب عند القول بان الناس لا بد ان
يكونوا اما مجتهدين او مقلدين وبطلان عبادة الجاهل وغير ذلك ولصحيحة البرقي قال كتبت الى ابي جعفر ع جعلت فداك ايجوز الصلوة خلف
من وقف على ابيك وجدك فكتب لا تصل وراءهم وغير ذلك من الاخبار الكثيرة واما العدالة فقد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على اشتراطها
في الامام بل هو شعار الشيعة كانوا يعرفون به في الاعصار والامصار عند المسلمين واكتفى في العيون وغيره عن علل الفضل بن شاذان عن الرضا ع
في علة قصر الجمعة ومنها ان الصلوة مع الامام اتم واكمل لعلمه وفقهه وعدالته الحديث وفي الكافي في باب جابر عنه عن الباقر ع
لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وفيهم ولد زنا يحدون جميعا لانه لا يجوز شهادته ولا يؤم الناس اذ يظهر منها اتحاد حال الشهادة
وامامة الناس كما يظهر من غيرها من الاخبار ايضا وفي التهذيب في باب احكام الجماعة في الموثق كالصحيح عن حمران الى ان قال فقال زرارة هذا يتخرج
الصلوة خلف المخالف ما لا يكون عدوا ولا فاسق لا ينبغي لنا ان نقتدي به الحديث وفي الموثق عن سماعة قال سالته عن رجل كان يصلي فخرج
الامام وقد صلى ركعة من الفريضة قال فان كان اماما عدلا فليصل اخرى فينصرف ويجعلهما تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته
فان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي مع الامام ركعة اخرى قال التقية واسعة وفي باب الاذان عن يونس الشيباني عن الصادق ع اذا دخلت

المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزاك وفي العيون عن الرضا كتب الى المامون عن محض الاسلام انه لا صلوة خلف
الفاجر ولا يقتدى الا باهل الولاية وفي روايات ابي ذر المشهورة عن النبي ص امامك شفيعك الى الله فلا تجعل شفيعك سفيها ولا فاسقا وفي
رواية زيد عن ابيه عن ابائه عن علي ع الاغلف لا يؤم القوم وان كان اقرأهم لانه ضيع من السنة اعظمها ولا تقبل له شهادة ولا يصلى عليه الا ان
يكون ترك ذلك خوفا على نفسه وفي الصحيح عن احمد بن محمد انه قال للرضا ع رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه قال لا وفي الصحيح عن
زرارة انه قال للباقر ع ان اناسا رووا عن امير المؤمنين ع صلى خلف فاسق فلما سلم الحديث وسيجيء تتمة الكلام في المقام الا في
ولما القدرة على الخطبة فلان الخطبتين شرط فيها وشرط ان يكون الخطيب هو الامام على اصح القولين والقائل به الراوندي والعلامة
في المنتهى والشهيد في الذكرى لان العبادات توقيفية ليستفاد من الشرع والمنقول من فعل النبي ص والائمة كون الخطيب هو الامام وهو الظ
من طريقة المسلمين في الاعصار والامصار مع ان ذلك هو الظ من الاخبار لصراحتها في ان الامام يخطب بالناس لا يبرح مع انها من
الكثرة بمكان بل في رواية سماعة يعني اذا كان امام يخطب فاما اذا لم يكن امام يخطب فهي اربع ويؤيده ما في رواية ابن مسلم في تفسير الشيعة
الامام وقاضيه الحديث فلو جاز ان يكون الخطيب غير الامام لكان هو اولى بالذكر من القاضي ومن بعده وعن الباقر ع اتفاق صلوة الركعتين
يعني الاخيرتين لمكان الخطبتين مع الامام فلو جاز ان يكون الخطيب غير الامام وما في علل الفضل عن الرضا ع في علة القصر في الجمعة ان
الامام يحبسهم بكذا وكذا يعني ما في الخطبة الى غير ذلك واحتمل العلامة في النهاية جواز اختلافهما لانفصال كل من العبادتين عن الاخرى ولا
غاية الخطبتين ان يكونا كركعتين ويجوز الاقتداء باماميين في صلوة واحدة وفيه ان ما ذكر لا يقتضي جواز الاختلاف لما عرفت من توقيفية
العبادة ولا دليل على ان كل منفصل يجوز حصول كل منهما عن شخص على حدة في العبادات وجواز الاقتداء المذكور ايضا غير ظ من دليل وبعد
التسليم لا نم استلزامه لجواز الاختلاف الا ان يتمسك بقاعدة البدلية فان كل حكم للمبدل يكون للبدل الا ما اخرجه الدليل وفيه انه لم يثبت
تلك القاعدة بحيث يعتمد عليه مع ان كون العموم المذكور يقتضي ذلك محل نظر فان الاقتداء باماميين غير الاختلاف المذكور مع ان المتبادر من عبارة
من يخطب العارف في الاخبار الدالة على اشتراط الجمعة هو ما ذكرنا وعرفت وجه الظهور والظ من كلام المص ان المراد من القدرة القدرة على
الخطبة وقيل باشتراط القدرة على انشاء الخطبة وعن المفيد ره اشتراط اتضاح الخطبة والقراءة في الخطيب وعن الكراجكي يراد الخطبة على
وجهها وقال المص في المدارك ولعل المراد بمن يخطب من يقدر على الاتيان بالخطبة وبما تضمنه فهمها واملاء ها من غير تتعتع فيها وسيجيء
الكلام في ذلك ولعل مراد الكراجكي من وجهها من النهج المعتبر في الخطبة شرعا فوجه الاشتراط ظاهر كما سيجيء في الخطبة ويحتمل ان يكون
مراده منه قابلية التاثير لان ذلك هو الغرض من الخطبة والظ ان نظر المفيد ره الى ذلك فتم ولعل نظر من اشترط القدرة على انشاءها الى ان
المعروف من فعل النبي ص والائمة هو انشاء الخطبة وكذلك الظ من فعل السلف المعصومين من قبل النبي ص والامام ع فتم وايضا ربما كان المتبادر
من قولهم ع فان كان لهم من يخطب بهم جمعوا المتبادر على الانشاء فتم وبالجملة الى الان ما اطلعت على وجه يحض لا يكون خاليا من التامل واما طهارة
المولد وهو انه لا يظهر كونه ولد زنا فلانه مذهب الاصحاب ولحسنة زرارة عن الباقر ع عن علي ع لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون
والمحدود وولد الزنا ولغير هذه الحسنة مما ستعرف عن قريب لما ورد ان ولد الزنا شر الثلاثة ولا منع فيما تنالهم الالسن ولا ولد الشبهة ولا من جهل ابوه وربما

قيل بكراهة امامة هؤلاء دفعا للنفرة مما ستعرف عن قريب واما السلامة عن الجنون وقد عرفت واما السلامة من الجذام والبرص كما عن
الشيخ في النهاية والخلاف وابن ادريس فللاخبار الكثيرة مثل صحيحة ابي بصير عن الصادق ع خمسة لا يؤمون الناس على كل حال المجذوم والابرص
والمجنون وولد الزنا والاعرابي وحسنة زرارة عن الباقر ع لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا ورواية
ابن مسلم عن الباقر ع خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلوة فريضة الابرص والمجذوم وولد الزنا والاعرابي حتى يهاجر والمحدود وفي الفقيه
ايضا مرسلا عن علي ع لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابي لا يؤم المهاجرين وقال في ط والبراج
وابن زهرة بالمنع من امامتهما الا لمثلهما والمرتضى وابن حمزة قالا بالكراهة وابن ادريس قال بالكراهة في غير الجمعة والعيدين وفي الصحيح عن
ثعلبة بن ميمون عن عبد الله بن زيد عن الصادق ع المجذوم والابرص يؤمان المسلمين فقال نعم قلت هل يبتلي الله بهما المؤمن قال نعم وهل كتب
الله البلاء الا على المؤمن والشيخ حملها على الضرورة بعدم وجدان غيرهما او يكونا امامين لامثالهما والرواية ضعيفة لا تكون حجة فكيف تعارض
الاخبار الكثيرة الصحيحة المعتبرة الموافقة للقاعدة فضلا ان تغلب عليها حتى تحمل على الكراهة من جهتها واما الاعرابية والحد الشرعي فقد
عرفت المستند الا اني الى الان لم اجد قائلا كذلك سوى ابن البراج حيث جعل المحدود ممن لا تصح امامته مط واما الاعرابي فقد منع من امامته
بالمهاجرين لا بغيرهم الشيخ في النهاية ووافق ابن البراج الا انه في الخلاف والمبسوط منع من امامة الاعرابي بالمهاجر والمحدود بمن ليس كذلك
والصدوق منع من امامة الاعرابي بالمهاجرين وابو الصلاح منع من امامة المحدود بالبريء والعلامة في المختلف جوز امامتهما كما
جوز امامة المجذوم والابرص ايضا مستدلا برواية عبد الله بن زيد المتقدمة فلم يعمل بظاهر الاخبار الصحاح المذكورة من هذه الجهة وبنى
على الكراهة وقال في الاعرابي ان عرف شرائط الصلوة وكان اقرأ القوم عدلا جاز ان يكون اماما والا فلا لنا ان الضابط هو العدالة و
القراءة فهما موجودان انتهى وظاهره الحكم بالكراهة في امامته ايضا وفي النحو صرح بكراهة امامته بالمهاجر وقال في المختلف في امامة
المحدود انه ان تاب صح امامته والا فهو فاسق والحق ما ذكره المص الا ان الفرق الظ عدم الفرق بينه وبين ما ذكره غيره ممن خصص المنع من
امامتهما بصورة يكون المامومون او واحد منهم مهاجرا او غير محدود في بحث صلوة الجمعة اذ لا يكاد يتحقق جمعة يكون المامومون من جنس
الاعرابي والمحدود وسيما الثاني فحمل المطلقات من الاخبار على المقيد غير بعيد لان المطلق ينصرف الى ما هو المتعارف الشايع كما هو المحقق المسلم
مع ان في المرسلة لا يؤم المهاجرين واما غيرها فبعضها لا يصلين احدكم خلف المجذوم الخ وظاهر ان المخاطبين من غير جنسهم وبعضها لا
يؤمون الناس والناس اسم الجمع المحلى باللام ظاهر في العموم الجمعي فما هو ايهم من هؤلاء كما لا يخفى ولعل مراد المص في هذا البحث هو المقيد لما عرفت
فالحكم بالمنع مط مشكل واما الرقية فقد اختلف الاصحاب في امامة العبد فذهب الشيخ في الخلاف وابن الجنيد وابن ادريس الى الجواز عملا بالاصل
والعمومات لكن الاصل في المقام لا يعرف ما هو لان العبادات توقيفية وهيأة الجماعة عبادة كما حقق واصالة البراءة او العدم كيف يتمشى فيه وقد
في محله عدم التمشي الا ان يقال لفظ الجماعة معناه لغة وعرفا معروف وهو المراد هنا والشرائط امور خارجة مثل غسل الثوب وغيره من المعاملات
فيه تامل واحتجوا ايضا بصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قرانا قال لا باس به وصحيحة الاخرى عن الصادق ع بهذا
المضمون وفي الصحيح عن زرارة عن الباقر ع انه سأله عن الصلوة خلف العبد فقال لا باس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه الحديث وفي

عن سماعة قال سألته عن المملوك يؤم الناس فقال لا الا ان يكون اعلمهم وافقههم وفيه وفي خبر طلحة قال لا يجوز ان يؤم الاحرار ويجوز ان يؤم مواليه
اذا كان اقرأهم واطلق ابن حمزة منع امامة العبد للحر واختاره العلامة في النهاية لانه ناقص فلا يليق بهذا المنصب الجليل وقال في المقنع لا يؤم العبد
الا اهله تعويلا على رواية السكوني فيه عن الصادق عن ابائه عن علي انه قال لا يؤم العبد الا اهله وهذا لا يقاوم الصحاح الموافقة للعمومات والمعتضد
للعمل مضافا الى ضعفها وقوة الخاصة ورواية السكوني اقرب الى مذهب العامة سيما مع كون السكوني قاضيا لهم ولعلها بالحمل على التقية ويؤيده ذكره
ايضا ان الشهادة وامامة الصلوة متوافقتان على ما يظهر من غير واحد من الاخبار وشهادة العبد والمملوك معتبرة على ما حقق في محله
والعامة منعوا عن قبول شهادته باعتبار حكاية ذلك للمعروفة مع انه يمكن حملها على ما اذا لم يكن الافقه والاعلم ولم يكن للقوم يرضون به
وكان اورع منه واعلم وافقه كما هو الغالب في العبيد على ما هو الاحرار لان الاحرار اقرء واعلم منه ويؤيده تجويز امامته على اهله اي زوجته والغالب
في زوجة العبد انها دون فيما ذكر وفي الاستبصار حمل المنع على الاستحباب والفضل واما السلامة عن السفر فقد مر ان الجمعة ساقطة عن المسافر
وسيجيئ انها لا تنعقد بالمسافر ولم يتوجه المصنف الى اشتراط السلامة عن العمى مع انه خلاف بين العلماء لانه ليس شرطا عنده كما هو الحق
للعمومات والاخبار الكثيرة في انهم قالوا خمسة لا يؤمون الناس وليس الاعمى من الخمسة ومفهوم العدد حجة وخصوص الاخبار الدالة
على جواز امامته مثل صحيحة الحلبي عن الصادق لا باس ان يصلي الاعمى بالقوم وان كانوا هم الذين يوجهونه وغيرها وما ورد في الضعيف
من انه لا يؤم في البرية مع ضعفه مقيد بما اذا لم يوجه الى القبلة كما صرح به في رواية اخرى والعلامة في التذكرة في باب الجمعة منع من امامته
ونسبه الى اكثر العلماء واحتج عليه بان الاعمى لا يتمكن من التجنب عن النجاسات غالبا ولانه ناقص فلا يليق بالمنصب الجليل وفيهما ايضا
اجتهادان في مقابل النص مع كونهما فاسدين ايضا لان وجود النجاسة غير مضر انما المضر اذا علم بها مع ان احدا لم يحكم برجحان الاجتناب عنه
ومنع دخول المساجد والضرائح والكعبة ومنع مساورته للقران وامثال ذلك واما نقص الخلقة لم يثبت كونه مانعا مع انه لو كان
مانعا لم يكن مقصورا على الاعمى بل النقص الخلقة كثير ولم يقل بمنع امامة مثل ناقص اصبع او شعر لحية او غير ذلك مع ان من الانبياء
من كان اعمى والرسول ربما يجعل ابن مكتوم خليفته في المدينة اذا سافر ونقل عنه انه قال في باب الجماعة من الكتاب المذكور لا خلاف
بين علمائنا في جواز امامة الاعمى بمثله والبصير وعن المنتهى في باب الجمعة يجوز امامة الاعمى وهو قول اكثر اهل العلم وفي باب الجماعة
منه لا باس بامامته اذا كان وراءه من يسدده ويوجهه الى القبلة وهو مذهب اهل العلم لا نعلم فيه خلافا الا ما نقل عن انس انه قال ما حاجتهم
اليه ونقل عن نهايته انه افتى بالمنع من امامته قلت في القواعد والارشاد ظاهره التوقف في جواز امامته في الجمعة وفي التحرير اختار جوازه
وفي المختلف لم يظهر منه حكم ولا تامل في الجواز والظاهر من مجموع كتبه سوى ما نقل عن نهايته انه لا تامل له في جواز امامته في الجماعة وامامته في الجمعة
في بعض الاوقات كان يجوز وفي بعض الاوقات كان متاملا وربما كان في بعض الاوقات مانعا وهذا غير عجيب من المجتهد ولا عيب عليه
بل العلم يكون يختلف اجتهاده اصلا او غالبا ربما كان هذا منشأ للتامل عند الفقهاء في صحة اجتهاده كما هو المحقق في محله وكذا الحال في
نسبته الى اكثر اهل العلم ما هو متضاد لان يجدد النظر وشدة التامل وكثرة تختلف الفهم البتة ومع ذلك كثيرا ترى ان بعضا من المتأخرين
ينسب شيئا اليه او الى الشيخ او غيرهما في كتاب خاص ويرى ذلك الكتاب بخلاف ما نسبه فليس عندي المنتهى والتذكرة واما وجه الذي

المذكورة

المذكورة فاختلف الاصحاب فيه منهم من جعله شرطا في الوجوب مطلقا عينيا كان او تخييريا منهم المفيد والسيد وابن الجنيد وابن ابي عقيل
وابو الصلاح وسلار وابن ادريس والفاضلان وغيرهم ونسب الى اكثر الاصحاب ومنهم من جعله شرطا للاستحباب يعني الوجوب التخييري
واما العيني فشرطه وجود سبعة احدهم الامام وبه قال الشيخ وابن البراج وابن زهرة وابن حمزة ورواه الصدوق في الفقيه وهو مختار
فقهائنا في امثال زماننا كلهم او جلهم ومنهم المص حجة الاولين عموم القران خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي وصحيحة منصور
عن الصادق يجمع القوم يوم الجمعة اذا كانوا خمسة فما زاد وصحيحة زرارة او كالصحيحة عن الباقر انه قال لا تكون الخطبة والجمعة وصلوة
ركعتين على اقل من خمسة رهط احدهم الامام واربعة وفي موثقة ابن ابي يعفور عن الصادق لا تكون جمعة ما لم يكن القوم خمسة وفي صحيحة
البقباق عنه ادنى ما يجزي في الجمعة سبعة او خمسة ادناه ابن مسلم عن الباقر تجب الجمعة على سبعة من المسلمين ولا تجب على اقل
منهم الامام وقاضيه والمدعي حقا والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام وسيجيئ في بحث اشتراط الاذن الخاص مما
يظهر منه سند الحديث وانه لا يقصر عن الصحيح او صحيح وفي الفقيه قال زرارة قلت له على من تجب الجمعة قال تجب على سبعة نفر من المسلمين
ثم قال ولا جمعة لاقل من خمسة من المسلمين احدهم الامام فاذا اجتمع سبعة نفر ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم فان كان قوله
ولا جمعة لاقل من كلام الصدوق فالرواية من قبيل الرواية الاولى وان كان من تتمة الرواية فالرواية مع صحتها صريحة في مدعاهم
ويظهر منها وجه الجمع بين الاخبار ايضا لان بعض المحققين قال بعد ما ذكر هذا كلام الصدوق ره وسيجيئ التحقيق في ذلك في
بحث اشتراط الاذن والجواب عن حجة الاولين اما عن الاية فسيجيئ في بحث اشتراط الاذن واما عن الاخبار فغير صحيحة منصور لا
ظهور له في كون الخمسة شرطا للوجوب العيني او مطلق الوجوب اذ مقتضاه ان الجمعة بغير خمسة لا يصير ولا كلام في ذلك ولا نزاع بل صحيحة
البقباق مشعرة بان السبعة ايضا شرط كالخمسة وان السبعة مدخلية في الاشتراط ايضا كالخمسة بلا تامل والا لم يكن لعله سبعة معنى في
الدلالة على مذهب الاخرين انسب ويشهد لهم ايضا الرواية التي رواها الكشي في ترجمة محمد بن مسلم انه اذا اجتمع خمسة احدهم الامام
فلهم ان يجمعوا فالشهادة والخمسة بل دالة على انه لا يجمعوا واما صحيحة منصور فيمكن ان يكون قوله يجمع واردا في مقام دفع الحظر المتوهم وليس
بعيد عند المتامل فلا يفيد الا رفع الحظر المتوهم كما حقق في محله وربما يؤيده قوله بعد ذلك بلا فصل فان كانوا اقل من خمسة
فلا جمعة لهم كما لا يخفى ثم قوله بعد ذلك بلا فصل والجمعة واجبة على كل احد لا يعذر الناس فيها الا خمسة المملوك والمرأة والمسافر
والمريض والصبي يشهد لهم لكن سيجيئ الكلام في هذا ايضا في بحث اشتراط الاذن وكيف كان لا يقاوم دلالتها ادلة الاخرين واما
كونهم ذكورا فلانه الظاهر من قولهم خمسة وكذا من قولهم سبعة وللاجماع على عدم انعقاد الجمعة بالمرأة وعدم احتسابها من العدد
وكذا الحال في كونهم مسلمين ومكلفين واما كونهم غير مسافرين ففيه خلاف بين الاصحاب منهم من اشترط ذلك ومنهم من لم يشترط
عنده لم يشترط اطلاق لفظ الخمسة والسبعة وعدم وجوبها على المسافر لا ينافي انعقادها بهم لانهم اذا حضروها وجبت عليهم كما
سيجيئ وعند من اشترط انها غير واجبة عليهم فكانوا كالصبي ولانها انما تصح من المسافر تبعا الغير فلا يكون متبوعا ولانه لو جاز
ذلك لجاز انعقادها بجماعة من المسافرين من دون ان يكون معهم حاضر وهذه التعليلات بجميعها مثبتة لمطلوبهم لان العبادة توقيفية

ووظيفة الشرع فلا بد من اية او حديث او اجماع والعقل لا طريق له في ماهية العبادة وشرائطها والاجماع على عدم الانعقاد غير ثابت
سيما وقد ادعى في الذكرى ان الظ وقوع الاتفاق على صحتها بجماعة المسافرين فالاظهر ان يقال لا بد من ثبوت انعقادها بالمسافر والاطلاق
لا عموم له لغة فينصرف الى الافراد الشايعة وليس من الافراد الشايعة انعقاد الجمعة بالمسافر ولا يتبادر من الاطلاقات سيما مع ملاحظة
التعليلات والاخبار الكثيرة الدالة على انها لا يجب على من كان مسافرا مطلقا خرج منها المسافر الذي يحضر الجمعة وبقي الباقي و
المتبادر منها الجمعة المنعقدة بشرائط الانعقاد فتامل وكيف كان لا شك في ان الاحتياط عدم الاكتفاء بمثل هذه الصلوة للامتثال
وسيجيء تمام الكلام عند ما يتعرض المص واما كونهم احرارا فالكلام فيه كالكلام في السابق واما كونهم غير بعيدين جميعا بفرسخين
فقد نقل عن جماعة من الاصحاب عدم اشتراط ذلك بانعقاد الجمعة بالبعيد كالمريض والاعمى والمحبوس بمطر وامثاله واحتجوا
على ذلك بعمومات غير واحد من الاخبار مثل قولهم ع فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا وغير ذلك ومقتضى القاعدة كما عرفت
وسيجيء تمام الكلام عند ما يتعرض المص ثم اعلم ان المص لم يذكر هذا الشرط في شروط وجوب الجمعة مع ان الاجماع واقع على
سقوطها عمن كان منها على راس فرسخين والاخبار ايضا يدل عليه وسيجيء الكلام في هذا ايضا
ثلثة الخ اما الخطبتان فباجماع الاصحاب بل ربما كان من الضروريات ويظهر من الاخبار ايضا مثل قول الصادق ع وانما جعلت
ركعتين لمكان الخطبتين وغيره مضافا الى التاسي واما الجماعة فباجماع جميع العلماء بل الظ انه من ضروريات الدين وبالتاسي
والاخبار مثل قولهم ع فرضها الله تم في جماعة وغيرهما والمراد من الجماعة هي الجماعة الشرعية وهي ان يكون من صلى الجمعة ينوي
الاقتداء بالامام ولا يصلي منفردا ولا تنعقد الجمعة ما لم ينو العدد المعتبر في الجمعة حتى الامام ايض ينوي الامامة اي يبني امره
على انه امام اما العدد فلان تحقق الجماعة المعتبرة لانه المتبادر من الاخبار الدالة على اعتبارها واما الامام فلانه المتبادر من الاخبار
الدالة على اعتبار العدد بل الدالة على اعتبار الجماعة ايضا مع ما دل على اعتبار الامام ايض فان الشيء اذا كان شرطا في صحة الجمعة فلا بد
من معرفة تحقق الشرائط بل لا بد من تحصيلها ايض ولا يتحققان الا بما ذكرنا بل كيف يصعد المنبر للخطبة التي هي منصب الامام كما
عرفت ثم ينزل ويتقدم القوم في تحصيل الجمعة التي مشروطة بالامام وبالعدد الذي احدهم الامام وبالجماعة ومع ذلك لا يبني امره
على انه امام هذه الجمعة فاستشكل في المدارك في وجوبية نية الامام للامامة ليس بموقع سيما مع عدم استشكاله في وجوب نية
العدد ومما ذكرنا ظهر انه لو بان ان الامام محدث والوقت باق بان انه لم يتحقق الجمعة المستجمعة لشرائط الصحة فيكون عليهم
الاعادة جمعة او ظهرا بل القضاء في الخارج ايض لانه فاتت عنهم الفريضة الا ان يتمسك بالاخبار الكثيرة الواردة في ان امام المصلين
اذا ظهر كونه على غير طهارة لا يضر المصلين فان بعضا منها في غاية الظهور في شموله الجمعة مثل رواية الحلبي الذي رواها الصدوق
بطريقه اليه عنه عن الصادق ع انه من صلى بقوم وهو جنب او على غير وضوء فعليه الاعادة وليس عليهم ان يعيدوا وليس عليه ان
يعلمهم ولو كان ذلك عليه لهلك قال قلت كيف يصنع بمن خرج الى خراسان وكيف لا يصنع بمن لا يعرف قال هذا عنه موضوع وفي
غير واحد من الصحاح ان السائلين سالوا الصادق ع وغيره من الائمة عن امام صلى بقوم بغير طهارة فاجابوا ع انه ليس عليهم اعادة

من دون

من دون استفصال فانه صلى بهم الجمعة او غيرها وسيجيء تمام الكلام في مبحث الجماعة لكن يشكل لو ظهر فساد صلوة احد العدد
المعتبر بل الا ان يقال يستفاد مما ورد في صلوة الامام عدم الضرر فيه ايض لانه يستفاد ان الحكم بوجوب الاعادة يوجب الحرج
لكن لا بد من التامل في ذلك واما ان لا يكون جمعة اخرى بينهما اقل من فرسخ فهو ايض مجمع عليه بين علمائنا ويدل عليه ايض حسنة
ابن مسلم عن الباقر ع يكون بين الجماعتين ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء ويجمع هؤلاء وفي الموثق عنه عن الباقر ع يكون بين
لهذا المضمون وفي اخره ولا يكون بين الجماعتين اقل من ثلثة اميال والمعتبر الصدق العرفي والظ ان يكون بين مجموع هؤلاء و
مجموع هؤلاء ثلثة اميال فان لم يكن ثلثة اميال وانعقدت صلوتهما مقترنتين بطلتا لامتناع الحكم بصحة المجموع وعدم
فلم يبق الا الحكم ببطلانهما ويجب عليهما الاعادة جمعة مع بقاء الوقت وتحقق الشرائط اما مجتمعين او متفرقين بحسب تحقق
التفرق ويتحقق الاقتران باستوائهما في تكبيرة الافتتاح عند علمائنا واكثر العامة واعتبر بعضهم الشروع في الخطبة بل نفسها
بل الركعتين واعتبر الاخر بالفراغ والظ انه لو تساويا فيه مطلقا فان سبقت احديهما صحت صلوتهم خاصة ويثبت الاقتران
بشهادة العدلين بان لا يكون الجمعة واجبة عليهما على التعيين قبل هذا الزمان او كان الاذن من الامام ولا يخفى
ان هذا الفرض مما لا يكاد يتحقق ولو تحقق سبق احديهما ولو بتكبيرة الاحرام صحت وبطلت المتاخرة لسبق انعقاد الاولى
باستجماعها شرائط الصحة وادعى على صحة السابقة وبطلان اللاحقة الاجماع فيه ويجب على اللاحقة الاعادة ظهرا ان لم يدرك
الجمعة مع السابقة والمتباعد بما يجمعه التعدد واعتبر في الروض في هذه الصورة علم كل من الفريقين بصلوة الاخرى
والا لم يصح صلوة كل منهما من اول الامر المنهي عن الانفراد بالصلوة عن الاخرى المقتضي للفساد والظ ان مراده ان ثلثة اميال
شرط في الواقع ولهذا لو لم يكن لكانت الصلوتان حرامين مع العلم بوقوع اخرى لانه يكفي عدم العلم بالسبق كما سنذكره عن المدارك
وان الاكتفاء بعدم العلم من جهة الاجماع وقضاء الضرورة كما ستعرفه ومنشا الحرمة نهي الشارع عن التعدد المتوجه الى جميع المكلفين
من غير تخصيص لطائفة اذ يجب على كل منهما تحصيل الوحدة الواجبة فالسابق منهما اذا علم باللاحق لا يجب عليه ان يبادر بل يحفظ
اللاحق ويتفق معه كما انه يجب على اللاحق ايض كذلك يحفظ عند السابق ويتفق معه بتحصيل الوحدة الواجبة فاذا عصى اللاحق
لم يرتفع الوجوب عن السابق فان قلت امام اللاحق يصير فاسقا من جهة عدم الامتثال للواجب قلت فكذلك امام السابق لاتحادهما
الا ان يكون امام السابق يريد الامتثال وامام اللاحق لا يريد فيبطل جمعة اللاحق لفسق امامهم لانه يصح صلوة السابق لسبقهم
هو المفروض بل المفاض صلوتهم فصحت ايض فظهر ان سبق الصلوة انما يصير سببا للصحة اذا لم يعلموا بالصلوة الاخرى وظهر
السبق بعد ذلك وان هذا هو مراد الاصحاب لانه حين الدخول علموا بسبقهم لان الدخول حرام الا ان يعصوا امام الطائفة
الاخرى معهم فح يصح صلوة غير الفاسقين وان لم يكونوا سابقين فتامل ولو اعتقد احدهما بسبق صلوته فظهر من الخارج
مسبوقيتها او انتفاء العلم بالسبق فصلوتهم باطلة وان كانوا في حال الاعتقاد جازمين لما عرفت من ان الفرق بثلثة اميال شرط
واقعا والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فما ظنك بظهور انتفائه ولو جزم احدهما بعدم سبق صلوتهم او كانوا شاكين ثم

ثم ظهر سبق صلوتهم لا ينفع لانتفاء قصد القربة والامتثال الذي هو شرط ولو لم يتحقق السبق ولا الاقتران وكان كل منهما غافلين
او جاهلين عن تحقق اخرى فتفطنوا لذلك بتحقق الاخرى من غير علم بالسبق فصلوة الكل باطلة لما عرفت من كون الفاصلة
شرطا واقعيا وفي الشرايع لو لم يتحقق السابقة لعادا ظهرا وفي المدارك في شرح هذا الكلام عدم تحقق السابقة يشمل ما لو علم حصول
جمعة سابقة معينة واشتبهت بعد ذلك وما لو علم سابقة في الجملة ولم يتعين ولا ريب في وجوب الاعادة عليهما معا في
الصورتين لحصول الشك في كل واحدة والتردد بين الصحة والبطلان فيبقى المكلف تحت العهدة وقد قطع المص واكثر الاصحاب
بان الواجب على الفريقين صلوة الظهر لا الجمعة للعلم بوقوع جمعة صحيحة ولا تشرع جمعة اخرى عقيبها ولما لم تكن معينة وجب
الظهر عليهما لعدم حصول البراءة بدون ذلك ثم نقل من المبسوط انهم يصلون الجمعة لان وجوب اعادة الفريقين ليس لاجل العلم بعدم
كون صلوتهم معتبرة شرعا واستوجهه لعموم ما دل على وجوب الجمعة وعدم العلم بسقوطها بتلك الصلوة ثم قال ولم يتعرض
المص للصورة الخامسة وهي ما لو اشتبه السبق والاقتران ثم نقل عن الشيخ ومن تبعه وجوب اعادة الجمعة لعموم ما دل على
وجوبها مع اصالة عدم تقدم كل من الجمعتين على الاخرى وعن العلامة وجوب الجمع بين الجمعة والظهر لعدم حصول يقين
البراءة بدونه وعن التذكرة وجوب الظهر خاصة لندور الاقتران فيجري مجرى المعدوم والشك في شرط الجمعة وهو عدم سبق
اخرى وهو يقتضي الشك في المشروط واستضعفه بمنع هذا الشرط بل يكفي عدم العلم بسبق اخرى اقول ظاهر المحقق موافقة
التذكرة وعبارته تشمل الخامسة وندرة الاقتران جدا لا تامل فيها فتحقق السابقة حينئذ ايضا في غاية الظهور فاي فرق بينه
وبين ما ذكره من العلم بالنظر الى الادلة لان المقام ان كان داخلا فيما دل على اشتراط ثلثة اميال بين الجمعتين فلا احتمال ايضا
مانع من الاتيان بجمعة اخرى فضلا عن الظهور فضلا عن هذا الظهور بل الاحتمال البعيد ايضا مانع لعدم العلم بالشرط لما
عرفت من ان الفاصلة شرط واقعي ومع الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط لكن يكفي العلم الشرعي بالعدم وهو استصحاب العدم
اليقيني لاجماع المسلمين في الاعصار والامصار ولان وجوب تحصيل العلم الواقعي يوجب سد باب التكليف بالجمعة عادة ولذا
قال في الروض لا يشترط عدم العلم بجمعة اخرى ولا يكفي عنده عدم العلم بالسبق كما اختاره صاحب المدارك اذ على هذا وجود العلم بجمعة
اخرى غير مضر ما لم يحصل العلم بالسبق ويلزمه صحة الجمعات المتعددة الكثيرة في مكان واحد بل مطلقا اذ بعد العلم بالسبق جمعة
صحيحة لا يصلون جمعة جزما فتامل مع ان الشروط معتبرة عنده في الصلوة خاصة فيلزم صحة الجمعات الخارجة عن حد
الاحصاء في بلد واحد الا في صورة نادرة ان تحققت ولا فقد عرفت عدمها الا ان يفوض المسئلة او يقال انه بيان للحكم المعلوم
بلا شبهة مع انه واخر القوم في عدم حصول البراءة اذا وقع الاشتباه في السبق ولما ذكرناه قلنا في الروض بني على ان شرط عدم الجمعة
الاخرى واقعي عنده فتم جدا ويرد ايضا على ما في المدارك ان هذا بعد الحكم بفساد الجمعتين وان هذين يجب عليهم الجمعة او الظهر والفساد
من جهة عدم العلم بالسبق يكفي للصحة لا جرم يكون الجمعات صحيحتين البتة ولا فكيف يكفي عدم العلم بالسبق وان لم يكن داخلا في العلم ايضا غير
مضر لعموم ما دل على وجوب الجمعة وعدم ثبوت شرط زايد وان احتمل الدخول والخروج فلا بد من الجمع بين الجمعة والظهر وعدم حصول

يقين

البراءة بدونه ومما ذكر ظهر ضعف ما استوجهه في المسئلة السابقة ايضا لان العمومات تخصص باشتراط الفاصلة الواقعية وبالجملة
على القول بان لفظ العبادة اسم للاعم يتوجه عليه اختيار الجمعة وان علم بسبق اخرى لكن الاحوط الجمع وعلى القول بانه اسم للخصوص الصحيح
يتعين الجمع وان علم بالسبق ودفع الاشتباه قوله وكلاهما مقلوب عليه الخ لا يخفى ان فقهاءنا ادعوا بعد التواتر والاجماع على كون
الامام المعصوم ع او من نصبه واذن له بالخصوص شرطا في وجوب الجمعة وسيظهر لك ان هذا الاجماع حق جزما وباقيهم افتوا كذلك
ونقل الكل يوجب تطويلا عظيما ويكفيك بملاحظة الكتب المتداولة للفقهاء من الصدوق الى الشهيد الثاني وغاية ما وجده القائل
بالوجوب العيني في زمان الغيبة مطلقا او من غير اشتراط الامام او من نصبه مثل المص وصاحب المدارك وامثالهم في هذه الازمنة كلام
المفيد في كتابه الاشراف في باب عدد ما يجب به الاجتماع في صلوة الجمعة ثمانية عشر خصلة الحرية والبلوغ والتذكير وسلامة العقل وصحة
الجسم والسلامة من العمى وحضور المصر والشهادة للنداء وتخلية السرب ووجود اربعة نفر مما تقدم ذكره من هذه الصفات ووجود
خامس يؤمهم له صفات يختص بها على الايجاب ظاهر الايمان والطهارة في المولد من السفاح والسلامة من ثلثة ادواء البرص والجذام
والمعرة بالحدود والمعرفة بفقه الصلوة والافصاح بالخطبة والقرآن واقامة الفريضة في وقتها والخطبة بما يصدق فيه من كلام فاذا
اجتمعت هذه الثمانية عشر وجب الاجتماع في الظهر يوم الجمعة على ما ذكرناه وكان فرضها على النصف من فرض الظهر للحاضر في سائر
الايام انتهى وفي الصلاح انه قال لا ينعقد الجمعة الا بامام الملة او منصوب من قبله او من يتكامل له صفات امام الجماعة عند تعذر الامرين
وفي المدارك انه صريح في الاكتفاء عند تعذر الامرين بصلوة العدد المعتبر مع امام يجوز الاقتداء به وهذا الشرط معبر عنه في مطلق
الجماعة فانه قال في بابها اولى الناس بها امام الملة او من نصبه فان تعذر الامران لم ينعقد الا بامام عدل وظاهره الوجوب العيني
فانه قال بعد ذلك واذا تكاملت هذه الشروط انعقدت جمعة وانتقل فرض الظهر اليها وتعين فرض الحضور على كل رجل وعن القاضي
ابي الفتح الكراجكي انه قال اذا حضرت العدة التي يصح ان ينعقد بحضورها الجماعة يوم الجمعة وكان امامهم مرضيا متمكنا من اقامة
الصلوة في وقتها وايراد الخطبة على وجهها وكانوا حاضرين امنين ذكورا بالغين كاملي العقول اصحاء وجب عليهم فريضة الجمعة
ثم قال بعد ذكر الاقوال الثلثة فعلم ان هذه المسئلة ليس اجماعية وان دعوى الاجماع فيها غير جيد كما اتفق لهم في كثير من المسائل انتهى
اقول هو ومن وافقه مثل المص وغيره عمل باجماعات لا تحصى واعتمدوا عليها ولم يوجد في اجماع منها ما وجد في المقام من كثرة نقل
ناقليه ووفور القرائن المفيدة للقطع واليقين والاخبار الدالة عليه بل لا يوجد من اول الفقه الى اخره ما يماثل هذا الاجماع في موضع
من المواضع كما ستعرف مشروحا ومع ذلك لا يسلم اجماع من اجماعاتهم التي اعتمدوا عليها من امثال ما ذكروه من المناقشات في المقام
بل يرد على اجماعاتهم اضعافها ويردوه هنا اضعافا مضاعفة بحيث لا يصير لها ثمرة بالنسبة الى هذا الاجماع كما سيذكر في
المفتاح لا في وجدان من وضع عنهم الجمعة اذا حضروها الزمهم الدخول فيها وغيرها مما لا يحصى كثرة بل لا يوجد اجماع يكون جميع فقهائنا
المتقدمين والمتاخرين من الفقهاء والمحدثين افتوا بمضمونه جميع الفقهاء في جميع كتبهم بل ولم يوجد اجماع افتى به جميع الفقهاء
ولو لم يكن اطلاق كلام بعضهم خلافه كما لا يخفى على الفطن مثل نية القربة شرط في العبادة وبول وروث غير ماكول اللحم نجس وكذا

منية الى غير ذلك مما لا يوجد في كلام فقهائنا المتقدمين منه عين ولا اثر في كلام جمع منهم او في كلام بعضهم بل ربما لا يوجد في
كلام بعض المتاخرين ومع ذلك لا يتاملون في كونه اجماعا بل وربما لا يتاملون في كونه ضروريا وربما علموا انهم يقولون بان خبر الواحد العادل
حجة لان اية نبأ امر بالقبول من غير تثبت لمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وقوله تعالى لولا نفر الاية وغيرهما من الادلة المعهودة
مضافا الى قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وقال الصادق ع في مقام عتابه لابنه اسماعيل لم ما صدقت المؤمنين الذين قالوا
فلان يشرب الخمر فان الله تعالى كما امر بتصديقه امر بتصديق المؤمنين وايضا قال الله تعالى ولا ينبئك مثل خبير وورد منهم ع المؤمن
وحده حجة الى غير ذلك مما ورد بتصديق المؤمن والنهي عن تكذيبه ولمعرفتنا اذا قال مؤمن عادل ان الحديث كذا يكون اللازم عند هؤلاء
تصديقه وجعل كلامه حجة لما عرفت من الادلة فاذا قال الاجماع على كذا وصرح بان معنى الاجماع هو لانعقاد الذي يحصل منه القطع
بقول المعصوم كما قال معنى الحديث كذا فكيف يجوز لهم تخطئته وتكذيبه بل وكيف يجوز التثبت في الخبر بالاجماع وجعل خبره خبر الفاسق
واذا الخبر بالحديث لا يجوزون التثبت فيه لانه مخصوص بخبر الفاسق كما قال تعالى فاذا كان العادل اذا اخبر لا يجوز التثبت فيما ظنك بما اذا
كان عادلا عالما فقيها مقدسا مجددا للدين الرسول ص في راس كل مائة متكفلا لايتام الائمة ع حجة على الخلق بعد الائمة وان قا
ان الاجماع حدسي فقد عرفت ان جل الاخبار حدسي بل كلها يتوقف على الحدس الى غير ذلك مما ذكرنا في البحث عن الاجماع المنقول
وغيره مكررا مضافا الى ان ناقل الاجماع من هؤلاء الاعاظم ليس واحدا ولا اثنين ولا ثلاثة بل ولا عشرة بل ربما زاد النقل عن عدد الاربعين
بل نقل عن المحقق الداماد رحمه الله انه قال اطبق الاصحاب على نقل الاجماع انتهى كما لا يخفى على المطلع وباقي الفقهاء وافقوهم على الفتوى مصرحا
مضافا الى الاخبار والاثار الدالة على الصحة كما ستعرف ومع جميع ذلك كيف جوزوا تخطئتهم واستحلوا رد كلامهم بانه ليس كذلك
واعجب من هذا انهم لا يفعلون مرة ولا مرتين بل جعلوا ذلك طريقة مستمرة ولذا قال كما اتفق لهم في كثير من المسائل واعجب من هذا
ان منشا ردهم وتخطئتهم ان ظاهر بعض عبارات بعض الفقهاء انه افتى في بعض كتبهم بخلاف ذلك كما فعلوا في هذا المقام
وغيره في كثير من المسائل مع انهم في كتبهم الاصولية يصرحون ويعترفون بان خروج معلوم النسب لا يضر الاجماع الذي هو حجة
عند الشيعة وقد عرفت ان معروفية نسب ابن الجنيد كان يعمل بالقياس مع انه ضروري عند الشيعة والعامة حرمته
عن الصادق وغيره من الائمة الى غير ذلك مما هو كثير في الاجماع بل ربما يعترفون بان خروج المائة من معلومي النسب لا يضر مع العلم
اليقيني بالخروج اذا لم يكن فيهم ضرر فكيف يكون ظاهر بعض عبارة بعض يضر ويدل على عدم كونه اجماعا وان هؤلاء المائة
المقربين للعهد الخبيرين ارباب القوى القدسية الذي كانوا في سن الطفولية في غاية الفهم والفقاهة الى غير ذلك مما هو معروف
اتفقوا على الخطأ جزما مضافا الى ما عرفت من امارات تم مصداقية العادل ونفي التثبت في خبره الى غير ذلك وبالجملة طريقتهم
في الاصول في تحقيق الاجماع على ما عرفت وفي كتبهم الاستدلالية يردون الاجماع بان فلانا ظاهر عبارته عدم الموافقة ويختارون
ما هو المعروف من العامة من ان الاجماع اتفاق كل الامة ومن العجيبات ان اتفاق الكل من حيث انه اتفاق الكل لا عبرة به عند
الشيعة وليس بحجة عندهم بلا ريبة بل العبرة بقول المعصوم خاصة مع ان اتفاق كل الامة ليس بحجة عند ذي عقل والا لم يكن الاجماع

حجة

حجة الا بعد انقراض الائمة حيث لا يحتاج الى الاجماع ولا غيره بل لو كان حجة فانما هو اتفاقهم في عصر من الاعصار كما اختاره من اختاره
فلا يضر مخالفة من تقدم او تاخر فمن اين علم هؤلاء ان المخالف كان في عصر الاجماع بل هذا غلط يقينا لان الاجماع لا ينعقد في زمان
المخالف جزما بل ينعقد في زمان المعصوم ع ويظهر على الفقهاء بالتظافر والتسامع والنقل وصرح في المدارك ومن تابعه في كتبهم
بان انعقاد الاجماع في ازمنة المفيد وامثاله ومن تاخر عنهم غير ممكن التحقق فالمخالف ليس في عصر الاجماع ولا مانع به جزما لخروج
معلوم النسب غير مضر بحجية الاجماعات بالاتفاق فان قلت لو كان هذا الاجماع حقا فكيف يخفى على مثل المفيد مع قرب عهده قلت ابن
الجنيد اقرب عهدا لانه معاصر الغيبة الصغرى وحرمة القياس اظهر الاظهر على ما عرفت بل كثير من امثال الصدوق هنه ومن امثاله
مثل ابن ابي عقيل بل من تقدم عليه بل من لاحظ الناصريات يظهر عليه ما ذكرنا غاية الظهور مع انه لم يشترط احد في الاجماع ان لا يخفى على
فقيه بل غلط جزما لان المدار في الاجماع المنقول بخبر الواحد على ذلك او كل من اطلع على الاجماع نقله وادعاه عادة ولو كان الكل يطلع لكان
كل اجماع لا نقل منقولا بخبر الواحد على ذلك او كل من اطلع على الاجماع نقله وادعاه عادة فلو كان الكل يطلع لكان كل اجماع منقول بخبر
الواحد يخرج عن الاحاد ويدخل في المتواتر بل فوق التواتر لان الفقهاء اجمعوا على نقله على ما فرض ولم يوجد مثل هذا اصلا ابدا لا في
الضروريات ولا في القطعي القطعي ولا الظني بل الفقيه الواحد ربما خفي عليه من اول الامر ثم اطلع عليه وادعى الاجماع وربما يكون
امره بالعكس بل ربما يكون في اول الامر اطلع على قول جماعة من فقهاء الشيعة فاعتقد اجماعا وربما اطلع على جماعة اخرى فا
اجماعا مخالفا للاجماع الاول فان الفقيه دائما في التحري والتفحص وعادة لا يمكن علم المخالفة بين معتقداته اصلا ولو كان كذا لم يكن
فيها عند الفقهاء لانه دليل على جموده في التقليد او انه بليد او انه لا يتامل جدا الى غير ذلك ولو كان المخالفة مرجحا عند الغافلين
الذين لا يتاملون ولا يبالون فان قلت على هذا اي وثوق يبقى قلت جميع ما هو معتبر في الفقه من مسائل النحو والصرف واللغة والرجال
والاحاديث وغير ذلك وقع فيه ما وقع واضعافه فلم ذكرهم ان العبرة في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد انما هي بما دل على حجية خبر
الواحد لا بنفس الاجماع كما عرفت لان الكلام في الاحاديث وغيرها ايضا على ذلك او على ما دل على كون ظن المجتهد حجة لا على نفس
الظن فكيف يجوز للفقيه رد دعوى الاجماع مع ان الله تعالى منع عنه على حسب ما عرفت مع ان ما لم يقع فيه الاختلال المذكور كيف
يمكن رده سيما مع قوة الظن من جهة الاعتضاد ثم الاختلاف لم يقع فتامل جدا مع ان ما نحن فيه وصل حد التواتر مع ان الكلام في رد
هؤلاء الاجماع بمجرد ظاهر كلام فلان عدم الموافقة وانها رشاده وشناعاته ومن جملته ان المفيد لم يذكر العدالة ايضا مع انها ضرورية
مذهب الشيعة كما عرفت فان قلت فعلى هذا العلم يبنى على الظهور عن الخارج قلت اشتراط الايمان وبعض اخر مما تعرض له اظهر من
الظهر مع انه ربما يبنى فيما نحن فيه ايضا على الظهور من الخارج لان ظهور اشتراط الامام او من نصبه عند الفقهاء بحيث اتفق الكل
على الفتوى ووقع دعوى الاجماع عليه ازيد من عدد الاربعين ولم يقع عشر معشاره في العدالة مع ان المفيد وغيره في صلوة العيد بل
يذكرون ان شرائطها شرائط الجمعة وكثير منهم ادعى الاجماع على ذلك على ما عرفته في المدارك وكذا الامر في كتبهم وكذلك في
المفيد في كتابه الاشراف ايضا كان يقول بان صلوة العيد من شرط وجوبها الامام او من نصبه وانه لولا ذلك لكانت مستحبة ولهذا

اعرف صنولا وبانه لم يقل احد بوجوب صلوة العيدين فى زمان الغيبة او من دون امام او من نصبه بل يصرحون بان الفقهاء متفقون
على ذلك مع اندره فى كتاب الارشاد صرح بان الجمعة منصب الامام يفعلها بنفسه او بنائبه وانه جعل ذلك من مسائل اصول الدين على ما هو
بالى فلعله اكتفى بذلك وبنى على انه من مسائل الامامة من اصول الدين مع انه كيف يجوز عاقل ان المفيد ره مع كونه رئيس الشيعة
ومؤسس مذهبهم لم يقل به ولا مؤسسه مثل السيد الاجل المرتضى والشيخ وغيرهما من اعاظم فقهائنا يصرحون بان اشتراط الامام
او من نصبه اجماعى عندنا من دون تامل ولا تزلزل بل ادعوا ذلك مكررا بل كثير اطل بنوا على ذلك وجوب التخيير عند فقده وربما ادعى
الشيخ الاجماع عليه وبنى اخر منهم على حرمتها لذلك كما ذكره المصنف ولا شك فى انهم اعرف بمذهب استادهم بل تاليفهم بل تصنيفهم
ربما كان فى جنب استادهم بل ربما كان شرح كلام استادهم مثل التهذيب هذا مع انه ربما يصير من الانسان سهو القلم على ما نجد
من انفسنا كثيرا او جونا من الفقهاء ايضا كثيرا فلعله فى مقام الجمعة وقع سهو القلم كما لا يخفى على المتامل مع ان المحقق حين ادعاه
الاجماع المذكور قال ان النبى صلى الله عليه وآله كان يعين لامامة الجمعة وكذا الخلفاء كما يعين للقضاء وان ذلك هو العمل المستمر فى الاعصار
وسلم فى المدارك ذلك لكن منع دلالته على الاشتراط بقوله فانه اعم والعام لا يدل على الخاص ثم قال الظ ان الحسم مادة النزاع فى هذه
المرتبة ورد الناس اليه من غير تردد كما انهم كانوا يعينون لامامة الجماعة والاذان مع عدم توقفهما على اذن الامام اجماعا انتهى
وهذا ايضا فى غاية الغرابة لانه ره صرح مرارا كثيرا غاية الكثرة ان الوظائف الشرعية تستفاد من صاحب الشرع فيقتصر على
صفتها المنقولة من فعل النبى صلى الله عليه وآله او احد الائمة منه فى هيئة تكبيرة الاحرام وغير ذلك مما لا يخفى حتى انه فى احكام الجمعة قال
ذلك مكررا مثل كون الخطيب قائما ومطمئنا وكون الخطبة بالعربية الى غير ذلك مع انه لو لم يكن شرطا كيف كان يجوز للنبى صلى الله عليه وآله وعلى
والحسن والحسين عليهم السلام ترك فعل الجمعة خلف من كانوا يعينونه مع كونها واجبة عينية من اشد الفرائض بل كان اللازم عليهم عليهم السلام
الاهتمام التام فى عدم تركها خلف المعين والتاكيد والتشديد والتهديد بل الضرب وان لم ينجع فالقتل لان العصر خلفه يوجب
فى بعض الاوقات وبعض الامكنة مثل ان لم يكن عندهم منصوب او مات المنصوب او حصل له عذر ومانع مع ان نصبهم لم يكن فى
كل فرسخ فرسخ من فراسخ مملكتهم كما هو غير خفى على المتامل مع ان ما ذكره من حسم مادة النزاع لو كان واجلش عا بحيث لو لم يكن لهم
لم يصح فعل الجمعة فهو بعينه معنى الشرطية والا فكيف يصير حسم مادة النزاع علة للعصر فى المنصوب والمعين ويجوز لهم اذ ترك الفريضة
حرام فكيف باشد الفرائض فكيف كان يكون النبى صلى الله عليه وآله والاماما ان بعده يبنيان على العصر والترك فى غير صورة وجود المنصوب مع ان الجماعة
والاذان مع كونهما من المستحبات بالغوا فى اظهارهما وعدم العصر فى منصوبهم الى ان ظهر على المخدرات وصار ضروريا من الدين والمذهب
فكان اللازم عليهم فى الجمعة لكونها فريضة بل واشد الفرائض ان يفعلوا ما هو فوق ما فعلوه فى الاذان والجماعة بمراتب لا اقل من المساوات
حتى يظهر على المخدرات ويصير من الضروريات كما صار اطين هذا من اتفاق فقهاء الشيعة واهل السنة فى العصر فى المنصوب
فى زمانه ع وزمان الخلفاء بعده ومنهم على ع والحسن وصار مبناء الخلاف على ذلك الى الان وكانوا يطعنون على الخلفاء ع المبين
جميع ما ابدعوا حتى بما طعن عليهم الصحابة وغيرهم وعلماؤنا ضبطوا المطاعن والبدع فى كتبهم ولم يشر احد من الشيعة ولا احد

من الصحابة ولا يرمهم الى الطعن من جهة التعيين والنصب وانه من البدع الى ان سلم جميع المسلمين من اهل السنة والشيعة ان ذلك كان طريقة
النبى صلى الله عليه وآله والخلفاء الحقة الذين منهم المعصومين ع حتى ان صاحب المدارك وموافقيه من هو فى غاية بذل الجهد فى تخريب هذا الاجماع
وتشييد الوجوب العينى حتى صدر منهم ما صدر من تسليم العصر والتعيين ومنع الاشتراط مع انهما مما لا يكاد يمكن من اجماعهما بالبديهة
وانه بحيث لا يمكن خفاؤه على من يتامل ادنى تامل وغير ذلك مما عرفت من الغفلات الكثيرة وستعرف مما امكنهم انكاره ورده او
يتاملوا فيه ويظهر والوجه ولا يمكن ذلك لمن له ادنى دربة فظهر مما ذكر ان اجماعهم من القطعيات واليقينيات من اجتماع انضمام
التواتر فى النقل والدعوى واتفاق الباقين فى الفتوى وخصوصا مع اجتماع امور كثيرة فى الجمعة كل واحد منها يقتضى
الاشتهار والانتشار مثل فعلها جهارا فى مجمع جماعة كثيرة ومشهد عظيم فى الغالب ووجوب الاجتماع من كل طرف من الفرسخين
اليها ومنع المكلفين عن البيع والشراء والسفر وغير ذلك من موانع الحضور لها وقراءة الخطبة المتضمنة للوعد والوعيد على
الافعال والتروك ووجود امام متصف بامور كثيرة وانه ربما يعرضه موانع من الحضور ومنها الموت وان بين موت المنصوب
ولما لم يبلغ ذلك ووصول الخبر الى السلطان بطول الزمان من بعد المسافة فظهور من هو اهل المنصب وان المتصف بجميع اوصاف
الامامة مثل العدالة فلما كان متيسرا مع ان العدالة من الامور الخفية يعنى لا بد ان يكون عدلا عند المامومين ولا يلزم ان
يكون عدلا واقعا ولا ينفع ايضا اذا كان مجهول الحال فربما لم يتيسر من هو اهل الامامة منهم او كان متيسرا لكن ما كان يتيسر له
عندهم ولا الراح اليهم فى كل جمعة الى غير ذلك من الدواعى للاشتهار وعدم الاستتار فتامل جدا وخصوصا مع ضمايم اخر
منها الاخبار مثل ما ورد فى كتاب الاستيعاب ان الجامعة الجمعة والحكومة لامام المسلمين وفى الصحيفة السجادية التى من المعصوم ع
يقينا من جهة التواتر ونهاية الفصاحة والبلاغة الخارجة عن طوق غيره اللهم ان هذا المقام لخلفائك واصفيائك ومواضع
امنائك فى الدرجة الرفيعة التى خصصتهم بها قد ابتزوها الى اخر ما ذكره مما هو من القرائن الواضحة فى كون الجمعة كما
العيدين منصب المعصوم ع لانه ع يشير بهذا المقام الى المصلوتين ويظهر ايضا ذلك من قوله ع والمسلمون مجتمعون وغير ذلك
والدلالة فى غاية الظهور لانهما لو كانتا واجبتين على الاعيان من دون اشتراط نصب ومن دون كونهما منصبهم كيف يتحقق
ابتزهما من الخلفاء او الاصفياء الى اخر ما ذكره ع سيما مع ما ستعرف فى صلوة العيدين ولو كان حال الجمعة حال الجماعة الظهر والعصر
او حال الشاهد فى اعتبار العدالة هل يحسن ان يقال بالنسبة الى الظهر والعصر او شهادة غير عادل واما ذلك اللهم ان
هذا المقام لخلفائك فى الدرجة الرفيعة التى اختصصتهم بها قد ابتزوها الى اخر ما قال ع وعينهما اعتبر فى العادل بل الذى
يكتفى به القائلون بالوجوب العينى فى امامة الجمعة ان يكون ساتر العيوب كما سيجىء لا انه لا يكون له عيب ومع ذلك ظهور
الصغيرة منه غير مضر بل اكتفوا باد ون حق هذا حتى ان المص جعل ان لا يصلى خلف من لا يثق بدينه وامانته بل اعتبر هذا
من باب الاحتياط لا الفتوى فهذا من كونه خليفة الله لا خليفة الرسول صلى الله عليه وآله وصفوة الله لا صفى غيره وموضع امانة الله وظاهر
على المطلع على وجهه وجعل العادل وحرامه حرام مع ان الامور التى يشترط فيها العدالة فى غاية الكثرة ولم يعهد من وضع

ان يقال البتة وهاهنا اذا اراد العادل ان يشهد فبادر غير العادل بالشهادة كيف يحسن فيه البتة وهاهنا والعامة يشغلهم امامة
الجماعة ايضا بل هي اكثر واكثر عهد هذه الكلمات هذا ايضا ويحسن ان يقال بل كتب بعض الاخبار بين له رسالة في عدم اشتراط
العدالة في امام الجماعة هل يحسن هذه الكلمات بالنسبة اليه او الى امامته من غير علم الشرع ان الشروط في غاية الكثرة غير مختصة
في العدالة فاذا لم يعتبر حدا بينهما شخص ومنع من تقدمه لا يقال البتة وهاهنا ولا بد اذا اخذ حقه من مستحقه مع اختصاصه لا مع تحقق
شرط المشروط وفعله بغير ذلك الشرط وورد ايضا في الكافي ان الصلوة في يوم الجمعة ركعتان مع الامام وبغير الامام اربع ركعات
وان صلوا جماعة وهذا ينادي بمغايرة امام الجمعة لامام الجماعة ويشير اليه ايضا قولهم لا بد من الامام في الجمعة يريدون غير امام الجماعة
والتعبير عن امام الجمعة بلفظ الامام على سبيل الاطلاق وفي جعله في مقابل الجماعة شهادة على ان امام الجماعة والتعبير عن امام الجمعة
بلفظ الامام على سبيل الاطلاق وفي جعله في مقابل الجماعة شهادة على ان امام الجماعة ليس هو الامام على الاطلاق وظاهر من
المحتاج على الاطلاق من دون قرينة ينصرف الى المعصوم ع مع انه ظاهر فان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل اذا استعمل في
مقام اهل الجماعة يتعين كونه امام الجماعة من جهة القرينة وهذه القرينة منتفية في امام الجمعة بلا شبهة اذ لم يظهر بعد
اتحاده مع امام الجماعة لو اتحاد جميع احواله معه فلم يثبت خلافه فيما يتبادر من لفظ الامام المطلق ولا شك في ان المطلق اذا كان
ظاهرا في معنى ويتبادر ذلك المعنى منه فعند اضافته ايضا يكون كذلك الا ان يثبت خلافه والمدار في الفقه على ذلك واساس
اصول الفقه في اثبات معنى اللفظ على ذلك فانهم يقولون عند تحقيق المعنى الحقيقي للفظ والظاهر منه انه بمجرد اللفظ الخالي عن
القرينة يتبادر كذا فيجعلون ذلك المعنى هو الاصل والمعتبر في كل موضع الا ان يثبت من قرينة خلافه فما لم يثبت خلافه لا يخرجون
عن مقتضى الاطلاق البتة وعرفت ان اضافة الامام الى الجماعة يقتضي كونه امام الجماعة البتة بخلاف اضافته الى الجمعة اذ لم
يظهر بعد كونه امام الجماعة بل الظاهر المستفاد من كلام الفقهاء والاخبار خلاف ذلك كما عرفت وستعرف ولهذا ترى فقهائنا
يستدلون بلفظ الامام الوارد في اخبار الجمعة من انه لا بد من الامام ع ومن انه اذا فات الجمعة والعيدين مع الامام يصلون ظهرا
وصلوة العيد فرادى الى غير ذلك على ان المراد امام العصر فان قلت امام الجمعة غير منحصر في المعصوم ع اجماعا قلت معهود فيه
عند الفقهاء بان يفعلها بنفسه المقدسة او بنائبه فان جميع الامور الامامة والحكومة وكلما هو منصبه ووظيفته كذلك
اما يفعله بنفسه او بنائبه ومنها نصب الحكومة اذ لا شك في انه في جميع البلدان والامكنة ينصب حكاما سوى المكان الذي هو ع
متوطن فيه بل في ذلك المكان ايضا ربما يكون امور حكومته بالنيابة بل اكثرها بالنيابة وطريق المعتبر به بلا شبهة بل ربما يصير الكل
بالنيابة مثل ما اذا صار مريضا مرضا لا يتيسر له مباشرتها او نائما او مشتغلا ببعض عبادات نفسه المقدسة او غير ذلك مع انه ورد
في الاخبار انه لا بد للناس من امام و حاكم وامثال ذلك مما يظهر منه ان مرادهم انفسهم المقدسة ولذا قال في الفوائد شعبان ما قال
وفي الصحيفة السجادية ما قال ع وفي صحيحة ابن مسلم عن الباقر ع يجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا يجب على اقل منهم الامام و
وقاضيه والمدعي حقا والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام فانه صرح في امام الاصل مع ان الجمعة واجبة في جميع الاقطار والامام ع

يكون

يكون في مكان واحد وهذه بطريق الصدوق صحيحة وبغيره قوية بالحكم ابن مسكين لما حققناه في الرجال والصدوق افتى به في الفقيه
وفي كتاب الهداية وان كان جعل حضور الجميع شرطا بالمعنى الذي ذكرناه واما غير الصدوق فاحتج بها على كونه منصب الامام ع بالنحو
الذي ذكرنا فقد عرفت ان بعض الحديث اذا لم يكن حجة او يكون المراد من ذلك البعض خلاف الظاهر لا يقتضي ذلك خروج المجموع عن
الحجية او عن الظاهر مع ان المراد في المقام ان كونه امر منصبا للامام ع مما لا يلزم ان يباشره بنفسه كما هو الحال في جميع مناصبه كما تقول
الجهاد شرطه والشهيد يقولون هو المقتول بين يدي الامام وامثال ذلك بل المتعارف عند اهل العرف ايضا ان كل منصب يختص بحو
مباشرته بنفسه او بنائبه يقولون منصبه مطلقا من دون اظهار بجواز النيابة ويقولون لا بد في هذا الامر من حضور فلان او حكم
او تصرف فلان وامثال ذلك من غير اظهار انه يجوز له مباشرته وتوكيله بل من المسلمات ان فعل النايب في امثال هذه الامور فعل
المنوب وفعل الوكيل فعل الموكل ولذا يجرون على الوكيل ما يجرون على الموكل ومما ينادي بما ذكرناه ان كثيرا من الاحكام نقول
منصب حاكم الشرع ووظيفته ولا بد من تصرف حاكم الشرع لا يمكنه مباشرة جميع تلك الامور ولا من الغالب واحد مثل ضبط
مال الايتام وبيعها وشراءها وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة بل ربما لا يباشر اصلا ويدل على ما ذكرنا ايضا ما في علل الفضل ابن
شاذان عن الرضا ع والسند اليه صحيح او كالصحيح من علة وجود الخطبة والامام رفع حاجات الخلائق في معاشهم ومعادهم
فلاحظ وفي قصر صلوة الجمعة وصيرورتها نصف الظهر ان الصلوة يعني الجمعة مع الامام اتم واكمل لعلمه وفقهه وفضله وعدله وان
الجمعة عيد وصلوة العيد ركعتان ويظهر منه ان المراد من الامام ليس امام الجماعة اذ لو كان المراد لزم ان يكون كل صلوة خلف امام
الجماعة قصرا وهو باطل قطعا وسيجيء تمام التحقيق في علله انشاء الله ويظهر منه ايضا ان الجمعة والعيد مشتركان في الاحكام
والشرائط الا ما اخرجه الدليل كما عرفت وستعرف ثم قال ع في علة جعل الخطبتين ان الجمعة مشهد عام فاراد ان يكون للامير
سبب الى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم عن المعصية وتوقيفهم على ما ارادوا من مصلحة دينهم ودنياهم ويخبرهم
بما ورد عليهم من الافاق والاحوال التي لهم فيها المضرة والمنفعة الى غير ذلك مما قال ع في علة جعل الخطبتين ان الجمعة مشهد عام
وهذا ينادي باعلى صوته ان صلوة الجمعة منصب الامير العادل ولا شك انه يباشرها اما بنفسه او بنائبه لا ان العلة علة لكل صلوة
جمعة تقع في الاقطار مع انه قال في صدر هذا الكلام فان قال فلم صار صلوة الجمعة اذا كان مع الامام ركعتين واذا كان بغير
امام ركعتين وركعتين قيل لعلل شتى ثم شرحه في العلل ومن هذا ظهر حال ما ورد منهم في الكافي ان صلوة الجمعة اذا كان مع
الامام فركعتان واذا لم يكن مع الامام فاربع ركعات وان صلوا جماعة فان اخبارهم يفسر بعضها بعضا ويظهر بعضها حال
بعض كما هو مسلم ومدار الفقه سيما مع انضمام جميع ما ذكر من الاجماعات والاخبار وما سنذكر وكتاب علل الفضل من الكتب المعول
عليها التي اليها المرجع كما صرح الصدوق في اول الفقيه لا انه يكثر من الايراد عنه في الفقيه وكذا غيره ويدل على ما ذكرنا
ايضا ما ورد في صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع عن اناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة قال نعم ويصلون اربعا اذا لم يكن من يخطب
اذ امام جماعة القوم مع معرفته ببعض الصلوة واحكام الجماعة ولعامتها لا يكون قادرا على قول الخطبة والصلوة على محمد وآله ع

وايها الناس اتقوا الله ولو بعنوان التلقين من جملة الحالات العادية التي يحصل القطع بعدمها بل بعنوان التلقين ايضا فكيف التلقين لان الشرط عند هؤلاء ان يكون امام الجمعة قادرا على قراءة اقل الواجب من الخطبتين ليس الا مع انه لو جعلنا القدرة على الانشاء شرطا لزم ان يكون امام الجمعة قادرا على انشاء اقل الواجب قطعا بل القطع حاصل بان المراد ليس ما ذكره سيما بملاحظة ما مضى سابقا وسياتي ومثل هذه الصحيحة صحيحة الفضل بن عبد الملك عن الصادق ع انه قال اذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة اربع ركعات فان كان من يخطب لهم جمعوا فانه امر بالاربع ركعات مطلقا سواء كانت جماعة او فرادى بل الاول الظاهر المتبادر بملاحظة قوله ع فان كان من يخطب لهم جمعوا وقلنا ان الاهتمام امام الجماعة قادر على انشاء اقل الخطبة جزما اذ ليس الا الحمد لله والصلوة على محمد وآله والموعظة والتشهد فان ان كان انشا وسورة وجميع ذلك يصدر من كل عجمي وعامي في كل يوم مرارا كثيرا انه يصلي البتة فلم يبق الا قول اتقوا الله او عبارة اخرى بهذا المضمون والبديهة حاكمة بانه يمكنه ان يقول هذا بضميمة انهم لا يشترطون القدرة على انشاء الخطبة ولو قالوا باشتراطها يجرب اذ ليس لان القيد والشرط في الاية والاخبار من خروج موجود ح فالنزاع يصير في تعيينه فانه هل هو الاذن الخاص او القدرة المزبورة والترجيح مع جانب الاذن لوجوه المرجحات التي عرفت وستعرف لا يقال يمكن ان يكون امام جماعتهم ما كان يعرف كفاية اقل الخطبة المزبورة لانا نقول كان المعصوم ع يقول قل له يكفي هذا ويصلي الجمعة لان الجمعة من الواجبات المطلقة لا المشروطة اجماعا ونصوصا فان قيل لعل المراد الامام الذي لم يسمع بعد كفاية اقل الخطبة وانه حين عدم سماعه يصلي الظهر قلت فاي فائدة في قوله ع يصلي الظهر او الجمعة اذا لم يسمع من الراوي هذا القول منه ع بل يصير هذا خطابا بالغافل ولا شك في قبحه وهذا مسلم عندهم وان كان المراد انه يسمع القول المذكور ويعمل به كما هو الظاهر فان السائل انما يسئل لذلك والمعصوم ع اجاب لذلك فعلى هذا الوجه لانه لا يقول يكفي اقل الخطبة بل يجب ان يقول يكفي اقل الخطبة ومما يدل ايضا ما مر من الاخبار الصحاح الدالة على وجوب شهود الجمعة على كل المكلفين الا من كان منها على راس فرسخين لا يكون عليه حضور الجمعة اصلا كما مر الاشارة الى بعض منها وسيجيء مفصلا في بحث اشتراط عدم البعد ازيد من فرسخين او فرسخين لظهورها في ان للجمعة موضعا مقررا معينا يجب على جميع المكلفين من كل طرف منها الى حد فرسخين ان يحضر ذلك الموضع ويشهد الجمعة فيه ولا شك في انه ليس لها موضع مقرر يكون مرجع الاطراف مطلقا الا ان يكون وظيفة شخص معين ولا يتاتى من غير ذلك الشخص في اي موضع يريد ان يصلي الجمعة يجب ان يشهدها كل من كان دون فرسخين ولا يجب على من لم يكن فلو لم يكن منصب شخص بل يتاتى كل من كان عادلا وجد عنده اربعة او ستة لم يكن لها موضع معين يجب حضوره على كل طرف الى فرسخين اذ ليس وجود امام لهؤلاء منحصرا في موضع بحسب العادة ففي اي موضع يتحقق اماما لهم يجب عليهم عقد الجمعة بالوجوب العيني كما يقول به الخصم ووافقوه واقتضاه ادلتهم مثل حديث متى اجتمع سبعة ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم وغير ذلك على ما ستعرف وعرفت ايضا في مسئلة اشتراط الفرسخ بين الجمعتين فمن ذلك الموضع الذي اتفق عقد الجمعة على طريقتهم الى راس فرسخين من جميع اطرافه كيف يعرف اهلها اتفاق وقوع جمعة هناك حتى يلزمهم حضورها حتى ليشهدوها وبناء على انه ان اتفق العادة بوقوع الجمعة في موضع معين معروف يجب السعي اليها والا فلا يخرج الواجب المطلق عن كونه

مطلقا

مطلقا ويجعله مشروطا وفيه ما فيه مع انهم لا يجعلون من الشرائط تعيين الموضع ولا تعريف اهل الاطراف انه ان اتفق عقد جمعة في الموضع الفلاني مع انه لا يكاد يمكن هذا التعريف عادة ان لم يتعين الموضع مع انه من البديهيات ان في زمان الرسول ص ما كان المدار على هذا الاتفاق في الانعقاد ولا على تعريفها اهل الاطراف بل ولم يتحقق ذلك مرة منهم فضلا عن كونه مرارا حتى تكون هذه الاخبار الصحاح واردة على ذلك مع انه لا يجب على اهل الاطراف بالنسبة الى ذلك الموضع الذي اتفق انعقاد الجمعة فيه ان يشهدوا ذلك الموضع الا ان لا يكون عندهم امام يصلح لصلوة الجماعة في جميع هذه الاطراف ولا امكنهم استحضاره اصلا او لا يوجد هذه الاربعة او الستة وفيه ما فيه والعجب منه ان يكون جميع الامكنة التي اتفق انعقاد الجمعة فيها في جميع العالم يكون الحال فيها ذلك يعني لا يوجد عن كل طرف منها الى فرسخين من يصلح لامامة الجماعة او لا يوجد العدد حتى يصح وبعد هذه الصحاح على ما ذكرت واي عاقل يرضى بذلك او يقال بتخصيص تلك الصحاح الكثيرة بخصوص هذه الصورة بان يقال المراد في هذه الصحاح ان الجمعة واجبة على خصوص هؤلاء يعني من لم يكن قابلا لامامة الجماعة ~~[illegible]~~ ولا عنده من هو قابل لها او لا يوجد العدد الى فرسخين من جميع الاطراف وفيه ايضا ما فيه اذ لا شك انه خلاف الاصل والظاهر او يقال بان المراد من الوجوب في هذه الصحاح الوجوب التخييري وفيه ايضا ما فيه مع ان اعتماد هؤلاء على هذه الصحاح في قولهم بالوجوب العيني لانه الظاهر منها وكذا بناؤهم على انها غير مقيدة بالامام او من نصبه مع اليقين بان الجمعة مشروطة بشروط معينة بقيود كثيرة الا انهم يقولون كلما يكون القيد اقل يكون اولى واقرب الى الاطلاق واين الاقربية الى الاطلاق مع تقييد ذلك الاطلاق بقيود في غاية الكثرة من بقاء الاطلاق على حاله وعدم التقييد اصلا مع انه على تقدير الوجوب التخييري كما يجب على هؤلاء شهود جمعة اولئك كذا يجب العكس فالترجيح بلا مرجح محال مع انه على تقدير التخيير يكون السعي الى جمعة الاخرين وارتكاب هذه المشقة مما لا يحسن شرعا مع انه ينافي تحملهم الجمعة مع انهم لو عقدوا جمعة اخرى كفى بما يصير منشأ الفضل الجمعة من جماعة لا يتيسر لهم حضور تلك الجمعة او لا يحضرون من جهة عدم شدة الاهتمام وغير ذلك فكيف امرهم المعصوم ع بحضور تلك الجمعة ويشدد ويؤكد ولا يحضر لهم سوى ذلك اذا او كان يفعلوا خلاف ذلك بالنسبة الى هؤلاء بل ويؤكد ويبالغ وايضا كيف يقول في هذه الصحاح وضع الجمعة عن من كان على فرسخين او ازيد وانه اذا زاد على فرسخين فليس عليه شيء مطلقا مع انه ربما يتمكنون من قابل الامامة للجماعة مع اربعة او ستة فكيف تكون موضوعة عنهم مطلقا وليس عليهم شيء اصلا وعرفت ان التقييد خلاف الاصل والظاهر بان يقول المراد من لم يتمكن من امام الجماعة والعدد مع انه لا بد من تقييد اخر وهو ان لا يكون من موضعهم الى موضع انعقاد الجمعة امام جماعة او عدد ولا يتمكنوا منهما اصلا من كل طرف وفيه ايضا ما فيه وبالجملة دلالة هذه الصحاح على كون الجمعة منصب شخص معين في موضع معين في غاية الظهور كالامر المحسوس على المتفطن سيما بعدما عرفت من ان النبي ص كان يعين امام الجمعة وكذا الخلفاء وانه من المسلمات مع نهاية ظهوره وانه من الامور المستمرة في الاعصار والامصار فيظهر من هذا ان امام الجمعة المعهود عند الناس في ذلك الزمان المقارب بعهد الرسول ص وعلي ع والحسن ع وباقي الخلفاء عند الناس كان هو المنصوب ويظهر ذلك من الاخبار السابقة والصحيحة مضافا الى الاجماعات المتواترة والفتاوى المحكية

المتها ثم الى غير ذلك مما عرفت وستعرف وفي صحيحة زرارة عن الباقر ع الجمعة واجبة على ان من صلى الغداة في اهله ادرك الجمعة
وكان رسول الله صلى الله عليه وآله انما يصلي العصر في وقت الظهر في سائر الايام كي اذا قضوا الصلوة معه رجعوا الى رحالهم قبل الليل وذلك سنة
الى يوم القيامة انظر الى ما فيها من الدلالة على ما ذكرناه مع التأكيد والتأييد وظاهر ان اطراف المدينة كانوا يصلون الجماعة وما كان صلوة
جماعتهم مقصورة في المدينة وايجاب حضورهم لعلمه خلاف الشرع على مذهب هؤلاء لانه تكليف لا وجه له بل انما فيه تضييع للعمر والمال
وسيجيء تمام الكلام ان شاء الله تعالى وبهذه الصحاح احتج هؤلاء على عدم اشتراط الامام او من ينصبه في الوجوب العيني وقد عرفت الحال
وانها بالدلالة على خلاف مطلوبهم انسب البتة سيما مع ملاحظة جميع ما سبق وما سيأتي ومما يدل على ما ذكرناه الاخبار المتعددة الصحيحة
الظاهرة في مدعى المشهور من ان صلوة الجمعة مع اختلال الشرط المذكور وجوبها تخييري لا عيني مثل الصحيح المروي عن المعصوم ع
انه قال احب للرجل الا ان لا يخرج من الدنيا الا ويتمتع ولو مرة وان يصلي الجمعة ولو مرة رواها الشيخ في التهذيب والمتهجد وظاهر منه
انها مستندهم في حكمهم باستحباب الجمعة والصدوق ايضا في اماليه رواها بطريق صحيح والدلالة في غاية الظهور لان لفظ احب حقيقة
وظاهر في طلب الرجحان من غير منع من الترك كلفظ يستحب لانه ع جعلها شرطا للمتعة في المحبوبية وجعل المحبوبية التي في المتعة بعينها ثم
في الجمعة من جهة عطفها عليه وعدم المتعة عليها وايضا قال ولو مرة وجعلهما متشاركين في هذا ايضا مع ان فيه تعيينا على الاستحباب وكذا
فيهما مع ان من المعلوم ان المتعة يقال فيها لا يجوز تركها ولو مرة مع انك ستعرف بعنوان الجزم ان الجمعة الواجبة عينا لم تكن تفعل
في زمان الائمة ع غير علي والحسن بل ولو لم يكن مما يمكن فعلها هذا مضافا الى ما عرفت فاذا كانت مستحبة لم تكن حراما ولا واجبة عينيا
فتكون مستحبة عينية واجبة تخييرية للاجماع وغيره من الادلة على سقوط الظهر وصحيحة زرارة عن الصادق ع حثنا انه ع الحديث حثه على فعل
الجمعة وحث من معه من الشيعة وفي الحث في غاية الظهور في الاستحباب لان الواجب يلزم به ويشدد فيه ويهدد في تركه لا انه يحث به ويرغب
فيه سيما مع ملاحظة ان زرارة بنفسه روى عن الباقر ع احاديث متعددة صحاحا على شدة وجوب الجمعة عينيا وانه لا يعذر الا فلان وفلان
كما هو معروف فكيف لا يجمع فيه ومن معه من الشيعة في فعل الجمعة وانهم مع ذلك كانوا تاركين الى زمان الصادق ع فعلم بانهم تاركون
وانهم مشغولون بالترك فحثهم على الفعل فكيف التهديدات والتشديدات والتاكيدات في عينية الوجوب وانه لا يعذر سوى فلان التي
رواها زرارة وابن مسلم وابو بصير ونظائرهم من اعاظم الرواة وفقهاء الشيعة ورؤسائهم ومع ذلك ما اثرت فيهم الى ان اتفقوا على
الترك الى زمانه ويؤثر فيهم الحث الظاهر في عدم الوجوب بل كونهم تاركين غير مبالين فيها مضافا الى ان زرارة ونظائره من رواة احاديث الوجوب
العيني اذا كانوا العياذ بالله فساقا تاركين اشد الفرائض عليهم سيما مع كونهم ممن يقول ما لا يفعل كبر مقتا عند الله ان يقولوا ما لا يفعلون
وممن يأمر بالبر وينسى نفسه وممن لا يعمل بما علم مع ما ورد في شأن مثلهم مثل العقاب والتهديد والتعذيب العزيز الى غير ذلك فكيف يكون
احاديثهم حجة مع الادلة الكثيرة على اشتراط العدالة وكيف الوثوق باقوالهم فيصير تجويز ما ذكرناه منشأ لاضمحلال دين الشيعة العياذ بالله
من تجويز ذلك وان كان تركهم من جهة التقية فلا شك في وجوب هذا الترك فكيف كان يحثهم على ترك التقية مع انهم دائما كانوا يشكون
عن الشيعة في عدم مراعاتهم التقية ويجادلون ويخوفون ولما سألهم عن معرفة حد التقية احالوا الى انفسهم وقالوا لو ام صاحب

ابصرنها

ابصرنها وقالوا بل الانسان على نفسه بصيرة الى غير ذلك مما هو صريح في ان كل من خاف او ظن الضرر يجب عليه التقية حيث
جعل تكليفهم في التقية منوطا بظنهم وخوفهم موكولا على بصيرتهم كما جعل افعال الصلوة واركانها منوطا بظنهم وغير
ذلك مما جعل ظنهم حجة لهم ومرجعا فيه وما جعل علم الامام بالغيب مرجع تكليفهم ومناط عملهم بل انما جعلوا علمهم ع
بالغيب مناط عملهم فضلا عن الرعية فكيف هذا امرهم بخلاف ذلك مع ان التقية فيهم اشد كما ستعرف فكيف ما اتفق المعصوم
بما صنع معهم مع انه اذا كان عند المعصوم وفي علمه انه ارتفع التقية وجميع هؤلاء ما كانوا يتفطنون اصلا مع ان الخوف والتقية
في زمان الصادق ع كان اشد منه في زمان الباقر ع ولذا صرح المعصوم بان ابي ع ما كان يتقي وانا اتقي وغير ذلك مما عرفت من الادلة الكثيرة
على ذلك فكان عليه ع ان يظهر هذا المعنى فقط يعني ان ارتفع التقية وكان التقية في الزمان السابق عليه مع انا نعلم انه ما كان كذلك جزما
وانه لو لم يكن بالعكس لم يكن كذا لما عرفت وبالجملة لا وجه اصلا للحث والتي يجب ان الرواة بانفسهم كانوا يعلمون اشد التحريص
والتهديد والترهيب واين الترهيب التي يجب ان الرواية هكذا قال زرارة حثنا ابو عبد الله على صلوة الجمعة حتى ظننت انه يريد ان
نأتيه فقلت نغدو عليك فقال لا انما عنيت عندكم فان قوله حتى ظننت ينادي باعلى صوته بما ذكرنا ان العيني منصب الامام ولذا لولاه
ولا من هو نائبه بكونه مستحبا كما فهمه معظم فقهائنا الماضين الخبيرين المقاربين لعهد صاحب الشرع اذ لولا ذلك لما كان بين شدة
الحث وبين الاتيان عنده رابطة اصلا ومطلقا وزرارة لا شك في علو همته وجودة فهمه وكونه من اهل اللسان ولذا قال حتى ظننت
ولم يقل ظننا وذلك لانه رأى يظهر ان حثه اشتد وزاد حتى انه من شدة الازدياد والمبالغة ظننت الوجوب العيني وكنت ادري انه منصبه
يفعله بنفسه او بنائبه ولما لم يكن النائب ظننت انه يريد ان نأتيه فسألت فاجاب بان مرادي عندكم فعلمت انه ع كان مراده المبالغة
في الحث على المستحب لا الايجاب يفهم ما ذكرنا من هو من اهل الفطن ويكشف عن ذلك ملاحظة جميع ما مر وسيأتي فلاحظ وتأمل حتى
تتيقن ولا تكتفي بالمظنة ومما ذكر ظهر ان تركهم صلوة الجمعة ما كان من جهة الخوف والتقية بل من جهة عدم من يصلون خلفه ممن
هو اهل للصلوة خلفه بعنوان الوجوب ومما يدل على ان هذا الحث لم يكن على سبيل الوجوب انه لو كان كذلك لم يكن فعلها كذلك
منصبا للامام ع بل تكون واجبة على كل مكلف وان يصلي خلف اي عادل يكون كما يدعون ويدعون ظهور ذلك من روايات
زرارة عن الباقر ع وكذا من روايات نظرائه فلا وجه لان يتوهم زرارة عن زيادة حث الصادق ع العدد عليه بل كان المناسب خلاف ذلك
لان الحث كان على نفس فعل صلوة الجمعة والحث عليها معناه فعلها على اي تقدير كما ادعوا ظهور ذلك من روايات زرارة ونظائره
فمن زيادة الحث فلا بد ان يتوهم انه فعلها لا خلف الامام على ان الوجوب غير قابل للترجيح بالنحو المذكور فلو كان المراد من الحث الوجوب والواجب على
تركه العقاب فبعد دخول جهنم كيف يبقى شيء آخر حتى يترقى فيه ع الى ان يقول الراوي وقع الحث الى حد ظننا العقوبة عليه بل كان
المناسب ان يقول ظننا ان تاركها لا يخرج من النار ابدا او انه لا تقبل توبته وامثال ذلك مما هو مترتبات درجات الوجوب مع انه من قولهم ع
احب للرجل ان لا يخرج الى يظهر ايضا انه لا امر كما ذكر مضافا الى الاجماعات وفهم الفقهاء المقاربين للعهد الماهرين المتبعين العدول المتقين
معتبر الى غير ذلك ويشير الى ما قلنا ان ما روي في الموثق كالصحيح عن زرارة ان الباقر ع قال العبد المملوك مثلك يملك ولم يصل فريضة فرضها الله تعالى

قال فكيف اصنع قال صل جماعة فانه ينادي بانهم كانوا يتركونها لا من جهة الفسق وعدم المبالاة لان قوله فكيف اصنع صريح في انه ما كان
يدري ماذا يصنع ومن هذه الجهة كان يتركه مع انه ره كان يقرء القرآن سورة الجمعة وهي دالة على الوجوب العيني وكذا الاخبار المتواترة عن الرسول
والائمة ع ومن جملتها روايات زرارة واخيه وغيره من نظرائه فقوله كيف اصنع لا وجه له الا ما قلناه مما ظهر من الاخبار وفتاوى الاخيار في طريقة
الرسول ص وعلي ع والحسن ع وغير ذلك من ان الجمعة الواجبة منصب الامام ولذا ما كان مبسوط اليد بل كان يصلي خلف العامة تقية وجواب
المعصوم ع بقوله صل جماعة لا ذاك لا سيرة فانه ماذا يصنع فانه ينادي بكان لا يدري انه كيف يصلي وما كان يدري ان صلوتها جماعة
يكفي ولنه كان يعتقد زائدا على ذلك وانه لذلك كان يترك وانه بجواب المعصوم ع سكت وقنع ولم يقل بعده شيئا وبعد ملاحظة هذه الامور
والامور الخارجة التي ذكرناها من الاخبار والفتاوى والاجماعات وطريقة الرسول ص والائمة ع وغير ذلك كيف يبقى ريبة والمراد من الهلاك
الموت لانه معناه ولان الظ في المقام ذلك لان المناسب للحكم بمعنى اخر التعليل بترك الفريضة لا الاتيان بالواو الحالية والجملة الحالية فافهم مضافا
الى النكرة في سياق النفي المفيد للعموم لا سيما بملاحظة انه باء كلمة مثلك ولان ترك عبد الملك لم يكن لفسقه بل لاعتقاده عدم الجواز
جملة بدون اذن الامام او لانه كان لا يدري وكان غافلا بل مع فتاواه تفسيق هؤلاء الرواة باطل وغير جائز وظاهر الرواية ان المعصوم ع
ما انكر عليه حين ما قال فكيف اصنع بل اجاب باصنع كذا لان الظ في عدم مؤاخذته فيما مضى مع ان في تفريع قوله كيف اصنع على قول المعصوم ع
حين ادخلت بجملة الفاء وقال فكيف يشهد ايضا على ما ذكرناه كما لا يخفى على المتأمل المنصف لا يقال قوله ع صلوا امر والامر حقيقة في الوجوب مظاهره
الوجوب العيني فلا مانع من انه يكون عبد الملك كان متوهما في عدم جواز الاكتفاء بالجماعة لانا نقول كما حقق في محله ان الامر الوارد في مقام توهم
الحظر لا يدل على الوجوب بل لا يفيد ازيد من رفع الحظر المتوهم على انه على القول بدلالة مثل هذا الامر على الرجحان لا ازيد لا ينفع المستدل ايضا بل
هو وافق برايهم في الجمعة مع ان ما اشرنا اليه من القرائن في الاتيان بالواو الحالية والجملة الحالية والنكرة في سياق النفي قرائن على ان الطلب ليس بعنوان
الفرض العيني على اي حال ومؤيدات لما ذكرنا من عدم التأييد وعدم الدلالة على نفي الحظر لكن لا تتم الدلالة على ما ذكر سيما بعد ملاحظة الاخبار
الاخر والاجماعات والفتاوى وطريقة الحجج ع وغير ذلك الذي مع ذلك كيف يبقى تأمل ومن القرائنات المؤيدات القوية والشواهد العظيمة
ما ذكرنا من ان زرارة ونظرائه كانوا يتركون وان عذرهم ما كان الخوف والتقية كما قلنا في رواية زرارة فانه كان عليه ان يترك الجمعة
اذا اعتقد ان فعلها يخالف التقية ربما يمكنه غير ذلك فكيف يقول له المعصوم ع مثلك يهلك ونزيد هنا ونقول اي معنى لقوله كيف اصنع في جواب
المعصوم ع بصلوا جماعة وسكوت الراوي وقناعته مع كونه تركه من جهة الخوف والتقية لا اعتقاده عدم كفاية الجماعة كما لا يخفى على من له ادنى
تأمل بجامع ملاحظة قوله ع مثلك يفعل كذا فانه مثله اولى باطلاقات التقية والخوف من القتل وغيره بالنسبة اليه وغيره من الشيعة بل والائمة ع ايضا
~~فان الائمة ع ما قتلوا وما حبسوا وما اوذوا الا من جهة الخوف والتقية لا اعتقاد عدم كفاية الجماعة كما لا يخفى على من له ادنى تأمل بجامع~~
~~ملاحظة قوله ع مثلك من يفعل كذا فان مثله اولى باطلاقات التقية والخوف من القتل بالنسبة اليه وغيره من الشيعة بل والائمة ع ايضا فان الائمة ع~~
ان الشيعة لم يراع التقية بل المعصوم ع اولى خاف ببراعات التقية فكيف لجابة الراوي الجليل ويقول مثلك يترك الجمعة تقية مع ان التقية معرفتها
موكولة الى الخوف وصاحبها شرعا بلا شبهة مع انه بتتبع الاخبار يظهر ان الائمة ع ما كانوا يرضون ان يفعل الشيعة ما يخاف منه تقية بل كثيرا ما كانوا

لا يخافون

لا يخافون ومع ذلك كان الائمة ع يامرونهم بالتقية ويقولون ان عدم خوفكم ليس بشيء بل لا بد من ان تتقوا فكيف يكون هنا
الامر بالعكس مع ان الخوف والشدة والضرر اعظم ههنا مضافا الى ان النكرة في سياق النفي لا مناسبة لها حاج اصلا مع ان قوله ع كيف اصنع معناه
على ذلك كيف اصنع من خوف العامة فاني اخاف منهم القتل وغيره بالنسبة اليه والى غيره حتى بالنسبة الى الائمة ع فان الجمعة منصب السلطان
الجور وصلوتها علانية كان الخوف على المعصوم ع ازيد لان العامة كانوا يقولون هذا من امامهم جزما فاذا كان معه كيف اصنع لو خاف
في فعل الجمعة او غيره فكيف يجيبه المعصوم ع بقوله ع صلوا جماعة فان الراوي كان يدري ان صلوة الجمعة تكون جماعة لا فرادى لانه من ضروريات
الدين ولان ترك الجمعة تقية لا يكون الا من جهة انها تصلى جهارا لا انها تصلى جماعة لان الفرادى لا جهار فيه فكيف يجعل المعصوم ع علاج
خوفه فعلها جماعة بل الجواب ح ان يقول ع صلوها في خبايا بيوتكم خارجين عن البلد في موضع لا يطلع عليه حكام بلدكم ولا امام جمعة سلطانكم
ولا احد من اهل السنة بل ولا احد من الشيعة ممن لم يكن على اخلاصهم الا وكيه بشرط ان لا يكونوا ممن يتفقده المخالفون في جمعتهم بل ولغيرهم
فلاجله ولوضاعهم واين ذلك من هذا وكيف سكت الراوي وقنع مع انا قلنا ان هؤلاء الرواة الاعاظم كانوا يقرؤن سورة الجمعة
ويعلمون طريقة الرسول ص والائمة ع ويروون عنهم اخبارا كثيرة لا تحصى من ان الجمعة من الواجبات العينية بل هي من المسائل الضروريات
الدين وسمعوا بل رووا المهددات الهائلة في ترك الجمعة والتشديدات البالغة في فعلها وانها اشد الفرائض واوجب الواجبات فلو كان كلهم
او جمع منهم ممن لا يتفقده المخالفون ولمكنهم ان يصلوها في موضع لا يطلع عليهم احد منهم وكان من غيرهم من لا يكون على لسانه الا وكيه لكانوا
يصلون البتة بل كانوا من غاية حرصهم في فعل الحق وطريقة الشيعة ولغاية تثبتهم في جريان احكامهم كثيرا مع تمكنهم منها وامتناع من هم
يفعلها مع ان القطع حاصل بان سلاطين اهل السنة وحكامهم جدوا واسعوا فيهم على الائمة ع والشيعة وكانوا في غاية التفتيش والتجسس عن
معرفة اتحام الشيعة وكيفية سلوك الائمة ع وسلوك الشيعة بان يظهر عدم امر يشمون منه رائحة التشيع والرفض والقول بامامة الاثنا
فبمجرد اشتمام ذلك كانوا يبادرون بالقتل والحبس بلا فرصة وربما كان لهم جواسيس كما لا يخفى على المطلع بل كانوا يقتلونهم بمثل ترك
التكتف في الصلوة مع انه مستحب عند بعض العامة والمالكية منهم لا يكتفون ولا يستحبون منه لا نزل لبس مستحبا عند مالك بل يقتلونهم
بمثل برخيرة الصلوة على التربة الحسينية وامثاله لا يمنع احد من فقهاءهم ولا يعدونه مكروها وامتناع بالغوا في التقية ولما
هذه الامور حتى صرحوا بانه لا يقبل امثال هذا منكم وان كانوا يقبلونه من انفسهم ويجعلونه من غير نكير فاذا كان حال امثال هذه
الامور كذا فما ظنك بمثل الجمعة التي هي من مناصب السلطنة وخصائص السلطان مع ان فعلها في مشهد الجماعة ويقتضي الشهرة بل
الصيت والشهرة والانتشار وشدة الاشتهار كما هو مقتضى عادة الاعصار والامصار واشد من هذه ان الشيعة في ذلك الزمان كانوا
مخلوطين مع العامة بحيث كان ان الاب كان شيعيا والام سنية او الابن سنيا وبالعكس والاخ شيعيا والاخ الاخر سنيا وابن العم
شيعيا وابن العم الاخر سنيا وقس على هذا وفي امثال زماننا في العراق امثالهم مما هو تحت سلطنة اهل السنة والرعية غالبهم او كلهم
شيعة والتقية كادت ان تكون مرتفعة بالمرة فيها لحسن سلوك حكام اهل السنة فيها وميزهم من اهل السنة وعدم خوفهم من الشيعة
ومع ذلك من المحالات ان يصلي الجمعة فما ظنك بزمان الائمة وشدة خوف سلاطين العامة من الائمة والشيعة وشدة بغضهم لهم

وتحذيرهم منهم واحتياطهم في حفظهم من جهتهم لهم ربما امكن صدورها من بعضهم في بطون البيوت وخبايا للوضع على سبيل التقية
بل على سبيل الاطمئنان وعدم خوف ضرر اصلا ولهذا قال ع مثلك يهلك ولم يصل فريضة الجمعة اصلا ولسائقا كيف اصنع انها
منصب للامام او من نصبه كما كان طريقة الرسول صلع وعلي ع والحسن ع في عصرهم وفعلها على المنصوب من قبلهم فلو كان يجوز غير المنصوب
لكان لاح العصر على المنصوب جهرا وهم ع معصومون عن الصغائر فضلا عن الكبائر فضلا عن اكبر الكبائر بل المعز في ذلك مما ظهر عليك من انه
منصب المعصوم ع بلا خفاء وكانت الشيعة سالوا الائمة ع عن صورة وقوع التنازع بين الشيعة في الحقوق مع كونه رفعه منصب القاضي والقاضي
منصب المعصوم ع لان القضاء منصبه فاجاب بان من فيكم حكم في حلالنا وحرامنا وعرف فيهما جعلته انا قاضيا عليكم فتحاكموا اليه فمن هذا صار كل
فقيه منصوبا منهم لكن في المقام جوزوا فعلها خلف كل عادل من غير نصب وما قالوا جعلته منصوبا ولا اوجبوا فعلها بل جوزوا الفعل
كما عرفت وظهر ذلك من اخبار اخر مثل احب للرجل ان لا يخرج من الدنيا الا ان يتمتع ولو مرة وان يصلي الجمعة ولو مرة كما قال في هذا الخبر
مثلك يموت ولم يصل فريضة الظاهر في انه ان صلى فريضة كفى ولا كان يقول كيف تركت هذه الفريضة ولو مرة وقال زرارة حثنا ابو عبد الله ع
على صلوة الجمعة الحديث على حسب ما عرفت الى غير ذلك مما عرفت وستعرف ومن القرائن اتحاد الجمعة والعيدين في الشرائط والاحكام الا
ما اخرجه الدليل كما سيجيئ في العيدين وسيجيئ انها مستحبة في زمان الغيبة فكذلك الجمعة ومن القرائن … بدلالة هذه الاخبار
على الاستحباب ان الائمة ع انهم يعلمون بان هذه الاخبار لحاد لا يجوز التعويل عليها ومما ذكرنا ظهر فساد استدلال هؤلاء على عدم اشتراط الامام ومن نصبه
بالصحاح الدالة على ان الجمعة فريضة على كل احد سوى الصغير او المجنون ومن كان على راس فرسخين وغيرهم مما هو مستثنى فيها اذ قد عرفت
ظهورها في كون الجمعة منصب الامام ومنصوبه بوجوه من الدلالات ومع ذلك نقول انه لو اراد وان الائمة ع طلبوا من الرواة وسائر
الشيعة فعل الجمعة بعنوان الوجوب العيني ففيه انهم ع كيف الزموا على كل واحد واحد من الشيعة ان يحضروا من جميع الاطراف الى فرسخين
ويجتمعوا على امام لهم غير معين ويستثنى خصوص من استثنوا مع انهم ع اوجبوا على المستثنين منهم ايضا اذا حضروا سوى قليل منهم مع
ان معظمهم ممن يعتقد المخالفون … هذه الصحاح فكيف يمكنهم مع ذلك ان يدعوا الامام المنصوب من قبل السلطان ويقبلوا على امام
عادل غير معين من الشيعة من جميع الاطراف ويصعد المنبر في هذا المشهد العظيم ويخطب على طريقة الشيعة ثم ينزل ويصلي على طريقتهم
فانهم لو فعلوا ذلك من لكان فتنة عظيمة ومقتلة شديدة يبقى منها صيتها الى يوم القيامة بل ولا يكاد يبقى ذرية من الشيعة بل … السلطان
والحكام يقتل … ايضا او حبسهم وله يمكن الشيعة صلوة واحدة بالنحو المذكور فضلا عن لزوم فعلها في كل جمعة لنهاية تشديدهم
وخصوصا ان يصلي بطريقة الشيعة وخطبة الشيعة وترك بدع العامة على حسب ما ورد في صحاح اخبارنا ومعتبرتها وايضا في جميع هذه
الاخبار الكثيرة لم يتعرضوا ع لذكر الشرايط المسلمة واكتفوا بان الجمعة واجبة على كل شخص ونفس ووجوب الجمعة من بديهيات الدين حتى انهم
احتاجوا الى معرفة نفس الوجوب ولم يحتاجوا الى معرفة الشرايط فيه ما فيه مع ان كون شيئ شرطا في وجوب الجمعة فرع وجوب معرفة الجمعة
جزما ولو بنوا على ان المقام في هذه الاخبار لم يكن مقام الجمعة ولذا لم يذكروا الشرايط وتاخير البيان عن وقت الحاجة جائز مع ان الرواة في اوقات
هذه الاحاديث كانوا في المدينة وفعل الجمعة في المدينة بطريقة الشيعة وخلف الامام منهم لا شك في انه كان مقطوعا بفساده بل في الكوفة

ايضا

ايضا على النحو الذي يقتضي الجهاد والاشتهار وعدم اطلاع اهل السنة وحكامهم وامامهم وقضاتهم ورؤسائهم او واحد منهم بل وعدم اطلاع
من لم يكن على لسانه الاوكية سيما على الوجه الذي ذكر في الصحاح من وجوب حضور الشيعة من جميع الاطراف الى فرسخين فمن
ذلك مما اشرنا فيه ان جل هذه الاوجه لا يستدل انهم اصلا لعدم الدلالة على الاشتراط بشيئ اصلا فضلا عن الامام او المنصوب فان قلت وجه استدلالهم
ان المستفاد من الصحاح وجوب الجمعة على كل احد ولم يعذر فيها سوى غير المكلفين والمرأة والمسافر وغيرهم ممن ذكروه في تلك الصحاح ولم يذكر
فيها ولا لم يذكر فيها ولا في غيرها معذورية من لم يكن عنده الامام ع او من نصبه فلا جرم يكون داخلا فيمن وجب عليه في هذه الصحاح
قلت لا شك ولا نزاع في وجوبها عينيا على كل واحد من المكلفين من الكفار والمسلمين وان وجوبها على الجميع من بديهيات [illegible]
[illegible] الدين وان ذلك الوجوب انما هو بشرطه وشروطه لا خاليا عن الشروط وان ارادوا
الوجوب المذكور في الصحاح هو الوجوب بهذا المعنى فلا شك في دخول من لم يكن عنده الامام ولا المنصوب في هذه الصحاح وغيرها من الاخبار
وان ارادوا الوجوب الخالي عن شرط فلا شك في عدم دخول احد من المكلفين في هذه الاخبار ولا شك في ان المراد في هذه الاخبار
ليس هذا الوجوب لاشتراطه ضروري الدين وان ارادوا الاعم من الخالي ومع الشروط اي مرادهم ان صلوة الجمعة واجبة اعم من ان يتحقق
هناك شروطها ام لا فلا شك في ان العام يشمل الخاص ومع ذلك هو ايضا فاسد بالضرورة وان ارادوا مطلق الوجوب اي القدر المشترك
بين الخالي مع الشروط يعني لا بشرط فلا شك ايضا في شمول العام للخاص ودخوله في العام وعدم خروجه عنه فلا وجه لاستدلالهم
اصلا مع ان كون وجوبها مشروطا بشروط من بديهيات الدين والبداهة تصير منشأ للفهم والتبادر فالمتبادر كونه بشروطه والحاصل
[illegible] ان الدلالة ان كانت من اصالة عدم الشرط فلا مدخلية للاخبار فيها كما ستعرف وان كانت من الفاظها [illegible]
والحاصل ان الدلالة [illegible] فاما مطابقة او تضمنية او التزامية والاوليان منفيتان بالبداهة والثالثة
لا يتم فيها من اللزوم عقلا او عرفا والاول منتف جزما بالبداهة وكذا الاخر لان المراد من وجوب الجمعة في هذه الصحاح ان كان
وجوبها من دون ملاحظة كونها مشروطة ام لا كما هو الاصل والظاهر والسالم عن المفاسد التي عرفتها وستعرف فعدم الدلالة
بديهي فضلا عن ثبوت اللزوم العرفي وان كان وجوبها بشرط عدم شرط وبقيده وملاحظته فالدلالة واضحة الا انه فاسد بالبداهة
لان كونها مشروطة من جملة البديهيات مضافا الى الاخبار وان كان وجوبها بشروطها فعدم الدلالة ايضا من البديهيات اذ كونه مشروطا
بشروط كيف يستلزم ان لا يكون الامام ع او من نصبه من جملة تلك الشروط مع انه ايضا فاسد اذ ليس فيها ايضا قيد شروطها بالبداهة
والتقييد خلاف الاصل وكونها مشروطة في الخارج لا يستلزم ان يلاحظ في كل عبارة وفهمها منها بالبداهة اذ كثيرا ما نتصور المطابقة
اليومية … ولا يخطر ببالنا كونها مشروطة اصلا بل كثيرا ما نتصور الملزومات ولا يخطر ببالنا اصلا لوازمها الظاهرة مثلا نتصور
الثلاثة ولا يخطر كونها فردا ببالنا اصلا فاين اللزوم العرفي وايضا لا شبهة في ان الحكيم [illegible] يتكلم على وفق ما
اقتضاه المقام فظهر ان المقام لا يقتضي ازيد مما ذكره فان بنيت الامر على ان المقام ما كان يقتضي فلا من ان الجمعة واجبة على جميع المكلفين
من دون ان نظر الى الحاجة الا اشتراطا اصلا ولان الشرط ما ذكرنا بل لابد من ان يكون الامر كذلك لان الاصل عدم التقدير والحرمة التعدي عما ذكره

المعصوم ع وللمفاسد المترتبة على التقية الاخرى ولئن بنيت على ان مقتضى الجمع لاشتراط البعض ظاهر الصحاح عدم الاشتراط
بالشرط المسلمة ايضا وهو بديهي الفساد والقول بذلك لانه ما هو ظاهر عدم الاشتراط على الاشتراط بديهي الفساد فان قلت ظاهرها
ولئن كان كذلك الا انه لا بد من الحمل على خلاف الظاهر حتى لا يلزم المفاسد بالبديهة وبعد ما ثبت من الادلة خلاف ظاهر هذه الصحاح نحتج بذلك
الثابت من خلاف الظاهر بعد ثبوته وتعيينه وذلك ان كل شرط دل على اعتباره حديث نأخذ به ونجعله قيدا لهذه الصحاح وفاقده خارجا منها
وكل شرط لم يرد فيه حديث لا نجعله قيدا وفاقده خارجا عنها ففي هذا ظهر اللزوم العرفي قلت ما ذكرت فساده مترتب على فساد وذلك
لانه موقوف على معنى كون الحديث هو الوجوب على المكلفين تخييرا وقد عرفت فساده فضلا عن زيادة القيد الذي ذكرت وليس منه في
الصحاح عين ولا اثر بل ظاهر عبارة الصحاح ليس الا الوجوب من غير شرط فكيف يدل الشيء على ضد مدلوله والعجب منه ان تزيد عليه القيد
الاجنبي الاخر بل عرفت ان ظاهر الصحاح ليس الا الاحتمال الاول مع ان ما ذكرت فرع جعل الوجوب فيها عاما بالنسبة الى صور فقد
الشروط حتى يحتمل الى منع الذي لم يثبت شرط من حيث داخلا في العموم والعموم فرع اداة تدل عليه والوجوب على كل من المكلفين لا نزاع
فيه انما النزاع في الشرائط وبين المقامين فرق واضح على من له ادنى تدبر ومع ذلك نقول لما جعلت الوجوب غير مطلق بل مقيد بقيد شروطها
فكيف يبقى بعد ذلك عموم فان جعلت المراد الوجوب من غير شرط اعني الاحتمال الوسطى ثم اخرجت كل فاقد شرط ثبت شرطه من حديث
وابقيت كل من لم يثبت داخلا في الوجوب من غير شرط اصلا فقد عرفت انه فاسد بالبديهة اذ بمجرد استماع ان الجمعة واجبة يحكم ان في خروجها
مشروط بشروط بالبديهة فان قلت علمنا من الخارج بان وجوب الجمعة مشروط بشروط بالبديهة لا يقتضي ان يكون مراد المعصوم ع في
هذه الاخبار حتى نقول لا عموم فيها ينفع المستدل لانه مقيد بعيد شروطها في الجملة فلا يكون عاما بالنسبة الى فاقد الشروط فضلا
ان يتحقق اللزوم العرفي قلت ان اردت ان المراد من الصحاح ان الجمعة واجبة من دون شرط فقد عرفت فساده بل هو كذب صريح ومع
ذلك لا يناسب الاستدلال لانه لا يتحقق بالاحتمال فضلا عن هذا الاحتمال الغالي بالبديهة وان اردت ان المراد وجوبها من دون ملاحظة
كونه مشروطا ام غير مشروط فهو بعينه الاحتمال الاول الذي ذكرناه وذكرنا انه الحق من وجوه كثيرة فما وجه الاستدلال ومن اين يتحقق اللزوم
العرفي والبناء على ان الوجوب فيها طلبي طلبوا بهذا منهم الاتيان بالجمعة ولما لم يذكر الامام او من نصبه علمنا انه ليس بشرط لعدم تجويز
تاخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة الى الشروط المسلمة كان وقت الحاجة قلت فاسد بالبديهة كما عرفت من ان مضمون هذه الصحاح
غير جائز الصدور منهم وللزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبة الى الشروط المسلمة ان جعلنا وقت الخطاب وقت الحاجة مع ان السيد
من الحرمين ما جوز تاخير البيان عن وقت الخطاب ايضا وان قلت ان وقت الخطاب لم يكن وقت الحاجة فلا يمكن الاستدلال لعدم تحقق اللزوم
العرفي ح مع ان ارجاع الوضعي الى الطلبي يحتاج الى القرينة فان قلت لعل وقت صدور الاحاديث الدالة على الشرائط المسلمة كان وقت الحاجة
قلت فاسد بالبديهة لان حال الرواة والمروي عنه بالنسبة الى الصحاح مع ان جميع ازمنة جميع المعصومين كان الحال وقت صدور تلك
الصحاح سوى زمان سلطنة جائر والحسن كلما طال الزمان اشتد التقية بحدوث اسباب في المذهب وتعصبات وحميات وخيالات
لتصحيح قتل الشيعة واخذهم الى ان الامر الى الاستحلال خروج خروج لنساءهم واطفالهم وكذا السرد كورهم وتملكهم وابضاعهم الى حديث يستو

يستوفي الشروط حتى نقول لذلك كان وقت الحاجة بل الشروط ثبت متفرقة من احاديث متفرقة فكل حديث منها تضمن بعض الشروط
فظهر ان المقام فيه كان يقتضي ذكر ذلك خاصة دون باقي الشروط فلعل الامام ع او من نصبه كان من جملة الباقي فمن اين يتحقق
اللزوم العرفي حتى يستدل به على انه لو تم ما ذكرت لكان الدليل هو احاديث الشروط خاصة فكيف يجعلون الدليل هو الصحاح
مع ان احاديث الشروط تنفي عن الصحاح لان شرط الواجب فرع وجوبه مع ان مضمون الصحاح لان شرط الواجب فرع وجوبه مع ان
مضمون الصحاح ليس الا ما لا نزاع فيه كما عرفت على انه ان اردت ان احاديث الشروط تضمنت ان الامر الفلاني شرط فمعلوم
ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه فمن اين يتحقق اللزوم العرفي وان اردت ان كل حديث منها تضمن نفي شرطية غير ما تضمنه
فلا شك في فساده مع انه على هذا يلزم التدافع بين هذه الاحاديث وتخصيص كل واحد منها بالاحاديث الاخر يوجب التخريب
وتخصيصا بطل التحقيق فتأمل جدا فان قلت لو كان ما ذكر شرطا ايضا لاقتضاه مقام ذكره قلت الملازمة ممنوعة الا في
مقام الحاجة الى الفعل الا ترى ان الصحاح لم يذكر فيها الشروط مع ذكر الوجوب وكذا الحال في احاديث الشروط وقد عرفت ان زمان
الائمة ع ما كان يمكن تحقق مضمون الصحاح ما كان يمكن ان يتحقق في زمانهم ع فاي فائدة في ذكرها فلك ما اردت من هذا
الاعتراض ان اردت ان اثبات هذا المضمون كان يتحقق في زمانهم فاي عاقل يجوز هذا حتى يريد اثباته لما عرفت من بداهة
عدم امكان التحقق وبعد البداهة كيف يبقى لهذا الاعتراض وجه مع ان مقتضى هذه الصحاح وجوب الجمعة من دون الشروط المسلمة ففيه
فساد من جهة اخرى بالبديهة فاي فائدة في ذكر هذه الصحاح التي ظاهرها فاسد بالبديهة فاذا كان الصحاح موافقة للحق كما
ذكرنا انت تقول اي فائدة في ذكرها فاذا كانت مخالفة للحق يصير الانكار والاستغراب اشد فكيف ترضى بهذا مع مخالفة الحق
وللاصل والظاهر وغير ذلك وتتعجب منها اذا كانت موافقة للاصل والظاهر وغير ذلك مع انا نقول ربما كان الفائدة فيه هي الفائدة في للحق وللاصل
ذكر الاحاديث الدالة على وجوب الجهاد مع كثرتها ولغاية المبالغة والتاكيد فيه وذكر الاحكام الكثيرة التي امثلة كتب الفقهاء
منها كاملي الاحاديث بها او من غيرها مما هو مختص بالامام او نائبه الخاص وليس بعزيز بل كثير بل يذكرون خواص النبي ص والائمة ع
ويطولون الكلام وايضا ربما كان الفائدة دفع الطعن من العامة عنهم وعن الشيعة بانهم يحرمون الجمعة كما نشاهد انهم
الاعصار والامصار كانوا يطعنون عليهم وايضا ربما كان الفائدة دفع الطعن من العامة عنهم وعن الشيعة ورد عنهم ع
ان احاديثنا فيها مجمل كمجمل القرآن ومتشابه كمتشابه القرآن وايضا ورد منهم ان حديثنا صعب مستصعب لا يحتمله الحديث الى غيره
ذلك من امثال ما ذكر فاي فائدة في ذكرها وبالجملة ان كان مرادك اثبات اللزوم العرفي بقولك اي فائدة فيها فلا شك في فساده
وان كان مرادك غيره فاي فائدة في اعتراضك مع ما عرفت ما فيه المفاسد الشنيعة فان قلت يجوز ان يكون الوجوب طلبيا لا بالنسبة
الى الرواة واصحاب الائمة ع بل بالنسبة الى من يمكنه مضمون الصحاح فيكون واجبة على من يمكنه ولا يمكنه لا يتحقق جميع الشرائط
ومنها عدم التقية فلا بد ان يذكر المعصوم ع جميع شرائطها ولم يذكر الامام او من نصبه اذ لو ذكره لوصل الينا ولم يصل فلم يذكره
فلا يكون شرطا قلت ان اردت الاحتمال الاول فلا يناسب الاستدلال وان اردت الاستدلال فلا يناسبه الا احتمال الاول لا بد من اثبات هذا

من الصحاح ودونه خرط القتاد فكيف اثبت اللزوم العرفي ولانا نقول ان اردت ان الوجوب في هذه الصحاح هو اللا بشرط
ومع قطع النظر عن الشرائط نفيا واثباتا كما هو الحق ومقتضى تلك الصحاح لما عرفت من وجوه كثيرة فهو مجمع عليه ضروري الدين
لا يبطله ما ذكرنا فضلا عن ثبوت اللزوم العرفي وان اردت الوجوب بشرط عدم الشروط فقد عرفت فساده بالبديهة وان اردت
الوجوب بشرط وجود الشروط فقد عرفت فساده ايضا من وجوه متعددة وان كان بناؤك على ان الفائدة ما هي فقد عرفت
شنايعه وسقوط شنيعة واحدة كيف مع ان البناء على ان هذه الصحاح لم تكن ملحوظا لاحد من رواتها ولا احد من اصحاب الائمة ع
اصلا لا يخرج عن غرابة ازيد مما ذكرت من الاستغراب في ان الفائدة ما هي اذ لم يوجد مثل هذا في اخبارهم وكم يوجد ذلك في اخبارهم
كما عرفت ثم بعد البناء والتي نقول غاية ما يظهر من استبعادك ظهور روايات هذا من حمل الصحاح على المعاني المجازية البعيدة
عن الحقيقة بدرجات متعينة متكثرة والاصل حمل الالفاظ على الحقايق والظواهر والاصل عدم التعدد بل الحجة في ذلك مع انه لا وجه
لذكر هذه الصحاح الظاهرة في خلاف المطلوب وغير ذلك بل هو اشد من استغرابك كما عرفت سلمنا مساواة ما ذكرت مع انا
ما ذكرنا فان اللزوم العرفي بلا رجحان ما ايضا لا يكفي فضلا عن المرجح بل الفاسد مع انه على ما ذكرت نقول لم ما ذكر المعصوم
مجموع الشرائط لرواة الصحاح بل ترك بالمرة او اكثرها ولم ما ذكر المجموع لكل او روى شرطا او بعض الشروط وما ذكر الكل
لشخص من اشخاص الرواة مع انه ربما كان لبعض الشروط لا يصل الى راوي الصحاح او راوي حديث الشروط بل العلم لم يصل الا
كان يدعي كما روي على انه من ابن ما ذكر لو في وقت من الاوقات ان الامام او من نصبه ايضا شرط وعدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود بالبديهة اذ لعله لا تامل لاحد في انه لم يصل جميع الاحكام الصادرة منهم الينا لانه ترك وذهب كثير من الاصول
والكتب والقول بانه لو لم يصل فالاصل عدمه يرجع الى اصل عدم الشرط الذي سنذكره مشروحا مبسوطا فانتظر على ان جميع ما ذكره
وارد في طرف الظهر ايضا لان ما دل على الوجوب الظهر ايضا عام بلا شبهة وكثير بل متواتر كما سيجيء الاشارة الى البعض منها مع ان
الظهر هي الاصل والجمعة تحتاج الى الشروط كما ظهر من عبارة المصنف بل الفقهاء ايضا اتفق عباراتهم في ذلك ثم هذا كله مع قطع
النظر عن الاجماعات المتواترة والاخبار المتكاثرة والشواهد القطعية التي مضت وستجيء ايضا بل لم يوجد شرط من شروط
الجمعة يتحقق فيه هذه الاجماعات والاخبار وغيرها فان قلت اخبار الجمعة اخبار يعتضد بعضها بعضا والاحاديث الدالة على طلب
الجمعة كثيرة فلا بد ان يكون لشروطها الثابتة لا المحتملة لان التكليف فرع الثبوت قلت التغيير فرع الاجمال بالبديهة ولا اجمال على
ما هو الظاهر منها وهو الحق كما عرفت ثم على الصورتين الفاسدتين يتحقق الاجمال الا انك عرفت المفاسد مضافا الى ان البناء على
الاجمال لمفسدة اخرى لان البناء على الاجمال مع عدم الاجمال فيه ما فيه والعجب من ذلك انه يجعل ذلك مناطا للاستدلال مع ذلك نقول
ما دل على طلبها من الراوي وغيره ظاهره الاستحباب كما عرفت فكما يصير مبينا فيكون المراد من الصحاح طلب الجمعة منهم عند
التمكن كذا يصير مبينا فان المراد منها عدم الوجوب العيني فيكون المراد من الوجوب في هذه الصحاح معناه الحقيقي وهو القدر
المشترك بين العينية والتخييرية والكفائي وغيرها فان الوجوب العيني فرد من مطلق الوجوب لا عينه كيف والتخييري والكفائي

وغيرها

وغيرها فان الوجوب العيني فرد من مطلق الوجوب لا عينه كيف والتخييري والكفائي والموسع والمضيق كل واحد واحد وجوب حقيقة
لا مجازا نعم مطلقه ينصرف الى العيني لانه الفرد الكامل فيكون الوجوب في هذه الصحاح مستعملا في معناه الحقيقي والموضوع له الواقعي
اولى من حمل ما دل على الاستحباب على الوجوب العيني سيما مع ما فيها من القرائن الكثيرة الواضحة على ما عرفت وان الرؤيا من الرؤى
هذا مضافا الى ما عرفت من ان ما دل على الاستحباب عشرة وسبعين ويؤيد الحمل المذكور ما ورد في الصحيح من ان الجمعة واجبة على خمسة فما
زاد اذ لا شك في ان وجوبها على الخمسة والسبعة تخييري كما عرفت وستعرف وما زاد عن السبعة عيني فظهر ان الوجوب مستعمل
في معناه الحقيقي والموضوع له الواقعي اولى من حمل ما دل على الاستحباب على الوجوب العيني فلم لا يجوز ان يكون جميع الاحاديث كذلك
بل وكلام الفقهاء ايضا تم على انا نقول كما يجوز ان يصير الصحاح مبينة لما دل على الاستحباب والطلب وهو مبينا لها فان المراد
منها طلبها مع ما عرفت من الشنايع والمفاسد كذا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتم يرجح احدهما على الاخر لا بد من مرجح جزما
وما ذكرنا من الاجماعات والاخبار والاعتبار والاثار واحد من واحد منها يكفي في مقام الترجيح جزما وحقق في محله فما ظنك بالاجتماع
المجموع اذ عرفت ان تعلق الوجوب والفرض بالجمعة من بديهيات الدين كما اعترف به المصنف وان وجوبها على جميع المكلفين الا
ان النزاع في الصلوة الجمعة ما هي الى القول بان الالفاظ حقيقة في خصوص الصحيحة المستجمعة لجميع شرائط الصحة ان كانت وبديهي
الدين ان المستجمع لجميع الشرائط المعتبرة واجبة على جميع المكلفين من الكفار والمسلمين سوى المرأة والمملوك وغيرهما من استثنى في تلك
الصحاح او ان مجموع الشرائط المعتبرة ما هي على القول بانها اسامي للقدر المشترك بين الصحيحة وغيرها ولا نزاع في اشتراطها بشروط كثيرة انما النزاع
في شرط واحد وهو الامام او من نصبه والنزاع مشهور معروف والقولان ايضا مشهوران معروفان مذكوران في كتب الاصول محتاجان
الى الترجيح والدليل وقد ذكرناه ان العرفين في العبادات الخاصة والعبادات من التوقيفيات على الثبوت قطعا وهي وظيفة الشرع جزما
موقوفة على بيانه بلا شبهة ومسلمة عند الفقهاء حتى عند هؤلاء المستدلين فما لم يثبت ماهيتها كيف يمكن التمسك باطلاقات تلك الصحاح
وعمومها نعم اذا فرضنا كونه المتكلم فيها مقام الحاجة فقد عرفت انه ليس كذلك جزما فان الاستدلال بالمطلق فرع معرفة المطلق وكذلك الاستدلال
بالعام فرع معرفته مع انه لا عموم لمحل النزاع اذ عموم تلك الصحاح لا نزاع فيه جزما كما عرفت اذ النزاع في الوجوب بشرطه وشروطها ومطلقا
على حسب ما عرفت مع انك عرفت ثبوت هذا الواحد ايضا من الاجماعات المتواترة مع ان الواحد منها كان يكفي وكذا من الاخبار المتواترة
المتكاثرة مع ان الواحد منها يكفي ومن طريقة الرسول ص والائمة ع مع ان الواحدة منها تكفي مضافا الى الشواهد الاخر التي عرفت وستعرف
فان قلت يظهر من بعض الاخبار ان صلوة الجمعة في استعمالات الشارع كانت اسما للركعتين بجميع الشرائط خارجة قلت اي فرق بين لفظ صلوة
الجمعة وبين لفظ الركعتين ذكر لان لفظ الركعة والركعتين من الفاظ العبادات التي وقع النزاع فيها انها هل هي اسامي للخصوصا
الصحيحة او الاعم فالمراد من الركعة والركعتين هل هو مجرد الاركان والاجزاء المخصوصة اعم من كونها صحيحة بحسب الشرع ام المراد الاجزاء
المخصوصة الصحيحة شرعا مع ان لبعض المجرمين عبارة صريحة في ان الاركان المخصوصة الخالية عن الامام او من نصبه الواقعة بهيئة
الجمعة ليست بصلوة حقيقة جزما بل فعل حرام لانه غصب ومجرد تسمية الخصم بصلوة الجمعة لا يصير حجة له وحجة على خصمه اذ لا

اذ لا مشاحة في الاصطلاح والجزء انما هي مراد الشارع جزما فان يكون بالامام او من نصبه لا شبهة في كونه صلوة الجمعة التي ارادها
الشارع واما الخالي عنه فلا يعلم كونه داخلا في مراد الشارع والدخول لا بد ومن ثبوته والثبوت لا بد اما من الاجماع فقد عرفت
النزاع في الفاظ العبادات عموما وفي خصوص المقام خصوصا مع وجود هذين النزاعين المعروفين فكيف يأتي دعوى الاجماع واما
من التبادر من اللفظ الخالي من القرينة والمتبادر هو الصحيح شرعا عند غير المستجمع لشرائط الصحة ويصح سلب اسم صلوة الجمعة او الركعتين
المراد فيه عنه وهما حجتان على المستدلين بالصحاح اذ قد عرفت لا نزاع في وجوب المستجمع لجميع الشرائط على جميع المكلفين من المسلمين
والكافرين انما النزاع في الخالي من الشرائط فان قلت لا شبهة في انه يطلق ويستعمل لفظ الجمعة او الركعتين على ما يفعلون في
زمان الغيبة قلت الاستعمال اعم من الحقيقة بل عند بعض المحققين انه راجح في المجاز فان قلت المتبادر من اللفظين في امثال
زماننا هو الخالي عن الامام او المنصوب قلت التبادر انما هو مع عدم قرينة اصلا فاما بسبب العلم بعدم وجود الامام او المنصوب
الآن فانما هو فهم من جهة قرينة فلا عبرة به اصلا ولذا يفهم الخالي عن ذلك مع ان الواقع مع الامام او المنصوب لا شك في
كونه صلوة الجمعة فظهر ان الفهم من جهة القرينة لا اللفظ مع ان كل تبادر في كل قوم دليل الحقيقة عندهم فكيف ينفع في كلام الشارع
مع ان المستدلين رأيهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية حتى في كلام الصادقين ومن بعدهما من الائمة ع ام لا وانه حقيقة
فيما ذا فاذا لم يثبت بعد كونه حقيقة او فيما ذا حقيقة فكيف يتأتى ان يدعى ان ذلك للوضع المعلوم والحقيقة الثابتة من
الشارع لا من غيره فان دعويهم ودليلهم فرع الثبوت وفي خصوص الثابت بلا شبهة كما لا يخفى على المطلع وكيف يمكن دعوى
ثبوت الوضع في الحقيقة وافقوا في القول والفتوى ومع جميع ما ذكر فنقول دعوى ثبوت الحقيقة عند المتشرعة فيه ما فيه
وليس في الصحاح ولا غيرها ان كل ما يطلق عليه لفظ صلوة الجمعة او الركعتين باي اطلاق في اي عرف يكون واجبا حتى يتأتى
لهم الاستدلال مع قطع النظر عن المفاسد السابقة المانعة عن الاستدلال بلا شبهة فان قلت بعض الاخبار ظاهر في عدم اشتراط
ما ذكر مثل قوله فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم قلت لم يظهر بعد انه حديث وكلام الامام ع وصرح المحققون
بان كلام الصدوق في الفقيه مخلوط مع الاحاديث بحيث يشتبه على الغافل الغير المطلع فيتوهم كونه حديثا او تتمة الحديث
وصرح الفاضل المحقق مولانا مراد التفرشي محشي الفقيه يحتمل ان يكون من كلام الصدوق او لا كان من ابي جعفر
فظهر ان ما ذكره بعده كان من نفسه ويؤيده ايضا ما سنذكر عن الصدوق في تفسير هؤلاء السبعة فانتظر ويؤيده
ايضا ان الكليني والشيخ رويا عن زرارة عن الباقر ع مضمونه ان لا جمعة على اقل من خمسة احدهم الامام ع من دون ذكر
ما زاد عليه ونقل الحديث بالمعنى متعارف عند الشيعة سيما الصدوق ره وربما للاختصار ولو لم يكن من المؤيدات مؤيدا
فلا اقل من حصول ريبة وعدم وثوق سيما بملاحظة ما ذكره المحققون ووجدنا ايضا انه كذلك وعادة الفقهاء انه الجزم
الريبة في كون بعض ما ذكر في الحديث او مع كلام المعصوم ع او الراوي يتوقفون مع ان هؤلاء المستدلين يناقشون في دلالة
الجملة الخبرية على الوجوب ويقولون هي اعم منه ومن قال بظهورها في الوجوب لا يقول به فيما نحن فيه لان كون طريقة النبي ص

والامامين

والامامين ع وسائر الخلفاء بنصب الامام والمنصوب في منصوبهم على ما عرفت مضافا الى الاخبار المتواترة والآثار الظاهرة الدالة على
كونها منصب الامام ومن ينصبه فاذا كان المراد في هذا المذكور انه اي شخص يكون من السبعة يؤمهم ويخطبهم لا جرم يكون هذا
في مقام دفع توهم الحظر اذ لا مانع سيما بملاحظة قوله ولم يخافوا ولا يلزم وجوب المخطوب فيكون المتبادر منها دفع ذلك التوهم ولذا لا مانع من
ذلك لا ان يدّعي سلّمنا الا انه لا بد لكن ليس بانه بد من المطلوبية كما هو احد الاقوال في الامر الواقع في توهم الحظر بل حقق في محله ان الامر الواقع في هذا
المقام لا يفيد ازيد من دفع توهم الحظر فما ظنك بالجملة الخبرية بل على القول الضعيف من ان الامر في ذلك المقام ايضا باق على وجوبه لا نم
ان الجملة الخبرية ايضا كذلك لان المراد في ذلك المقام لو كان الوجوب لكان المناسب التوضيح التام دفعا للتوهم دفع التوهم لا الاتيان بما
هو اخفى لانه من الامر الواقعي كما هو غير خفي هذا مع ان المطلق ينصرف الى الفرد الشائع المتعارف وقد عرفت ان الشائع المتعارف
في زمان الرسول ص الى زمان صدور هذه الروايات كان المنصوب مع ان هذا المطلق مقيد بقيود كثيرة عرفت في بحث شرائط الامام
كما ان سبعة ايضا مقيد بقيود كثيرة وكذا الخطبة واحتج هؤلاء ايضا يستدلون بصحيحة منصور عن الصادق ع انه قال يجمع القوم يوم الجمعة
اذا كانوا خمسة فما زاد فان كانوا اقل فلا جمعة لهم والجمعة واجبة على كل احد لا يعذر الناس فيها الا خمسة الحديث وذلك لانهم يقولون
بان وجوب الجمعة على خمسة تخييري لا عيني ويرد ولا يجوز الصحيحة واما القاطع المشهور القائلين بوجوب التخييري بدون النصب ايضا
مضافا الى انهم يقولون بعدم دلالة الجملة الخبرية على الوجوب بجامع ورود ما في المقام الحظر المتوهم فيظهر من هذه الصحيحة وامثالها ان
الوجوب في قولهم الجمعة واجبة اعم من العيني والتخييري لا انه مختص بالعيني مع ان لفظ الوجوب بحسب اللغة والاصطلاح اعم منهما والحجة
من هذا استدلالهم بصحيحة الفضل بن عبد الملك عن الصادق ع انه قال اذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة اربع ركعات فان كان لهم من يخطب
جمعوا اذا كانوا خمسة نفر الحديث لما عرفت من الاعتراضات ونزيد عليها ان من يخطب شخص خاص جزما لا كل من يمكن منه قول الحمد لله
وصلى الله على محمد وآله ايها الناس اتقوا الله وقراءة مثل قل هو الله احد ولو بعنوان التلقين اذ القطع حاصل بعنوان البداهة ان كل
من يصلح من العرب لامامة قوم يكون رتبته اعلى مما ذكرتم اعلى مراتب لا يكون انه ادنى من ذلك هذا مضافا الى ما عرفت من طريقة الرسول
ص والخلفاء وغير ذلك من الاخبار والآثار وما سنعرف هذا مع ان قوله ع جمعوا مع كونه جملة خبرية وارد بالنسبة الى خمسة نفر
وارد في مقام الحظر المذكور لان قوله ع صلوا الجمعة اربع ركعات معناه انه يجب عليهم ان يصلوا اربع ركعات فمنع ع من التحرج الا ان
يكون من يخطب فلا يفيد ازيد من رفع المنع المذكور بلا شبهة مثل قوله تم فانتشروا في الارض وغير ذلك والحجة هذا استدلالهم
بصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع عن اناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة قال نعم يصلون اربعا اذا لم يكن من يخطب لان المفهوم ليس الا انهم
اذا كان لهم من يخطب لا يجب ان يصلوا اربعا الا انه يجب عليهم ان يصلوا عوض اربع مع ان هؤلاء يقولون بعدم عموم المفهوم من جهة انه
ليس هنا ما يدل عليه هذا مضافا الى ما عرفت من ان من يخطب ليس كل من يتمكن من قراءة اقل الواجب في الخطبة ولو بالتلقين وغير ذلك
والحجة هذا استدلالهم بصحيحة زرارة عن الباقر ع انما فرض الله من الجمعة الى الجمعة خمسا وثلاثين صلوة منها صلوة واحدة فرضها الله في جماعة
ووضعها عن تسعة عن الصغير والكبير الى آخره بتقريب انه عبارة ذكر حضور جماعة من دون اشارة الى اشتراط الامام منصوب حتى صرح بعضهم

لبعضهم انه كالصريح في عدم اعتباره وفيه ما عرفت من ان امثال هذه الاحاديث حجة عليهم لا لهم من جهة دلالتها على وجوب حضور
الجمعة على جميع المكلفين من جميع الاطراف الى فرسخين وانه بعد الفرسخين سقط عنهم الجمعة مطلقا وفيه دلالة واضحة من وجوه متعددة اشرنا
اليها على كون الجمعة منصب منصوب معين ووظيفته ومع ذلك استدلالهم بلفظ فرضها على كل احد عرفت فساده من وجوه كثيرة غاية
الكثرة ومع ذلك استدلالهم بالاقتصار بذكر الجماعة ودلالته على مطلوبهم في غاية الغرابة لانهم يصرحون بعدم حجية مفهوم الوصف واللقب
مع ان هذه الصلوة مشروطة بشروط غير عديدة والجماعة المذكورة مشروطة بشروط كثيرة ومنها الامام المشروط بشروط كثيرة كما عرفت
بل هؤلاء اعتبروا في امام الجمعة ما زاد عن امام الجماعة حتى انهم لم يكتفوا في امام الجماعة الموثوق بدينه وامانته ليس الا بل ربما جعلوا ما ذلك من باب
الحزم والاحتياط كما يجيء في المص ومعلوم ان الجمعة من اشد الفرايض فلا معنى للحزم والاحتياط في تركها واعتبروا في امام الجمعة ما اعتبروا وانما
هو على حسب ما هو كل واحد من افراد ما ذكر ينادي بان المقام ما كان ضرورة التعرض لذكرها ربك مما لا يكاد يحصى بل في صفات بعضهم اعتبروا
شروطا كثيرة كما اعتبره المعمم وانما الدعوى في شرط واحد ليس الا مع ان زرارة هو الراوي وهو افقه فقهاء اصحاب الائمة ع فكيف كان يترك
الجمعة الى ان الصم حث ورغبه في فعلها جماعة على حسب الفضل الذي هو بالنسبة اليه والى نظرائه من الذين كانوا يتركون مع انهم هم الرواة
لاخبار الفرض والتشديد والتهديد مع انهم كانوا يقرؤن سورة الجمعة ويعرفونها احسن مما علمنا اشرنا والعجب من جميع ما ذكرنا
استدلالهم باية يا ايها الذين امنوا الاية لانهم اختاروا مذهب الشيعة من ان الخطاب مخصوص بالمشافهين والحاضرين وغير هم
معرفهم يعلم حاله من الاجماع على اتحاد حال الغائبين مع الحاضرين اذ المدار في جميع الاحكام الصادرة عن الله تعالى والرسول ص و
والائمة ع بعنوان العموم او الخصوص على ذلك الاجماع والضرورة بالبداهة وقد عرفت ان طريقة النبي ص كان النصب والتعيين
والعصر في المنصوب وان هذا مع كونه معلوما مسلما عند المستدلين فاذا كان من لم يكن عنده المنصوب في زمان الرسول ص لم يجب
عليه الجمعة يكون الحال في زمان الغيبة ايضا كذلك لحكم الاجماع فكيف يكون الاجماع والضرورة لا يقتضي مخالفة حال الحاضرين مع
الغائبين سيما مع كون المدار في الاحكام على الموافقة مضافا الى الاجماعات المنقولة على التواتر واتفاق الفتاوى وطريقة على الخلفاء في
والخلفاء في الاعصار والامصار مع عدم طعن من معصوم ع وعالم من الشيعة او صحابي او غيرهم وغير ذلك مما عرفت وستعرف
مضافا الى ما عرفته من الاخبار المتواترة الدالة على اشتراط المنصوب بل واحد منها يكفي لثبوت ذلك فضلا عن المجموع مع ان منها من جملة
اليقينيات اذ الصحيفة السجادية مع كونها من المتواترات عند الاثني عشرية والزيدية منها مما لا يمكن من عزه وبالجملة كل واحد
مما ذكر وسنذكر شاهد صدق على طريقة النبي ص المعلومة فضلا عن المجموع على ان مع جميع ما ذكر كيف يمكن دعوى الاجماع على موافقة
الغائبين على الحاضرين في عدم اعتبار المنصب حتى يستدل بهذه الاية مع كونها مختصة بالمشافهين على عدم اعتباره وبقاء اطلاق
الاية بالنسبة اليهم وكذا بالنسبة الينا اذ قصارى ما نسلم ان الاجماعات والاخبار المتواترة وطريقة النبي ص المعلومة المسلمة وغير
ذلك جميعها لا اصل لها ولم يثبت شيء منها مطلقا لكن دعوى الاجماع على خلاف ذلك وثبوت ذلك الاجماع بعنوان العلم واليقين
مما لا يرضى عالم ان يكتبه في قرطاس ويستحيي المداد مداده في ذلك اذ عرفت ان طريقة الشيعة ان الخطاب بالمشافهين وهو الذي

لا دلالة له وبناء لغة العرب ووضعها بل كل لغة هكذا حاله وتجويز الاشاعرة مبني على تجويزهم صدور القبيح عن الله تعالى والرسول ص
والائمة ع لمنعهم القبح العقلي وفساده من ضروريات مذهب الشيعة وغيرهم من العدلية وغيرهم من ارباب العقول وما وقع من بعض
متاخري الشيعة من تجويزهم حجية مذهب الاشعري محض غفلة منهم عن حقيقة الحال ولذا تحاشى عن جميع المكلفين منهم وغيرهم
وعلم التحقيق في الفوائد هذا كله مضافا الى اعتراضات اخر في غاية الكثرة منها ما عرفت من ان الاجماع في وجوب الجمعة على كل كافة
فضلا عن المسلم سوى ما استثني في الصحاح اما النزاع في ان الجمعة ما هي على القول بان العبادات اسامي للصحيحة والتوقف في انها
كذلك او اسامي للاعم اولا ان شرائطها ما هي ومع الاتفاق في شرائط كثيرة غاية الكثرة انما النزاع في شرط واحد على القول بانها
للاعم وعرفت ان العبادات توقيفية وبيانها وظيفة الشرع ومنها ان المقام لم يكن مقام حاجة الى ذكر الشرايط جزما ولذا لم
يتعرض لذكرها في الشرايط مطلقا فعدم التعرض لشرط في مثل ما ذكر يكون دليلا على اعتباره وقد عرفت فساده مفصلا مشروحا
ومنها ان مفهوم الشرط حجة حتى عند المستدلين ايضا فيكون ظاهر الاية ايضا الوجوب بشرط النداء والمشروط عدم عند عدم
شرطه والجمعة من الواجبات المطلقة لان الشرط اذا ورد مورد الغالب لا عبرة به والغالب كان الصلوة مع الرسول ص او نائبه فكان
الغالب في زمان نزول الاية وقوع النداء كذا كان هذا النداء بحضور الرسول ص او نائبه مطلقا او غالبا لا اقل من كون الغالب
فيه ما فيه مع ان القدر الثابت وجوبها عند النداء الصحيح واما كون كل نداء صحيحا اول الكلام ومنها ان اذا من اداة الاهمال لا العموم عند
المحققين ومنهم المستدلون نعم ربما يظهر هنا العموم العرفي وهو على قدر ما ينساق الذهن اليه ويتبادر منه كما هو المحقق و
المسلم عند المحققين ففي مثل المقام لا يتبادر سوى الاذان الصادر من طرف الرسول ص الى المكلفين والخلفاء وغيرهم انما هو بواسطة
الاجماع كما هو الحال في جميع المدلولات التي يقع التعدية من مفهوم اللفظ بحسب اللغة والعرف الى غير ذلك فانه يقع بالاجماع في مثل
المقام وان كان بامور اخر ايضا كما ذكرنا في صدر الكتاب لكن لا يتمشى شيء منها في المقام حتى ينفع المستدل وحال الاجماع قد عرفت
فان الاجماع لو لم يكن على اشتراط المنصوب يكون على خلافه جزما سيما مع ما عرفت من الاخبار وغيرها ومنها ان الامر عند المحققين
ليس فيه تكرار كما هو مسلم ذلك عند المستدلين فالتكرار الذي يتحقق من الخارج فانما هو على قدر ما اقتضاه مقتضيه لا انه يبد بالبداهة
فالمقتضي ان كان هو الاجماع فقد عرفت حاله وان كان الاخبار فقد عرفت حالها وان كان فعل النبي ص والامام فقد عرفت حالها
بل معرفة الكل يقتضي بطلان مختار المستدل ومطلوبه وان كان للعقل فلا شك في عدم مدخليته في العبادات وجميع التوقيفيات
مع ان المستدل معترف بان نصب النبي ص والائمة كان لحسم مادة النزاع في هذا المنصب الجليل العظيم فهذا يقتضي اللزوم في زمان
غير الرسول ص والامامين بطريق اولى لانهم ع كانوا مبسوطي اليد والناس كانوا مطيعين لهم غاية الاطاعة في امثال الامور مع انا
نرى الطباع في غاية الميل الى امامة الجمعة ونهاية الشوق اليها ويستلذون منها نهاية اللذة وربما نرى بعضهم عشاقها والوالهين
لها لما جبل في قلوب البشر من حب الشهرة والعلو والرفعة والرياسة والسلطنة فان السلاطين مع كون سلطنتهم ظاهرة يترون
للتوقع الى الابدان يقتلون اولادهم واعز الخلق اليهم واحبهم لديهم او يعمون ابصارهم من مجرد توهم وخيال ذلك بل وربما لا

ويعفو فما ظنك بالسلطنة الباطنية وعلى سبيل المحبة والشوق والارادة وعلى القلوب وقانا الله شرها وحفظنا عن
من مهالكها وعن غوائلها فان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم مختارة للباطل الا من عصم باسمك الاعظم ولطفك الاتم فاحفظوا
امين بمحمد واله الميامين المعصومين من الذنب واللمم صلوات الله عليهم وبفساد هؤلاء العلماء السوء يفسد العالم كما ان بفساد
السلاطين الظاهرية يفسد الرعية كما ورد ان الناس على دين ملوكهم وجب ذلك وفساد هؤلاء اشد ثم اشد حتى اورد
انه اشتهر الناس بعد فلان وفلان وفلان وفلان العلماء السوء كان حزن الناس بعد النبي ص والائمة ع العلماء اذا كانوا
صلحاء وربما جعل بعضهم هذه الامارة وسيلة لجر المنافع الدنيوية والارتزاق بل اظهر بعضهم صريحا عندي غافلا عن قبحه
اللهم لا تكلنا الى انفسنا طرفة عين فانك لو فعلت ذلك لاهلكتنا اللهم هربنا اليك من هذه الفتنة العظمى والتجانا اليك من
هذه المصيبة الكبرى وحببنا صيتنا الى ما تحب ولا تدعنا الى ما تحب مما لا تحب بذاتك الاقدس وكلماتك التامة واسمائك
الحسنى وبحق من حقه عليك عظيم وبحقك على جميع خلقك اه من شرور وسيئات اعمالنا بحق عزتك عاصيه عنها ولا تدع
يضيع فانه مخلوقك ومصنوعك ومربوبك وفي غاية الاحتياج والالتجاء وانت في غاية السعة من الرحمة والكرم والرافة والشفقة
والحاصل ان نفوسنا في غاية الحرص والتهمة في هذه المرتبة حتى انا في غيرها من المسائل نحتاط كثيرا من قول بعض العلماء او بعض
الاحتمالات المخالفة للظاهر في غير هذه المسئلة حتى صرح بعض المحققين بانه لا يكاد يسلم مسئلة فقهية عن النزاع ولم يقع من
امثال هؤلاء ما وقع منهم في المقام في موضع من المواضع ولم يجعلوا موضع معركة عظيمة كما فعلوا هنا ونرى كثيرا من الحريصين
لا يحتاطون منها اصلا وبالقول بالوجوب العيني بدون احتياط اصلا وربما لا ينظرون الى ما بينهما عليه وربما اتممنا الحجة
عليه بحيث لم يبق له كلام ومع ذلك رايناه معاملة معاملة من قال لا نعمل كثيرا مما نقول وربما كان لبعضهم حين عدم وصول
يد الامامة كان في غاية الاصرار في تحريم الجمعة وبعد الوصول في غاية الاصرار في عينية وجوبها بحيث لا يحتاج الى حينا
اصلا ولنا القطع ان يكون ما وجدنا من هؤلاء من غير جهة ميل قلوبهم من دون تقصير منهم اصلا بل ادعاهم الى ذلك الاجر
الرباني والخوف السبحاني بجميع ما ذكر بزيد اعتبار النصب واليقين وبعوبره على اليقين بل وبزعم العبادة ووقوع المشاجرة والمنا
والتنافر بل والتباغض ايضا بل العصبية الجاهلية وشدة التفرقة بين القائلين بوجوب الجمعة ايضا من جهة تعيين الامام وربما
يتركون الجمعة بالمرة من جهته وربما يصلي بهم بعضهم ويتركه الاكثر بل ربما كان التارك اضعاف المصلي وهذا هو الاكثر
مضافا الى ما ذكرنا من التفرقة والنفرة والتباغض والغيبة وغيرها من انواع الاذية والحمية الجاهلية بل الصلحاء ايضا يقع فيهم
امثال ما ذكر واشد ويعدون ذلك شرعيا بل واجبا حتما كانوا فعلوا او باطلا ولا شك في ان اجزاء الزمان متشابهة ونوع
بني ادم متماثلة في الحالات العادية ووقوع الجمعة الواجبة العينية عن جميع المكلفين من غير منصوب مع كون الكل مكلفا ولا
يكون عنه ساقطا ومراد استمراره وقوعها ما شاء على سبيل التعيين وان فرض وجوب تجب ومع عدم الصدود عن الكل يقع
عادة قبائح شتى ومحرمات لا تحصى ادنى قبيحة منها عدم الالفة والاتفاق بل التفرقة والشقاق وان لم يؤد الى النفاق فبعد

فريضة

فريضة من قليل منهم يقع محرمات شديدة غير عديدة بل وترك الواجبات كثيرة منها القدح في عدالة الامام بادنى شيء كما هو
المتعارف ومنها انما من المريدين بما هو قدح واقعا واقل الرضا بالتعصب له مع انه ورد ان من تعصب او تعصب له خلعت
ربقة الاسلام والايمان من عنقه الى غير ذلك ولعل هذا هو السر في اعتبار النصب والعصر عليه من النبي ص والائمة ع وغير
كما عرفت بل نقول الدليل على وجوب وجود الامام لعل في الرعية تقتضي ذلك لان بعد كون المصلحة صدور هذه الفريضة
الشديدة من كل واحد واحد من البرية على طريقة الوجوب العيني سوى ما استثني وكون الصدور منهم بوجه صحيح مع عدم
تحقق هرج وقبيح وملاحظة استحالة ذلك عادة بغير الامام او منصوبه كيف يبقى مجال للتأمل في ذلك لان التأمل في ذلك
في دليل وجوب وجود الامام المنصوب بغاية تمام الوارد عن الائمة ع في الاخبار وكلام الاصحاب في كتبهم الكلامية كما لا يخفى على من له
ادنى فطنة فان الدليل ان المكلفين من جهة غاية اختلافهم وعدم اتفاق سليقتهم وارائهم ومشاربهم حتى ان اثنين منهم
ليسا على نهج واحد في الامور المذكورة استحال اتفاقهم عادة حتى ان القوى التي في الانسان لا يستغني عن رئيس فضلا عن غيرها
الى غير ذلك مما ورد منهم ع وانه ربما كان الضرر في المنصوب منهم ازيد من عدم النصب لعدم علمهم بحقيقة الحال فلا بد من
ان يكون النصب من العالم بحقيقته وهذا ايضا ورد منهم ع وبين اصحابنا كلامهم عليه في الكلام ومما يؤيد ايضا الحكاية المشهورة
التي ذكرها المحققون من ان رجلا من اهل مازندران وقع في جزيرة صاحب الامر فقال لاهلها في يوم الجمعة قم نذهب
ونصلي الجمعة فقال المازندراني كيف تصلون وهي منصب الامام ع فقالوا الامام الذي يصلي هو من اولاد الصاحب ع وهو
منصوب من قبله ع للنصب لفعل الجمعة وعن جملة من نقل الحكاية المص في كتابه الوافي معتمدا عليه وخالي المجلسي في بحاره كذلك
وغيرهما ومما يضعف الاستدلال عند المستدلين انه اذا ورد امر لا يكون على الوجوب جزما بل الوثوق من ان استدلال الكل بالوجوب
بامر واحد في ذلك المقام من جهة ان السياق يقتضي كونها على نهج واحد ومعلوم ان قوله نعم فانتشروا او قوله نعم وابتغوا
وقوله نعم واذكروا الله كثيرا لا يكون على الوجوب فيتعين كون مجموع الاوامر على سبيل الطلب او الاباحة وان كان الامر ليس كذلك عند المشهور
فتم وبالجملة الاعتراضات على استدلالهم بالاية والروايات ذكرناها في غاية البسط في حاشيتنا على المدارك وفي رسالتنا في هذا البحث
والعجب من جميع ما ذكر انهم ربما يتمسكون باصالة عدم الاشتراط لتتميم استدلالهم وفيه ان الاصل دليل برأسه لا مدخلية له في الاستدلال
بالاية والروايات مع ان الاصل لا يجري في ماهية العبادات كما هو المحقق والمسلم مع ان الاصل عدم تغير الحكم فيما نحن فيه اذ صدر الاسلام
الى الف ومائتين سنة كان تكليف كل المكلفين هو الظهر ثم بعد ذلك تغير الحكم بالنسبة الى بعض المكلفين لا كلهم بالبديهة وما يحكى
فيه وقع النزاع في تغيره لتحقق التعيين فلم لا والاصل عدم التغير وبقاء ما كان على ما كان وغير ذلك مع انه كيف يقاوم ما ذكرنا من
الادلة بتمامها وان يغلب عليها مع ان كلهم او جلهم لا يقولون بحجية الاستصحاب واصل البراءة حجة الخبر ع كما ستعرف فان قلت سلمنا
ثبوت الاشتراط لكن نقول ثبت التشريع المنصب في الاخبار الدالة على وجوب الجمعة كما ثبت منصب القضاء قلنا في الكلام فيما ذكره
المص من انه لا اجماع على اشتراط النصب في الاخبار الدالة على وجوب الجمعة كما ثبت منصب القضاء قلنا في الكلام فيما ذكره المص من انه

الاجماع على اشتراط النصب مقلوب عليه ابان مثل ما ذكر من الاجماع لا تأمل فيه وبقيتها من وجوه شتى فكيف يمكن منعه فضلا عن ان يقلب
على المدعي وهذا امر لا يمكن فهمه بل يستحيل من ذكره كما اشرنا وما بيناه لان الاخبار على ضربين ضرب ليس فيه ازيد من ذكر الغرض الا قليلا من ان ترتم ومن
اول الامر ولهذا ليس في مقام الطلب والتكليف وليس مقامه مقام الحاجة على حسب ما عرفت ولنا بمجرد الجهاد ولجب لا يفهم منه المنصب وكذا
الحال في امثاله ولذا لم يفهم الفقهاء والرواة الوجوب من الاية والاخبار بحيث لا يتأتى منهم الترك ولذا كانوا يتركون مع كونهم الرواة الحاكية
لا تمتر حثوا وعنوا واستحسنوا واستحبوا وضرب يكون على سبيل الطلب والتكليف وليس فيه ازيد من الطلب بل عرفت ان الظاهر
منه الاستحباب مع انك عرفت ان النصب الجعوي لا بحسيم مادة النزاع بل يصير منشأ النزاع ولا يرفع الاشكال لعدم الفهم ما ظهر من الادلة
الشايعة بلا شبهة فتم جدا ومما ذكر ظهر فساد قلبه الثاني لان كون التكليف بالنسبة الى الكل هو الظهر اولا وان النسخ لم يقع كليا بل بالنسبة
الى من اجتمع لديه شرائط الجمعة خاصة من اليقينيات وان النزاع انما هو بالنسبة الى شرط واحد بان التكليف بالقياس اليه ايضا تغير
ام لا ولا شبهة في ان الاصل عدم التغير والاصل بقاء ما كان على ما كان الى غير ذلك وان الخطبتين مكان الركعتين كما يظهر من الاخبار
واتفق عليه الاخبار وانه اعتبر في الخطبتين كثير مما اعتبر في الركعتين لاجل البدلية كما يجيء الى غير ذلك ومثل هذا كيف يمكن قلبه اذا
القطع حاصل بان الجمعة لم تكن مقدمة على الظهر والخطبتين بدله وغير ذلك واحتمال ان يكون مراده ان بفعل الجمعة وتحصيل البراءة
الشكية وبفعل الظهر تحصيل البراءة اليقينية والثاني يجب تحصيله والاول لا فائدة فيه بل يحرم لا اعتداد عليه والاستناد به واثم قلنا
انه يحصل من الظهر اليقيني لان الشيعة كانوا في زمانهم وما قبل وما بعد الى زمان الشهيد الثاني على فرقتين فقط فرقة تقول بالوجوب
التخييري بين الجمعة والظهر واستحباب الجمعة عينيا وفرقة تقول بحرمة الجمعة ولم يقل احد بالوجوب العيني حتى الشهيد الثاني في كتبه المعروفة
والرسالة التي تنسب اليه المتضمنة للوجوب العيني والتشنيع على جميع الفقهاء وتفسيقهم وتضليلهم في عدم قولهم بالوجوب العيني
وتضمنها امورا لا تليق بحال احمق فاجر وجاهل غريق الجهل لا يدرك قاعدة الفقاهة وقواعد الفقه على ما بينه في حاشية المدارك
حاشاه ثم حاشاه من ان يكون صاحب هذه الرسالة ومشاهد لنسبتها اليه وربما قيل انه كتبها في اول سنه ايضا كذلك ومع ذلك
اي عبرة بها اذا كانت كذلك وبالجملة ما ذكره المصنف من قوله وكلاهما مقلوب عليها في غاية ظهور الفساد كما عرفت ومن اراد
البسط التام في المقام بالنظر الى النقض والابرام فعليه بمطالعة حاشيتنا على المدارك ثم يتوجه عليه ان الاجماع المذكور انما يتم فكونه
الامام او منصوبه شرطا في وجوب الجمعة التي يعبر عنه الان بالوجوب العيني لا استحبابها الذي يعبر عنه الان بالوجوب التخييري
وكونها افضل فرديه فان معظم من ادعى هذا الاجماع كلامه صريح فيما ذكرنا وقد ظهر لك من الاخبار والادلة ان الامر كذلك كما لا يخفى
على المتأمل المتدبر فيما ذكرنا وحق التأمل والتدبر مع ان هذا مذهب المعظم والمشتهر بين القدماء والمتأخرين اذ عرفت حال الصدوق
ومن بعده المفيد وتلامذته ومن بعدهم جميعا سوى شاذ منهم يقول بالحرمة وان كان الطبرسي والحلبي ... انهم كانا قائلين بها
لان الباقين اكثر من ان ... بل للعقول ربما كان في بعض اقوالهم مما يخالف لمذهب العامة والرشد في خلافهم اعتبارا واخبارا مع
ان وجوب الجمعة لا يكون ادلتها عامة فكذا الامر في الظهر بالقياس الى ما مضى فيه وبعد التقادم يكون البناء على التخيير مضافا

الى اصالة البراءة عن زيادة التكليف وهي عدم جواز الظهر في مذهب وعدم جواز الجمعة في مذهب اخر ولزوم احدهما الى غير ذلك مما ذكرنا
في الحاشية ومما ذكر ظهر ان القول بالتخيير مع افضلية الجمعة اقوى بحسب الاقوال والادلة لكن الجمع احوط واولى بل واجب جزما
على اصناف المصنف ان قال الجماعة الذين لا يكونون مجتهدين ولا مقلدين من يجوز تقليده شرعا وعلم كونه ممن يجوز تقليده فلو لم يقلد
واحدا او قلد واحدا من لم يثبت جواز تقليده مثله لزم عليهم الجمع بين الظهر والجمعة لانه من جملة ضروريات الدين انهم مكلفون
في ظهر الجمعة اما بالظهر او بالجمعة وهم يعرفون ذلك فلو انكروا لكانوا منكرين للضروري من الدين فيكونون كافرين بالكفر المقابل
للاسلام فيجري عليهم ذلك الكفر وان اعلموا ولم ينكروا فلا جرم يجب ان يصدر منهم ما يبرئ ذمتهم على سبيل اليقين لان شغل
الذمة اليقيني يستدعي تحصيل البراءة اليقينية اجماعا وطعمه لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وغير ذلك مما مر في صدر الكتاب في حجية
الاستصحاب والايات والاخبار الدالة على وجوب طاعة الله والرسول صلى الله عليه وآله واولي الامر والاطاعة عرفا لا تتحقق الا بما ذكرنا الا
ان يثبت تجويز المطاع الاكتفاء بادون منه والعامي الذي لا يعلم ان الجمعة فريضته او الظهر من جهة ان العلم باحدهما فرع دليل
وثبوت عنده لان تعيين احدهما ليس من بديهيات الدين بالبداهة وغير البديهي ثبوته يتوقف على الدليل بالبديهة فكيف يكتفي
باحدهما مع علم اشتغال ذمته بالبديهة وعلى فرض ان يحصل له مظنة في اليقين فظنه ليس بدليل شرعي حتى يتم جزما مع ما عرفت من
لزوم تحصيل اليقين والظن لا يغني من الحق شيئا واليقين وظنه المجتهد ينتهي الى اليقين بالدليل اليقيني كما حقق في محله وظهر مما مر
في صدر الكتاب ومما ذكر ظهر ان مرادي من العامي كل من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولاجل ذلك لا ينتهي ظنه الى اليقين كما حقق في الفوائد
ورسالتنا في الاجتهاد ومر ايضا بل هو ظاهر لا حاجة الى الاثبات فيتعين عليه فعل الجمعة والظهر معا ولم يجز اقتصاره على احدهما
لما ذكرنا ولم نعمل بالبديهة لما مر في صدر الكتاب الصنف الثاني المجتهد الذي لم يترجح في نظره احد الاقوال في هذه المسألة وهو ايضا
يجب عليه فعلهما لتحصيل براءة الذمة وكذا يجب على مقلده والدليل هو الذي ذكر السابق والصنف الثالث المجتهد الذي رجح الاقوال الا
انه ليس ترجيحا معتدا به عنده فهو ومن قلده يجب عليهما فعلهما معا لعين ما ذكر الصنف الرابع المجتهد الذي رجح ترجيحا معتدا به
الا انه لا يحصل له اليقين فان ترجيحه هذا يكفيه ويحصل البراءة اليقينية له ولمقلده بما رجحه من احد الاقوال لان تحصيل البراءة اليقينية
ممكن بفعلهما معا والظن انما يعتبر عند المجتهدين في الموضع الذي لا يمكن العلم بل مع امكان اقوى الظنين لا يجوزون العمل بغير الاقوى
فكيف اذا امكن اليقين والصنف الخامس المجتهد الذي رجح واعتمد على ترجيحه في مقام تحصيل البراءة اليقينية واكتفى بترجيحه واعتمد ايضا على
ان مقلده ايضا يجوز له الاكتفاء بما رجحه لكن هذا الصنف يقول باستحباب فعلهما معا خروجا للشبهات وتحصيلا للاحتياط مهما امكن
كما هو طريقة الفقهاء في فتاويهم يقولون الاظهر كذا والاحوط كذا والاقوى كذا وان الاحتياط كذا الى غير ذلك مما حقق في محله ان الاحتياط
عندهم في المواضع التي يجوزون الاكتفاء بترجيحاتهم ايضا متحقق على سبيل الاستحباب لعموم ادلة الاحتياط وغيرها ومنها قوله عليه السلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتط لدينك بما شئت الى غير ذلك بل المجتهدون لما قالوا باصالة البراءة قالوا باستحباب الاحتياط والتجنب
عن الريبة والشبهات كما حقق في محله وبسطنا الكلام في رسالتنا في اصل البراءة مع انه ثبت التكليف وعلم به فلا معنى للاحتياط فيه ان

لم يعلم فالاصل براءة الذمة منه بما لا حق فيها وفي غيرها ومن الاشارة في صدر الكتاب فانحصر الامر في كون الاحتياط اما حراما وهو
باطل قطعا وعقلا واجماعا بل ضرورة من الدين وثبت بطلانه بكثير من اخبار متعددة واما مستحبا فثبت البطلان واما الاباحة والكراهة
فلا يتصف بهما العبادة للزوم الرجحان فيها الصنف السادس جماعة جاهلون قاصرون او غافلون او متجاهلون متغافلون وهم
الذين يقولون وجوب الجمعة في زمان الغيبة بالوجوب العيني ايضا من اليقينيات بشيء فعلها انا المتقدمين والمتاخرين ارباب النفوس
القدسية والمؤسسين لمذهب الشيعة والمروجين لدين الرسول صلعم في راس كل مائة والمتكفلين لايتام الائمة في زمان الغيبة
وحجج الله على الانام بعد الائمة المعصومين الذين هم فيهم من المدائح التي لا يمكن ذكرها الدفاتر بل الكل كل لسان عنه كالقاصر ينسبون
امثال هؤلاء الى الاجماع على القصور والجهل والغفلة والغرور ونحوه باشد من هذا وما هو ادون من هذا وان كان ادون بمراتب
لا يحصى يتوهمون ان لفظ الصلوة اذا اطلق على اي شيء يكون باي اطلاق يكون يكون هو بعينه ما اراده الله ورسوله والائمة في
من لفظ صلوة الجمعة الواردة في الفاظهم وعباراتهم جزما ويقينا بحيث لا يتخالجهم تميز ونزلنا الصلاة ولا يفرقون بين الفاظ العلماء
غيرها وبين ما هو اصطلاح فيه وغيره مما لا يعلم وما يجري فيه الاصل والقواعد في جملة اصطلاح المعصوم وما يجري فيه من بين
مجرد الاستعمال والاستعمال الحقيقي الى غير ذلك ولا يدرون ان ما دل عليه الاية والاخبار لا نزاع فيه اصلا وما فيه النزاع لا دلالة للاية
ولا الخبر عليه كما عرفت والمجتهد الموجب علينا لا يدعي الا ظهور الاية والاخبار من جهة اطلاقاتها بناء على ان الجمعة والركعة واما اهلها
اسامي للاعم بطل فيه وقد عرفت خطاه او الظن اصل العدم وعرفت انه عليهم لا لهم ويقولون لا يثبت الاجماع من دعوى الفقهاء
لانه لا يحصل من كلامهم ظن ايضا كيف لا شك فكيف ما ادعوه شهرة عظيمة لا اقل منها جزما ولذا من باب الحزبيين تثبت بنادر
ظاهر عبارة بعضهم وبعض كتبه والا فهو لاحظ اقوالهم في كتب الفقه والاستدلال وتفسير القرآن وفي كتب الامامية وجدهم متفقين
في الفتوى ودعوى اجماع الشيعة ثم قليل منهم اقتصر على الفتوى وعرفت الاخبار والاثار الدالة عليه في غاية وضوح من الدلالة وفي غاية
التعدد والكثرة بل عرفت وجوها كثيرة من اليقين سلمنا كون الظن لا اقل منه سلمنا كون الشك لا اقل منه سلمنا كون الوهم لا اقل منه فكيف ومع
ذلك يدعى اليقين بخلافه مع ما عرفت من ان حجية خبر الواحد تقتضي حجية اجماع خبر منقول من واحد منهم فما ظنك بالتواتر وبالجملة
لا اطلاع لهم في هذه المسئلة وغيرها بما في الفقه ولا معرفة لهم بالاخبار سوى انهم يسمون هذه الصلوة باسم الجمعة ويصلونها ويجعلون
ذلك اصطلاح المعصومين ويحصلون لانفسهم من اعتقادهم القياس صغرى وهي ان كل صلوة صدرت في هذه الازمان باسم
صلوة الجمعة يكون صلوة الجمعة جزما وان كان الاستعمال في هذه الازمنة ومع القرينة مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة وعمدة المقررين
هم الفقهاء ومقلدوهم من زمان الصدوق الى زمان الشهيد الثاني وهم متفقون على ان الاذن الخاص شرط للصحة مطلقا وفي الوجوب
العيني واما قبل الصدوق فلا اطلاع لنا بحالهم واصطلاحهم ثم ترك الفقهاء المذهب المطلعين والقريبين لعهد من تقدم عليهم
بل متصل عهدهم بعهدهم ادعوا اجماع المتقدمين عليهم الى عصر الصادق عم وقبله الى زمان الرسول صلعم على اشتراط الامام او نائبه الخاص مع جميع
ذلك واضعاف ذلك مما عرفت يعتقدون مما ذكرت من الصغرى ويضمون اليها كبرى وهي ان كل صلوة الجمعة واجبة علينا بالاجماع والاية والاخبار

المتواترة

المتواترة جزما فينتج لهم ما اعتقدوه فيحصل من اعتقادهم هذا ما نسبوه الى الفقهاء واتضح لك مما ذكرنا سابقا وقوع الاشكال في الصغرى
والكبرى جميعا وان وجوب الجمعة على جميع المكلفين من الكفار فضلا عن المسلمين من ضروريات الدين عند الفقهاء كما اشار اليه المعصوم
وان الاستعمال في امر اخر عرفته مشروحا فهؤلاء ايضا يجب عليهم الجمع بينهما لاستواء حالهم مع العوام في عدم مراعاتهم شرائط الاجتهاد
الضرورية فلا يكون دليل شرعي على اعتبار جهلهم المركب بحسب الشرع كما عرفت في صدر الكتاب بل الجهل المركب اسوء حالا عقلا وشرعا
من الجهل البسيط ومناسب للكفر والضلالة منه الصنف السابع مرجحون ويعتقدون انه ترجيح لا يقين الا ان ترجيحهم ليس بشرائط
الترجيح فلا يكون دليل شرعي على اعتبار ترجيحهم شرعا فان كانوا يستيقنون اعتباره شرعا مع عدم دليل فهم مثل الصنف السابق
وان كانوا يظنون ينتقل الكلام في اعتبار هذا الظن شرعا فيدور او يتسلسل ولا ينتهي الى اليقين المعتبر شرعا الى بعد شرائط الاجتهاد
واستفراغ الوسع وفهم الامور التي يتوقف عليه معرفة المسئلة كما حققنا في رسالتنا في الاجتهاد وفي الفوائد وغيرها والى ما اشرنا اليه في
صدر الكتاب فهم حالهم حال العوام او الصنف السابق الصنف الثامن يرجحون بالشرائط ويجوزون خلافه لكن يعتقدون كون ظنهم
حجة لا من دليل يقيني لهم عليه والظني عرفت انه يدور او يتسلسل حالهم حال العوام لما مر في صدر الكتاب الصنف التاسع يرجحون
الخطاء ويجوزون ويعتقدون كون ترجيحهم حجة لهم ولمقلديهم لرجوعه الى اليقين لكن يعتقدون ان حاله حال اليقين مطلقا
ولا يدري انه يجوز له الاكتفاء به لانه يجب عليه العمل به وان امكن ما هو احوط منه ويجوز عليه الاحتياط بل لا شك فان الاحتياط مستحب عندهم
اولا انهم اذا كان لا يحصل اليقين بالبراءة كما عرفت فهؤلاء ايضا في الاجتهاد قاصرون الصنف العاشر يعرفون ما ذكرنا ايضا لكن
يقولون بالاحتياط في مثل المقام لا يمكن لانه وان كان يحصل اليقين بالبراءة به لانه يحصل اليقين بالحرام ايضا لان الواجب ليس الا صلوة
واحدة فالثانية بدعة وهؤلاء ايضا قاصرون في الاجتهاد لان التشريع ادخال ما ليس في الدين فيه عمدا لا من جهة تحصيل البراءة
اليقينية او من جهة الاحتياط فانها مطلوب شرعا على سبيل الوجوب بمقدمة الواجب وعلى سبيل الاستحباب كما اشرنا الى الكل الصنف
الحادي عشر يعرفون هذا ايضا لكن يقولون فعل الجمعة حرام عند القائل بالحرمة فكيف يتاتى الاحتياط لاحتمال تحقق الحرام في الجمع وفيه
ان القائل انما يقول بالحرمة بالنسبة اليه والى مقلده لا بالنسبة الى القائل بوجوبها عينا او تخييرا او يتوقف فيها او لا يكون مجتهدا او لا
مقلدا او غير ذلك كما عرفت وايضا فرق بين ثبوت التكليف الذي لم يكن ثابتا وبين الخروج عن العهدة بعد ثبوت التكليف اليقيني فانه
المتعلق الان والذي دار بين كونه واجبا او حراما فالاحوط الترك لان يكون صلوة من جنسه لا تنافي وجوب الواجبات ولهذا يكون للمضطرب تعليقه
واما عند الخروج عن عهدة التكليف اليقيني فان كان ما احتمل الحرمة والوجوب من باب المقدمة لاجل الخروج واجب لانه وربما يستحب ايضا
ثم الصنف الثاني عشر يمنعون من الاحتياط والجمع بان نية الوجوب واجبة لازمة سيما في مقام الاحتياط وقصد القربة والطاعة لانه
واجبا جزما وهذا فرع ان يعرف ان الذي يفعله هو الذي امره الله حتم فرع العلم بذلك لا وجه للاحتياط ومع عدمه لا يتحقق النية التي هي شرط
هؤلاء ايضا قاصرون اذ ربما يحصل اليقين باشتغال الذمة باحد امرين او احد امور ولم يعرف الشخص كما في الذي يعلم ان عليه فائتة من الفرائض
الخمس ولا يعرفها بخصوصها وان احد ثوبيه نجس والحصر السائر فيه الى غير ذلك ومنها صلوة الجمعة بالنسبة الى المتحير ولم يكن مجتهدا او لا مقلدا

من غير تقصير منه او مع تقصير لا يرفع عنه التكليف الذي هو ضروري الدين فيجب عليه الجمع بينهما لان احدهما واجبة بالاصالة والثانية
من باب المقدمة وقيل ان الواجب مجموعهما فكل واحدة منهما واجبة بالاصالة والتكليف بالنسبة الى الحالتين متفاوتة وعلى
الاول يكون وجوب المقدمة ايضا وجوبا شرعيا لان مقدمة الواجب عندهم واجبة شرعا فعلى القولين ينوي الوجوب فيهما او لما
ويقصد القربة والاطاعة في كل واحدة منهما ولذا اطلقوا ان احدهما هي الواجبة عليه ظاهرا ولعله لا يرى ذمته او احدهما لا على
التعيين كذلك الا ان الجمع اولى والاحوط بفعل الثانية بقصد الاحتياط والاستحباب وعلى القول بعدم وجوب المقدمة لا شك في
لزوم فعلها للحصول المقدمة وانه لا يمكن تركها البتة والنية هي الامر الداعي الى الفعل المحرك للمكلف البتة فقصده في كل واحدة
منها اطاعة الله فالواجب الواقعي الحاصل بفعلها البتة ولا تحصل بغيرها هذا هو الصنف الثالث عشر جماعة من مجهول ويجوزون
خلاف الائمة يسمون ترجيحهم علما حتى يصير حجة ولا يدرون ان التسمية كيف تنفع بتبديل الاسم لان منشا الاشكال هو جواز
الخطا والعلم انما يكون حجة بسبب قيد الجزم والمطابقة للواقع في معناه فاذا لم يكن احد القيدين ولم يكن على ما التسمية به مع انه ليس
بعلم فاسد ان اريد الحجية والا فلا مشاحة في الاستعمال بل الكلام على حقيقة بان لفظ العلم موضوع لما يجوز خلافه كما توهموا
فمن اين علم انه حجة فالظن لا يغني وكذا الجهل المركب كما عرفت ومر في صدر الكتاب ما يزيد التحقيق به فلا فائدة في التسمية بالعلم
الشرعي مع كون المسلم عندهم ان الفاظ الايات والاخبار يرجع فيها الى العرف واللغة كما هو الحق المحقق فان ارادوا ثبوت حجيته
من الشرع فبيان الكلام في المثبت والمبين لا يحصل الا ما ذكره المجتهد دون غيره يدور او يتسلسل ولا فائدة ايضا في التسمية
بالعلم العادي لان العلم العادي مانع من تجويز النقيض جزما الا ان المنع بواسطة عادة الله والتجويز مع قطع النظر الصنف الرابع
عشر يجوزون ويتبعون ترجيحهم مطمئنون من دون ملاحظة وتامل في كونه ظنا او علما والظن له حجة ام لا الى غير ذلك وعلى علمهم
ظنونهم من دون اعتقاد كونه علما ويقينا ولا اعتقاد كون الظن لا بد من دليل على كونه حجة ولا غير ذلك بوجه من الوجوه
وبالجملة هذه الاصناف في اقتصارهم على ترجيحاتهم وجعلها حجة لهم من دون اعتقاد كونه له حاجة الى الاحتياط اشكال عرفت في جهة
ومما ذكرنا ظهر ما في كلام المصنف حتى قوله وهو لجماعة من المتاخرين حيث الخ اذ قد عرفت ان قدماءنا ايضا كانوا يقولون باشتراط
الامام او المنصوب وانه لولا ذلك لم تكن واجبة بل مستحبة وان حكمها حكم العيدين وادعوا جماعة منهم الاجماع على هذا كما يجيء منع
محكم نعم قليل منهم قال بالحرمة اما مطلقا او في بعض اقوالهم وان الصدوق ومن بعده كانوا يقولون بذلك بل ابن ابي عقيل وابن الجنيد
واما الفقهاء كما سيجيء في بحث العيدين وعرفت حال علامة الصدوق والمفيد بل المفيد ايضا وعرفت حالهم مع نهاية قربهم بالعهد كانوا
يدعون ان حال من تقدم عليهم ايضا كان كذلك بل ابو الصلاح الذي نقل في المدارك انه كان يقول بالوجوب العيني يظهر من المختلف
انه كان يقول بالتخيير وبابي الشهيد نسب الى الحرمة وليس عندي كتابه وبالجملة قدماؤنا قالوا بذلك وادعاء الاجماع منهم ايضا
ولكتبنا رسالة منفردة في نقل الاقوال والرسالة ليست حاضرة عندي فرع الاول انعقاد الامام في اثناء الصلوة فان كان هو المنصوب
وقيل باشتراطه مطلقا في الجمعة فمقتضى القاعدة بطلان الجمعة الى ان يجيء منصوب اخر الا ان يكون حاضرا مع احتمال كفاية تقديم الماموين

من يتم بهم بان الشرط للدخول لا الاستدامة وسيجيء الكلام فيه في باب الجماعة مع الاشكال الزايد في المقام لان الجمعة مشروطة
بالجماعة والجماعة بالامام بل الجمعة بنفسها مشروطة بالامام وكل هذه الشروط مطلقة غير مقيدة بابتداء الصلوة بل ظاهر
في استيعاب مجموع الصلوة فتم وعلى الاقوى من كونه شرط الوجوب العيني يجوز للماموين ان يقدموا من يتم بهم كما يجيء
في مبحث الجماعة وربما يكون واجبا في المقام للنهي عن ابطال العمل وكون الصلوة بغير الامام باطلة ظاهر لما مر من اشتراط الامام
فيها مطلقا والعدول الى الظهر يتوقف على دليل مع انه ايضا لا يخلو عن اشكال في مطلق الفريضة كما سيجيء وهل يجب مع الاخلال في
استينافية القدوة على المطلوب فيه اشكال لانقطاع القدوة بموت الامام وكون الخليفة بمنزلته وعدم معلومية وجوب
نية تعيين الامام والى هذا التحق كما سيجيء والاحوط الاستيناف بلا شك بل توقيفية العبادات ولزوم تحصيل البراءة اليقينية
يقتضي ذلك اما اذا عرض له الحدث والاغماء واما العاقل فالظاهر وجوب تقديم من يتم الصلوة بهم لما عرفت وعما يظهر من بعض
الفقهاء ان الامر كذلك على القول باشتراط المنصوب مطلقا ولا يخلو عن اشكال واما غير المنصوب فيجب الاستخلاف مطلقا لما ظهر مضافا
الى ما سيجيء في بحث الجماعة الثاني قد عرفت ان العدد شرط ايضا فلو انفضوا قبل الدخول سقط الجمعة ووجب الظهر سواء
كان الانفضاض قبل الخطبة او في اثناءها او بعدها قبل الدخول في الصلوة ولو انفضوا بعد الدخول ولو في التكبير قيل يجب الاتمام
جمعة ولو لم يبق الا واحد من العدد سواء كان الامام وغيره وفي المدارك هذا الحكم مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا للنهي عن قطع
العمل ولان اشتراط استدامة العدد منفي بالاصل ولا يلزم من اشتراط ابتداء اشتراط استدامته كالجماعة وكما في عدم الماء في حق المتيمم
انتهى وفيه ان النهي عن القطع انما هو بعد الصحة والكلام فيها اذ لا نعلم انها باطلة ومنقطعة ام صحيحة بل الظاهر عدم الصحة لان العدد
شرط لصلوة الجمعة وهي مجموع الركعتين مطلقا او بشرط الصحة وشروطها والاصل على تقدير حجيته في ماهية العبادات او بكون الشرط
خارجا منها لا يقاوم ما ذكرنا وقوله كالجماعة وعدم الماء في المتيمم قياس مع الفارق لما عرفت من ثبوت الشرط للصلوة ولم يثبت
كون الجماعة شرطا للصلوة وعدم ضرر وجدان الماء في اثناء الصلوة لو تم فبالاستصحاب وهو لا يقول به وبالجملة لو كان الاجماع
فهو الحجة والا فالظاهر عدم انعقاد الجمعة والاحوط الاتمام ثم الاعادة ظهرا لتحصيل يقين البراءة الحمد والصلوة على محمد واله ولو
وقراءة سورة خفيفة كما نقل عن المبسوط وابن حمزة وافتى به في الشرايع ونقل عن الخلاف زيادة الثناء على الله بعد حمده ومن الاقتصار
اقل الخطبة الحمد والصلوة على محمد واله والوعظ وقراءة سورة خفيفة بين الخطبتين ومن المرتضى وشيخه الحمد ص بالرسالة بعد
الحمد والثناء ثم يوشح الخطبة بالقران ثم يفتتح الثانية بالحمد والاستغفار والصلوة على النبي ص والدعاء للائمة والمسلمين وعن ابي الصلاح
عدم وجوب القراءة مطلقا وظاهر الفاضلين ان الحمد والصلوة على النبي واله والوعظ وفاق عند علمائنا اقول لما كان الخطبة عبادة
توقيفية وجب الاتيان فكل خلاف فيما هو حتى يتحقق الخروج عن العهدة لعدم جريان الاصل في ماهيتها لكن ان ثبت من حديث عدم لزوم
شيء منه فهو الحجة ان كان ذلك الحديث حجة وفي الموثق عن سماعة عن الصادق ع ينبغي للامام الذي يخطب بالناس يوم الجمعة ان يلبس عمامة
في الشتاء والصيف ويتردى ببرد يمنية او عدنية ويخطب وهو قائم يحمد الله ويثني عليه ثم يوصي بتقوى الله ثم يقرا من القران سورة

قصيرة ثم يجلس ثم يقوم فيحمد الله ويصلي على النبي ص وعلى ائمة المسلمين ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات فاذا فرغ من هذا قام المؤذن
فاقام فصلى ركعتين يقرء في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بالمنافقين والموثقة حجة كما عرفت ولا احوط عدم النقص عما تضمنه
البتة لكن في الصحيح عن الباقر ع خطب خطبتين الاولى منها تضمنت حمد الله والشهادتين والصلوة على النبي ص والوعظ قال ثم اقرء
سورة من القران وادع ربك وصل على النبي ص وادع للمؤمنين والمؤمنات ثم تجلس وتضمنت الثانية والحمد والشهادتين والوعظ
والصلوة على محمد وال[ه] قال ثم تقول اللهم صل على امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين ثم تسمي الائمة ع حتى تنتهي الى صاحبك بقول
اللهم افتح له فتحا يسيرا وانصره نصرا عزيزا قال واخر كلامه ان يقول ان الله يامر بالعدل الاية ثم تقول اللهم اجعلنا ممن يذكر فتنفعه
الذكرى ثم تنزل والاولى مراعات هذه الصحيحة مضافا الى ما في موثقة سماعة مما قيل بوجوبه قطعا وينبغي التنبيه لامور الاول
ذكر جماعة انه يجب في الخطبتين التحميد بصيغة الحمد لله وهو الاحوط بل لا يخلو عن اشكال لما عرفت وجهه الثاني الاقرب ان الوعظ
لا ينحصر في لفظ بل كل ما يفيد الحث على الطاعات والحذر عن المحرمات والمناهي يكفي بل الكمال الى انه اولى واوفق بمقتضى
الحال اختياره ويحتمل الاكتفاء بالاية المشتملة على التحميد او الوعظ عنهما وعن القراءة وان كان الاحوط عدم الاكتفاء لما عرفت
الثالث ذكر جمع من الاصحاب انه يجب الترتيب بتقديم الحمد ثم الصلوة ثم الوعظ ثم القراءة فلو خالف اعاده على ما يحصل معه
الترتيب وهو كذلك لما عرفت من توقف البراءة اليقينية عليه الرابع منع الاكثر عن اجزاء الخطبة بغير العربية لما مضى ولما
عرفت ولو لم يفهم العدد العربية ولم يمكنهم التعلم قيل يجب العجمية لان مقصود الخطبة لا يتم بدونه ويحتمل سقوط الجمعة
لما عرفت لكن يتوقف حصول اليقين بالبراءة عليها وعلى الظهر جميعا هذا وباقي احكام الجمعة سيجيء قوله ومنهم من
نعم الخ القائلين باستحباب صلوة الجمعة في امثال زماننا منهم من يقول بان صلوة الجمعة التي هي منصب الامام ع بالاجماع والاخبار
وغيرهما ما هو الاصل في صلوة الجمعة وهي الواجبة على جميع المكلفين بالوجوب العيني اذ عرفت ان الاصل فرض الجمعة والمفروض منها
هو الوجوب العيني واما الاستحباب فانما يعرض بسبب مانع من الخارج كما ان فرض اليومية بحسب الاصل واجبا عينية وان كان
بحسب المانع ربما يعرض منها الاستحباب كالمعادة وما يفعل احتياطا وما صدر من الصبي فكلما يقال ان الظهر مثلا كذا وكذا
شرائطه وكذا احكامه فالمتبادر ما هو الظهر بحسب الاصل اي الفريضة العينية كما هو ظاهر ايضا كما يكون لفظ الوجوب والفرض
ينصرف الى الوجوب العيني لانه الفرد الكامل من الوجوب وكذا الامام المطلق الى الامام الاصل كذا صلوة الجمعة المطلقة ينصرف الى
الكاملة وهي ما اذا كانت واجبة لا مستحبة وكذا ما كانت مستجمعة لجميع ما هو معتبر فيها ومنه الامام او من نصبه فلا عزو في
ان يكون المذكور في الاجماعات والاخبار الدالة على كون الجمعة منصب الامام ع ما هو الجمعة بحسب الاصل والمتعارف لا ما عرض وامراه
عارضة وحادثة كما هو الحال في صلوة العيدين وغيرهما وسيجيء في صلوة العيدين ما يظهر اتحادها مع الجمعة في الشرايط ومن
ما يمكن الاستشهاد به لهم وسيجيء في اخر مبحث استحباب صلوة الجمعة وما يزيد التحقيق ومنهم من قال بانها منصب الامام ع مطلقا
لما وجد من الاجماعات والاخبار الدالة على كونه منصبه بعنوان الاطلاق لكن عرفت ان الامام ع ما كان يباشر في مناصبه بنفسه الا نادرا فاذا

قالوا

٦٣

في الاصل الجمعة يكون رخصة منه واذنا او نصبا اذ لا يجب ان يصدر ما هو منصبه من نفسه او من نائبه الخاص بل يجوز من نائبه العام
ايضا بالاذن العام ولا ينافي ذلك كونها منصبه بل يحققه ويؤكده ولذا لم يقل البعض ممن قال بالوجوب العيني بانا مضطرون
وما ذونون من جهة اخبارهم الدالة على وجوبها على المكلفين الظاهرة في الوجوب العيني لكن فيه تامل عرفت وجهه من ان اخبارهم
على ضربين ضرب ليس منه شيء وجوبها العيني الذي هو الفرض الاصلي وهذا لا يدل الا على شرط من الشروط فضلا عن النصب العام او الاذن
العام كما هو الحال في الاخبار الدالة على وجوب الجهاد بل هي اشد واكد بل عرفت ان هذه الاخبار منهم لم تكن على وجه طلب الجمعة من
الرواة والمخاطبين البتة من جهة دلالات متعددة مضافا الى دلالة الفرض الاصلي على الاذن والرخصة لا بد ان تكون بالمطابقة
او التضمن او الالتزام وكلها مفقودة لاشتراط الالتزامية باللزوم العقلي او العرفي وكلاهما مفقودان وضرب يدل على الطلب منهم
لكن ظاهره الاستحباب فلو كان هذا نصبا عاما فهو مذهب هؤلاء المخيرين فان قلت مثل صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق ع انه اذا كانوا
سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة وليلبس البرد والعمامة ويتوكأ على قوس او عصا وليقعد قعدة ويجهر بالقراءة ويقنت في
الاولى قبل الركوع يدل على الوجوب قلت جميع الاوامر الواردة فيها للاستحباب الا ما ندر يمنع عن الاستدلال بها على الوجوب بحكم السياق
مع انه لعله امر في توهم السابق للحظر ويؤيده ما مر من ان الوجوب بغير المنصوب الخاص مخالف لطريقة الرسول ص والائمة ع
وما ورد منهم في علة الاحتياج الى الامام وغير ذلك بل ورد علم بانه محل التامل مضافا الى ما مر من ان الوجوب العيني من جهة التقية كما عرفت
مع انه لا شك في ان المراد بعد تحقق شرائطها وشرطها وشروطها ولا نزاع فيه كما عرفت وبعد التسليم والتي لا يقاوم دلالة الخبر
الاخبار الدالة على الاستحباب سيما مع اعتضادها بالشهرة العظيمة بل الاجماعات المنقولة التي هي حجة مستقلة ايضا وغير ذلك
مثل توقيفية العبادة وطريقة الرسول ص والائمة ع وغير ذلك مما مر ومما ذكر ظهر الجواب عما ورد من ان من ترك الجمعة في حيوة
الرسول ص او بعد موته وله امام عادل استخفافا بها او جحودا لها فلا جمع الله شمله ولا بارك له في امره الا ولا صلوة له الحديث هذا
وامثاله مضافا الى ما عرفت من الكلام في الامام العادل لو سلم شموله حال الغيبة ومع ذلك بل تركها استخفافا وجحودا ولا شك
في انه معاقب بل كافر مع ان امثال هذه الروايات كثيرها ليس من طرق الشيعة لو لم نقل كلها اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان المحقق الشيخ
علي ذهب الى اشتراط الفقيه الجامع الشرائط لانه منصوب من قبلهم ع بقولهم ع اني جعلته عليكم حاكما وللحاكم الشرعي اذا كان
في بلد حاكما لا جرم يكون منصوبا للجمعة ايضا كما كان حكام الشرع منصوبين لمناصب الحكومة مثل ضبط مال الايتام والولاية
لهم وغير ذلك والجمعة ايضا منصب فلا يكون فعل الجمعة عصيانا بخلاف غيره لما عرفت من كونها منصبا ولما كان الوجوب
العيني منفيا بالاجماع عندهم جعل الوجوب تخييريا مع انا ذكرنا في بحث اشتراط العدالة عن علل الفضل بن شاذان عن الرضا ع ما يدل
على اشتراط الفقاهة في امام الجمعة بحيث لو لم يكن لم يتحقق صلوة الجمعة كالعدالة مع ان الاجماع حجة يقينية لمدعيه والمنقول بخبر الواحد حجة
لغيره فتعوله ولا فلا ما ختلف الى فيه ما فيه واعلم انه يظهر من كلام بعض ان هذا القول من خصايص المحقق الشيخ علي وليس كذلك اذ يظهر
من مقنعة المفيد ايضا في باب الامر بالمعروف حيث قال وللفقهاء من شيعة الائمة ع ان يجمعوا وفي نهاية الشيخ ايضا يجوز لفقهاء اهل

للحران يجمعوا وفي باب الجمعة منه يجمع للفقهاء المؤمنين اقامتها وفي دروس الشهيد يجمع الفقهاء وفي الذكرى الفقهاء يباشرون
ما هو اعظم وفي المختلف الفقيه المأمون منصوب وفي كلام سلار لفقهاء الطائفة ان يصلوا في الاعياد الى غير ذلك من عباراتهم
في اعتبار الفقاهة في امام العيدين والجمعة وفي عبارة الفقهاء ان يصلوا ظاهرة في الوجوب التخييري لا لان قولهم ان يفعلوا
بناء على حظر متوهم وان هذا الكلام رفع توهم ذلك الحظر لا انه يجب عليهم ويظهر من الخارج ايضا ان راي صاحب العبارة
ذلك سوى المفيد فيظهر منها ايضا ان رايه كذلك في المقنعة ايضا فيشهد على ما ذكرناه في كتابة الاشراف ايضا وقوله فان اريد
اشتراط الاستفتاء الخ ايضا فيه ما فيه لانه كيف يتفرع على اشتراط الفقيه في اصل الكتاب الوجوب وكيف يحسن هذه الا بلادة
من ذا الذي العقول مضافا الى ان جميع المسائل الفقهية يتوقف على فتوى المفتي وان لم تكن خلافية ولا خصوصية له بالمقام فلا
وجه للتعرض فيه خاصة بل الظاهر ايضا كذلك تخييريا او عينيا مع ان ذلك اجماعي عند العامة ايضا فان المسائل منصب
الفقيه عندهم ايضا مع انه ضرورية ان المقام ليس بضروري والنظر يتوقف على الاستدلال بالضرورة والاستدلال الا بتكثير
لغير الفقيه بالضرورة عند المجتهدين فلا وجه للتعرض ههنا في مقابل الاقوال المختلفة في المقام وخصوصا ان يثبت بدعوى
الاجماع لاصحابنا مع انك عرفت ان فعل الجمعة لا يتوقف على فتوى الفقيه فان من لم يقلد ولم يجتهد يجب عليه ايضا وكذا غيره
من الاصناف المذكورة لزم الاكتفاء بالجمعة يتوقف على فتواه فتم جدا **قوله** يشترط كل الخ الايمان هو الاعتقاد باصول الدين
الحقة بالدليل لا بالتقليد عند علمائنا الا شاذا منهم ودل عليه العقل والنقل كما اشرنا اليه في الفوائد واما فروع الدين فضروريات
الدين كوجوب الصلوات اليومية وغيرها وهي كثيرة وضروريات المذهب كحلية المتعة وغيرها وهي ايضا كثيرة ونظريات
كل واحد منها في مقابل ضرورياته ولا بد في تحقق الايمان من عدم انكار شيء من الضروريات جميعا واما طهارة المولد
فبان يكون من العقد الصحيح الدائم او المنقطع او ملك اليمين او التحليل على ما يجيء في كتاب النكاح او من وطي الشبهة فانه
طهارة من الزنا البتة وكذا ولد الحيض والمتولد من اللعنة والحرام وامثال ذلك ومن ذا المكونة من بني امية او الانساعية او الاكراد
وامثال ذلك اذا صار بحيث يتنفر الطباع عنه يحتمل ان يكون امامته مكروهة كما مر فيمن تنالهم الالسن ويحتمل المنع بالنسبة الى
بعض ما ذكر لحط مرتبته عن هذا المنصب الجليل على ما ظهر ويظهر من تضاعيف الاحكام واما الزنا من احد الطرفين فليس بطهارة
المولد كالزنا من الطرفين واما العدالة فهي عدم ظهور الفسق نسبة ذلك الى القدماء بانهم كانوا يقولون معروفية بحرم الاسلام
يكفي مع ذلك مرادهم من الاسلام الايمان او هي الملكة اي الهيئة الراسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهذا هو المشهور
بين الاصحاب الا عرفوها في كتب الاصول والفقه بذلك اما ملازمة التقوى فبترك الكبائر والاصرار على الصغائر واما المروة فبان
يصون نفسه من الادناس وما يشينه عند الناس او ان يجتنب عما يتحرز منه او ان يسلك سلوك امثاله عادة في زمانه ومكانه كلبس
الفقيه لباس الجندي وبالعكس والتاجر لباس الحمالين وامثال ذلك مثل المشي في الاسواق مكشوف الراس والبدن والكون كذلك في
مجامع الناس ومد الرجلين وفيها والاكل في الاسواق لغير السوقي وقبلة الزوجة والامة بين الناس وحكاية ما جرى بينهما في الخلوة

والكثار

والاكثار من الحكايات المضحكة وامثال ما ذكرت والاشخاص والازمنة والامكنة متفاوتة في ذلك ومنهم من ترك قيد ملازمة المروة و منهم
من جعله شرطا لقبول الشهادة ومنهم من جعله شرطا او شرطا جميعا ومنهم من جعل العدالة هي حسن الظاهر والمعرفة هي الدليل استدل
للقدماء بالاجماع الذي نقله الشيخ في الخلاف وقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وصحيحة حريز عن الصادق ع في اربعة شهدوا
على رجل محصن بالزنا فعدل اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم
جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وما ورد في شهادة اللاعب بالحمام انه لا باس بها اذا
لم يعرف بفسق ورواية سلمة بن كهيل ان عليا ع كان يقول لشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا محدودا في حد
لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وفي امالي الصدوق وبسنده من علقمة قال قلت للصادق ع اخبرني عمن يقبل شهادته
ومن لا يقبل قال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته فقلت يقبل شهادة المعترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم يقبل
شهادة المعترفين لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب
ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا ومن اغتابه
بما فيه فهو خارج عن ولاية الله داخل في ولاية الشيطان الحديث وصحيحة ابي بصير انه سال الصادق ع عما يرد من الشهود
فقال الظنين والمتهم والخصم قال قلت الفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين وفي معناها الروايات الدالة على رد شهادة
الفاسق ويمكن الجواب عن الاجماع بانا نرى القدماء يذكرون الاخبار الدالة على اشتراط حسن الظاهر وعدم كفاية مجرد الروايات
الاسلام على وجه الاستناد والاعتماد منها رواية ابن ابي يعفور وغيرها على ما سنذكره والشيخ ايضا من جملتهم بل في كتاب نهاية
صرح بما هو مضمون رواية ابن ابي يعفور في تعريفه للعدالة فلعل مراد المجمعين كلهم او بعضهم المسلم الذي يعاشر ويخالط
ويخالط ومع ذلك لم ير فسق منه بل الذي بالي ان ابن الجنيد متفرد بذلك القول واما باقي القدماء فيقولون باشتراط حسن
الظاهر كما ذكرنا وصرح بعض المحققين بهذا مع انه لا بد من معروفية كونه مسلما مؤمنا حتى يقال يكفي مجرد الاسلام يعني المراد
للايمان ومعرفة الاسلام لا يتحقق غالبا وعلى سبيل التعارف الا بالمعاشرة من كان معروفا معاشرا فاذا لم يشاهد من مثله الفسق
فهو عين حسن الظاهر لان المعاشر المعروف ان ظهر منه فسق وصدر في خصوص المقام لا جرم في مقام الدعوى يظهر ذلك على
القاضي لان الخصم في غاية بذل الجهد في قدحه وجرحه وابطال شهادته فهو في مقام التفتيش والتجسس حاله ولا يكاد يصدر
منه فسق بحضور الناس الا ويرشد الفقهاء اجمعوا على انه ان قدح المدعى عليه في الشاهد يجب على القاضي الفحص عن حال الشاهد
فكيف لا يظهر فسقه وان اخفى فسقه فهو من اهل الستر والعفاف ويحرم على المسلمين تفتيشها ويدل فالله من عنه انه
وعيوبه ويحرم اظهار عيوبه ولو اظهر يكون فاسقا مردود القول مجبر ده ويشهد على ما ذكرنا رواية ابن ابي يعفور وغيرها
من الروايات الاتية بل في رواية علقمة المذكورة ايضا اشارة حيث قال ع فهو من اهل العدالة والستر اذ ظاهر انه لو لم يكن فسقه
بحضرة الناس يصير حسن الظاهر على ما نطقت به الاخبار وشهد عليه الاعتبار وان الذي لم يكن من المعاشرين ولا المعروفين فله

فلا يكاد يعرف كونه من اهل الايمان ايضا على ما اشرنا وبما ذكر ظهر الجواب عن الاخبار فان قوله ع ليسوا يعرفون بشهادة الزور
ظاهر في انه معروف بذلك الا انهم ليسوا بمعروفين بشهادة الزور لا انهم ليسوا بمعروفين اصلا مع كونهم المعروفين بالاسلام
للايمان ومثل ذلك الكلام في رواية سلمة واما الروايات الدالة على رد شهادة الفاسق فيمكن الجواب عنها بان الفاسق اسم لمن خرج
عن الطاعة واقعا لا لمن ثبت فسقه فانه ليس معناه لغة وعرفا وهذا يقتضي الملكة او حسن الظن كما ستعرف فانه مثل الزاني
والسارق وغيرهما اسم لمن صدر منه المبدأ من غير مدخلية الثبوت فيه ولذا يقال عرفا ان مجهول الحال يحتمل ان يكون فاسقا
وغير فاسق نعم لا يقال هذا فاسق الا بعد الثبوت كالسارق وغيره من المشتقات على ما ذكرناه لو لم يكن ظاهرا فلا اقل
من حسنه في مقام الجمع بين الادلة وليس جمع اقرب منه واظهر بلا شبهة ان لم يحمل تلك الاخبار على التقية مع ان سند
اكثرها ضعيف وما يكون صحيحا ربما يكون ظاهرا فيما ذكرنا مع ان لا اقل احتمال لا اقل منه فلا يثبت ما يعارض ما يجيء
من الادلة المعتبرة مع انه ربما يظهر ما ذكرناه من ملاحظة الاخبار الدالة على اشتراط حسن الظن على ما ستعرفه ومما ذكر ظهر
الجواب عن الاية ايضا مع انه ورد في الاية قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء مع انه روي عنهم ع في تفسير قوله تعالى شهيدين من
رجالكم انهم ع قالوا ليكونوا من المسلمين منكم فان الله تعالى انما شرف المسلمين العدول بقبول شهادتهم وجعل ذلك من الشرف
العاجل لهم وفي الاية الاخرى فاشهدوا ذوي عدل منكم ولا قائل بالفصل مع ان الاخبار الظاهرة في عدم كفاية مجرد الاسلام
لعلها تبلغ حد التواتر منها الصحيح الذي رواه المص وهو عن ابن ابي يعفور عن الصادق ع وهو طويل رواه الصدوق ورواه
الشيخ بطريق غير صحيح بتفاوت في المتن والدلالة في غاية الصراحة ومنها ما يحل للقاضي ان يقضي بقول الشهود اذا لم
يعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ بظاهر الحكم الولايات والمناكح والمواريث والذبائح والشهادات
فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه ومنها رواية عبد الكريم بن ابي يعفور عن الباقر ع قال
تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات البذاء
والتبرج الى الرجال في انديتهم وصحيحة الصفار انه كتب الى ابي محمد ع هل تقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد
آخر عدل فوقع ع اذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعي يمين وكتب هل يجوز للوصي ان يشهد لوارث الميت صغيرا او كبيرا بحق
له على الميت او غيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض فوقع ع نعم ينبغي للوصي ان يشهد بالحق ولا يكتم و
كتب او تقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهد آخر عدل فوقع ع نعم بعد يمين وحسنة ابن المغيرة عن الرضا ع انه
قال من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وصحيحة عمار بن مروان انه سأل الصادق ع او سئل عن بعض اصحابه
عن الرجل يشهد لابنه او الاخ لاخيه او الرجل لامرأته قال لا بأس بذلك اذا كان خيرا الحديث ورواية ابي بصير عن الصادق ع لا بأس
بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ورواية العلاء بن سيابة عن الصادق ع عن الملاح والمكاري والجمال قال وما بأس بهم
تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء وحسنة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع قال لا بأس بشهادة المملوك اذا كان

عدلا وقوية محمد بن مسلم عن الصادق ع في شهادة المملوك فقال اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة الخبر فان العدل لغة
وعرفا ليس مجرد العقيدة بل العدل ليس للعقيدة مدخلية فيه وكذا عندهم مجرد عدم ظهور شيء وقد عرفت انهما المرجع والحكم في
الفاظ الاية والحديث فيبطل كون العدالة عدم ظهور الفسق وانتفاء الاصل لان الظاهر منها ان قبول الشهادة له شرط لا بد من ان يتحقق
لا ان الانتفاء شرط بل الفسق مانع كما نسب الى القدماء وايضا الاطلاق ينصرف الى الغالب والغالب في المملوك الذي يسألون
عن قبول شهادته من الكافر فضلا عن مملوك كافر بل كان نظرهم الى الحرية شرط في الشاهد ام لا واما الظهور في حسن الظاهر
فلان المملوك الذي يكون له ملكة فعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات مما لا يكاد يوجد فضلا من ان يكون له ملكة المروة و
انها شرط او شطر ومن اطلع على احوال المماليك يظهر له الظهور المذكور مع انا سنبطل اعتبار الملكة وصحيحة ابن سنان عن الصادق ع
في رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل فقال لم اشهده فقال يجوز شهادة اعدلهما ولو كان عدلهما واحدا لم يجز شهادته
ورواية عمرو بن شمر عن جابر عن الباقر قال شهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلت وصحيحة
ابن مسلم عن الصادق ع ان الرسول ص كان يجيز شهادة واحد ويمين صاحب الدين ولم يجز في الهلال الا شاهدي عدل والاخبار الصحيحة
في مثلها كثيرة وفي امالي الصدوق بسنده عن الكاظم ع من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته
وفي الكافي في باب علامات المؤمن عن عثمان عن سماعة عن الصادق ع انه قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم
ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته ورواه في العيون بسنده الى الرضا ع
وقال الطبرسي في تفسير قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء او من ترضون دينه وامانته وعفته وتحصيله وتميزه فما كل صالح مميز ولا كل
محصل مميز الى غير ذلك من الاخبار الدالة على اشتراط عدالة الشاهد وعدم كفاية مجرد اسلامه وفي [illegible]
وروي ان النبي كان اذا تخاصم اليه رجلان [illegible] واذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا بشر بعث رجلين من خيار اصحابه
يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الآخر عن حال الشهود في قبائلهم ومحالهم فاذا اثنوا عليه قضى على المدعى عليه وان رجعا بخبر
سيء وثناء قبيح لم يفضحهم ولكن يدعو الخصمين الى الصلح وان لم يعرف لهما قبيلة سأل عنهما الخصم فان قال ما علمت منهما الا خيرا
انفذ شهادتهما هذا كله مضافا الى الايات الدالة على العدالة في الشاهد او كونه ممن يرضى بشهادته على النهج الذي عرفته مضافا الى
الاخبار الكثيرة الواردة في عدالة امام الجماعة وقد ذكرنا كثيرا منها ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الشيخ على ما نقل عنه انه ادعى الاجماع في الخلاف
على كفاية مجرد الاسلام بان الصحابة والتابعين ما كانوا يبحثون عن حال الشهود ان البحث احدثه عبد الله بن شبرمة من قضاة العامة
اذ عرفت ان كفاية مجرد الاسلام غير معلوم انه مذهب احد سوى ابن الجنيد ولعله هو [illegible] في كتبه اختار عدالة رواية ابن ابي يعفور
وحسن الظن مع ان الفقهاء منعوا ما ذكره من عدم بحث الصحابة والتابعين بل ادعى الاجماع على وجوب الفحص بعد قدح المنكر فتأمل
مع ان الاسلام الذي كان للصحابة والتابعين يعتبرونه لا ينفعنا جزما لاشتراط الايمان عند الشيخ وعند غيره من فقهائنا [illegible]
الشهيد الثاني في خصوص الطلاق من توهم ذلك من حسنة ابن المغيرة المذكورة ولا شبهة على احد من اهل الفطنة والتأمل انه نو

حيث فهم كفاية مجرد الاسلام بالمعنى الاعم مع صلاح وخيرية في مذهبه من تلك الحسنة هذا ومن جميع ما ذكرناه علم من مستند من
قال بحسن الظاهر واما من قال بالملكة فمستنده بحسب الظاهر ان العدالة بحسب اللغة هي الاستقامة وعدم الميل الى جانب لمقابلها الفسق
ميل عن الحق والطريق المستقيم وموضوعات الالفاظ يرجع فيها الى اللغة والعرف فلابد ان يكون في الواقع استقامة لان الالفاظ اسامي
للمعاني الواقعية لا انه يثبت شرعا او يظهر عرفا ان ذلك خارج عن معنى اللفظ جزما فيصير العدالة شرطا فلابد من ثبوتها والعلم
بها لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فيقتضي ذلك العلم بعدم الميل بحسب نفس الامر ولا يحصل ذلك الا بالمعاشرة الباطنية
بحيث يحصل من ملاحظة حاله الوثوق والاطمئنان بانه في الباطن لا يميل ولا يحصل ذلك الا بوجدان الملكة والهيئة الراسخة وكذا الحال
في لفظ الفاسق فان الاجماع والاية والاخبار المتواترة تدل على عدم قبول شهادة الفاسق وعدم جواز امامته والفسق اسم للخروج عن
الطاعة بحسب نفس الامر كالزنا واللواط والقتل فانه اسامي للافعال بحسب نفس الامر فلابد من علمه بحسب نفس الامر والموثوق به كذلك على
قياس ما قلنا في العدالة ولا يوجد الوثوق الا بالهيئة الراسخة كما نرى ونجزم ان كثيرا من الناس لهم حالة لا يقتلون النفس المحرم عمدا ولا يزنون
بذات البعل بل بغيرها ايضا لا يعصون ولا يشربون الخمر ولا يلوطون بالغلام ولا يجامعون الحيوانات ولا يزنون بالام والاخت والنسب
وكذا الحال في الواجبات بانهم لا يتركون الصلوة والصيام وشدة السلام وامثال ذلك عمدا وبالجملة كل الناس لهم ملكة في ترك بعض المعاصي جزما
مثل عدم الزنا بالبنت والام وامثال ذلك وكثيرا منهم له ملكة في كثير على تفاوت مراتبهم في الصلاح والسداد والعفة والخوف من الله
ومن يوم القيامة بل بعض الناس لهم ملكة بالقياس الى اكثر المعاصي وجلها واما الملكة بالقياس الى الكل فقل ما وجد وندر ما يوجد
قليل ما هم نعم الذي يسمعنا من احوال فقهائنا الماضين المقدسين مثل المقدس الاردبيلي وغيره فالظاهر حصول الملكة بالقياس الى الكل لهم مع
صعوبة الصدور لا استحالته حتى يصير معصوما لان المعصوم من عصمه الله عصمنا الله تعالى واياكم عن مخالفته واخذ بنواصينا الى متابعة
قوله وموافقة امره فربما يحصل احيانا على سبيل الندرة بالمعاشرة الباطنية الزائدة بالمعاملة والمسافرة معه الوثوق بحصول ملكة
ترك المعاصي بالقياس المعتاد من الناس بغاية الندرة ان فرض وتحقق ومعلوم ان العدالة من الامور التي يعم به البلوى ويكثر اليها الحاجة
في المعاملات والايقاعات والعبادات بحيث لا ينتظم امر المعاد والمعاش الا بها في كثير من الامور الدينية والضرورية فلو كان العدالة
كما يقولون للزم الحرج واختل انتظام الشرعية وتعطلت الامور المحتاج اليها مع ان القطع حاصل ان في زمان الرسول صلعم والائمة ما كان
الامر على هذا النهج بل بتتبع الاحاديث يحصل القطع بان الامر لم يكن كما ذكروه في الشاهد ولا في امام الجماعة بل الجمعة ايضا يؤيده ويشير اليه
ما ورد فان امام الصلوة اذا احدث او مات او حصل له مانع اخر اخذ بيد اخر واقامه مقامه وامثال ذلك كما يشير الى سهولة الخطب
وانه ليس كما قالوا بل كان اسهل ثم اسهل بان العادل هو الذي يترك الفسق جهارا ولا يفعل بحضور الناس على ما اشرنا بل اشد ما ورد
في امر العدالة صحيحة ابن ابي يعفور التي ذكرها المص فان معنى ان العادل هو الذي ساتر جميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء
ذلك من عثراته وعيوبه لانه الذي لا يكون له عيب ولا عثرة نعم لابد ان لا يظهر فاذا صدر منه باطنا بحيث لو اطلع مطلع يصير فاسقا حق
للغيبة واشاعة الفاحشة ووجوب ستر العثرة مضافا الى حرمة التجسس حيث قال تعالى ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم الخ وقال والذين يحبون

الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب الخ والاخبار الدالة على التحريم وشدة الحرمة والعقوبات الشديدة متواترة مضافا الى اجماع المسلمين
بل بداهة الدين والفاسق لا يجوز تصديقه ولا يقبل قوله شرعا للاجماع والاية والاخبار فيصير الساتر عادلا لحسن ظاهره ونجعلنا
وباطنه بحكم الشرع مقتضى قواعده ويعضده ان اصالة صحة تصرفات المسلم وما ورد من حمل افعاله على الصحة وتكذيب السمع والبصر
ما لا يوجد اليه السبيل نعم لابد من حسن الظاهر المتحقق بالمعاشرة الظاهرية لعدم كفاية مجرد الاسلام لصراحة الاخبار ومنها هذه
الرواية والشهرة بين الاصحاب بل شعار الشيعة عدم الكفاية وكانوا معروفين بذلك في الاعصار والامصار حتى في الشهادة لما عرفت
من ان مراد الشيخ والقدماء بعد المعاشرة الظاهرية وتحقق المعروفية الايمان وعدم انفكاك معروفية الايمان التي هي شرط اجماعا
ونصوصا عن معروفية حال الظاهر غالبا على حسب ما اشرنا سابقا وانما قلنا ان هذه الرواية فيها مبالغة زائدة لتضمنها ما ليس
شرطا في العدالة او معرفتها اجماعا للاجماع على عدم اعتبار صلوة الجماعة فضلا عن معروفيتها وللاجماع على ثبوتها بشهادة
العدلين ايضا بل ربما اكتفى بعضهم بالعدل الواحد ايضا لعموم ما دل على حجية خبر الواحد العدل بل المشهور بين الفقهاء ان علم عدالة
الرواة يكفي لثبوتها خبر الواحد وانها من مقولة الخبر لا الشهادة وبالجملة يظهر من التامل في هذه الرواية اعتبار امور في العدالة او معرفتها
لم يعتبرها احد من الفقهاء بل اجماعهم على عدم اعتبارها ويمكن التوجيه بان المراد انه يمكن ان يكون الرجل معروفا بالعدالة بين المسلمين
حتى تصير شهادته حجة لكل من احتاج منهم وعلى كل من اوردت عليه فتكون عدالته متلقاة بالقبول بينهم هذا مع انه قد وقع فيها
اختلاف بحسب طرق روايتها ومتن الرواية وتدل ايضا على ان الجماعة في الفرايض واجبة وحضورها لازمة من اشد الفرايض واللوازم
حتى انه يحرق بيوت المتخلفين عليهم الى غير ذلك وكل ذلك مخالف لاجماع الشيعة واخبارهم مع مخالفتها للاخبار الواردة في
معرفة العدالة فيمكن الحمل على التقية لان من العامة من قال بوجوب الجماعة وحضورها والحمل على الاستحباب وشدة تاكده وانه
يعلم وطريق الاحتياط واضح وهو امر اخر وربما كان الاحتياط في الجماعات وربما كان في ترك الجماعات بل هو الاظهر في الاكثر
اذا عرفت ان الاظهر ان العدالة هي حسن الظاهر بالنهج الذي قررنا فلابد من بيان ما يجب على العادل اجتنابه وارتكابه والمشهور
المعروف انه يجب عليه ترك الذنوب وانها تنقسم الى الصغاير والكباير واداء الواجب وترك كل واحد من الكباير والاصرار على الصغاير
وقيل كل ذنب كبيرة لما ورد في بعض الاخبار ان كل ذنب عظيم وانه لا تنظر الى ما عصيت بل انظر الى من عصيته وتسميتها صغيرة وكبيرة
بالاضافة فانها كبيرة بالنسبة الى النظر وصغيرة بالنسبة الى الزنا ومشى على هذا ونسبه الطبرسي ره الى الشيعة مع ان المشهور المعروف
منهم هو ما ذكرنا وهو الاظهر من الايات والاخبار الكثيرة المعتبرة منها رواية الحلبي عن الصادق ع في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم الاية قال الكباير التي اوجب الله عليها النار ولعل المراد ما اوجب في القران كما يظهر من اخبار اخر وهي
تتضمن انها سبعة وفي بعضها تسع وفي بعضها ازيد الى سبعين وبعضها عد جملة من جملة السبعة كما اوجب الله عليه النار ولعل
المراد الايجاب في القرآن كما ذكرنا او ان ما اوجب عليه مرهبا او وعد عليه او ان المراد ما اوعد بالنار صريحا او بالدلالة الظاهرة او ان العقاب
اعم من النار لا بمجرد الامر والايجاب والالزام اذ لا شك في ان الصغيرة ذنب لا انها مكروهة ولعل المراد كلما يستحق عليه العقاب بلا شك في

في المطالب مع ان من يقول ان كل ذنب كبيرة وقيل الكبيرة ما اوجب لفاعلها حد شرعي وليظهر من اية ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
ان الصغيرة ما هي مكفرة بترك الكبائر فلا عقاب عليها بعد اجتناب الكبائر لا مطلقا فيمكن ان يكون المراد ما يستحق به العقاب مطلقا
ثم والاولى والاحوط ان يكون تائبا من الجميع عموما فلو صدر منه صغيرة بادر بالتوبة حتى لا تصير بالابقاء كبيرة على ما قال بعض العلماء
وروى جابر عن الباقر في قوله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه
بتوبة فذلك الاصرار فيمكن ان يكون الفرق بينها وبين الكبيرة ان الكبيرة كبيرة من اول الامر وهذه تصير كبيرة بعد الفعل ومضى زمان
يتحقق فيه الاستغفار والتوبة مع التفطن وعدم الغفلة فبعد مضي هذا الزمان وعدم غفلته عن ذنوبه وعدم توبته تصير كبيرة
ح لعل هذا ناش من ميله اليها ورضاه بها وبكونها باقية على حالها ولعل نكتة ترك الكبائر في حال غفلته عن الفعل او غفلته
عن انه لا بد من التوبة اولانه مات بانه كان على ترك الكبائر ايضا ندامة وتوبة ويمكن حمل الرواية على الميل الى العود وانه لاجله لا يستغفر
ولا يتوب ولعل الاصرار بمعناه المعروف فلا اشكال فيه اصلا كما هو الظاهر من قولهم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار فانه
لعل الظاهر في ذلك مضافا الى ظهور هذا المعنى من لفظ الاصرار وتبادره وانه لا بد من ارادة عود لا اقل بل والعود لعل الظاهر والاحوط
ملاحظات تلك الرواية والمبادرة الى التوبة لما عرفت واذا ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة زال عدالته لزوال حسن ظاهره وانه ساتر
لجميع عيوبه والظاهر انها تعود بالتوبة للايات والاخبار مثل التائب من الذنب كمن لا ذنب له وان على ارتكاب العمل الصالح كما عليه
من الاية والاجماع وغيرها ولعل بقاء التوبة على حالها العامدة والبقاء عليها يكفي له وان كان الاولى ارتكاب ما يزيد منه بان يفعل مستحبا
فان الفقهاء اختلفوا فمنهم من اكتفى بمجرد التوبة ومنهم من اشترط العمل الصالح ومنهم من اكتفى فيه بالبقاء على التوبة كما ذكرنا فالاول
الاقوى والثاني احوط وهذا ايضا مما يؤيد عدم اعتبار الملكة ولا بد ان يكون توبته خوفا من الله تعالى لا من الناس من انهم لا يصلون
وراءه ولا يقبلون شهادته مثلا فالتوبة بمجرد الاظهار لا يخرج عن الاشكال بجامع كونها شرطا فلا بد من الوثوق والحصول
من القرائن ويحتمل القبول بمجرد الاظهار حملا لافعال المسلم على الصحة وربما يكون القبول احوط والاحتياط طريقه واضح وربما يكون
عدمه احوط هذا في صورة الشك والا فربما يحصل العلم بالتوبة او بعدمها وربما يحصل الظن ولعل مثل العلم معتبر في المقام فتأمل
بل اذا صدر منه ذنب لم يطلع عليه سواه تعالى فلا بد من التوبة منه اذ هي واجبة وان كان الناس من جهة عدم اطلاعهم لا مانع من الصلوة
خلفه وقبول شهادته الا انه كيف لا يستحيي من الله تعالى فانه يتقدم على القوم ويصير شفيعهم الى الله تعالى مع كونه عاصيا بعيدا من رحمة
الله تعالى محتاجا الى شفيع يشفع له وربما يكون الله تعالى ساخطا عليه بل الظاهر انه كذا للدليل الواقع انه كذلك فكيف لا يعرف قباحة هذا
المعنى فكيف لا حياء لرجع الى الحياء من الايمان مع انه على هذه الحالة كيف يأمن من نزول سخط الجبار القهار مع انه روى السياري عن
المعصوم ع من كان بينه وبين الله طلبة فلا يتقدم على القوم لا يصير اماما لهم والمتن ليس بالحجة والرواية مذكورة في اصل السياري وروى
الكليني عنه في كتابه الروضة من الكافي فيكفي عنده من الاثار والاخبار الصادرة عن الائمة ع على سبيل العلم والتبين على ما ذكره
في اول كتابه حفظنا الله واياكم من خلاف رضاه واخذ بنواصينا الى ما يحبه ويرضى وحال بيننا وبين ما يكره وما ينكره امين بمحمد

٢ لهم م

والم

وآله الطاهرين واما الكلام في ثبوت الايمان وطهارة المولد والعدالة فنقول اما طهارة المولد فيكفي في ثبوتها عدم ثبوت خلافه فيه لكن
والشهادة المثبتة واما عدم ظهور خلافه فلما قاله المصنف فالظاهر منه هو ما ذكرناه بان مراده عدم الظهور شرعا لان الاصل صحة نسب
المسلم بل يجزم ايضا في النسب حتى ان الباقر او الصادق ع سمع من شخص انه قال لعبد له يا ابن الفاعلة شنع عليه اشد التشنيع
وهاجره ما دام الحيوة ولم يقبل عذره في هذا القول منه بان امه كافرة مشركة حيث قال ع ان لكل قوم نكاحا فجعل ع هذا اللفظ علة
لحرمة الطعن في النسب الحاصل وان كان نسب المشرك وغلظ في التحريم الى ان هاجره بالمرة مع انه كان يصاحبه ويحبه وبتتبع
الاخبار يظهر امثال ما ذكروا واما الايمان فيشكل الاكتفاء بمجرد ذلك بل لا بد من الاقرار والشياع او الشهادة او القرينة المفيدة للعلم
مثل كونه بين المؤمنين وسلك مسلكهم ويمشي على طريقتهم بحيث يحصل العلم بانه منهم او انه يظهر اعتقادهم واما مجرد عدم
ظهور خلاف فلا دليل عليه الا ما ورد من ان كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابويه ينصرانه او يهودانه او يمجسانه فيكونه مقتضيا
ان الاصل في الناس الايمان حتى يثبت خلافه لكن كون تولد المولود على الفطرة معناه انه يعتقد العقايد الحقية فاسد بالضرورة
او انه يحكم شرعا بانه يعتقدها على تامل مع انه حين التولد لا عقيدة له البتة والحاصل ثبوت ما نحن فيه بحيث يطمئن به في
مقام الحكم الشرعي ويترتب عليه احكام مع كونه شرطا والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط وكل شرط الشيء لا بد من تحققه
ثم فهنا لا بد من ثبوته بحسب الشرع ولم نجد دليلا اصلا سوى ما ذكر والذي دل عليه الاخبار والاعتبار ان هذه الفطرة ليست
سوى معرفة الرب وتوحيده ولا ايمان منحصر فيها بالبديهة مع انها ايضا في الغالب يصيران نظريين بسبب الحوادث الدنيوية
اللازمة فلذا احتاج المكلفون الى الادلة ولان القران والحديث مملوان من الادلة عليهما ولان العقل يحتاج الى الدليل العقلي بالوجدان
وكيف كان الايمان تصديقات متعددة ولكل تصديق حادث ولكل حادث يكون الاصل عدمه مع ان الذي يظهر من الاخبار ايضا ان
الاصل عدم الايمان بل الاصل عدم الاسلام فضلا عن الايمان لانه اخص منه بل ربما يظهر منها ان المؤمن نادر الوجود كما انه في الواقع
ايضا كذلك لان من يعرف امور دينه الخمسة بالدليل ولا يكون منكر الضروري الدين او المذهب قلما يوجد بين الشيعة كما ان الشيعة
في غاية القلة بالنسبة الى المسلمين وهم في غاية القلة بالقياس الى جميع الناس وكون المؤمن من يعرف الاصول الخمسة بالدليل اجماعي
الشيعة ومقتضى ادلتهم العقلية والنقلية لا حصلة العوائد والشاذ المتامل من المتأخرين خارج عن الاجماع ومعلوم النسب
بل ربما عد من ضروريات مذهب الشيعة فيكون حال الشاذ حال ابن الجنيد بالنسبة الى حرمة القياس ثم الشيخ اوجب الاخذ بالدليل
بحيث يكون تاركه اثما عاصيا الا انه عفا على ما هو ببالي وعلى هذا ايضا لا يتاهل للامامة لفسقه بل لعل هذا الشاذ ايضا قائل كذلك
مع انه منافيه في العمل على عدم الخروج عن طريقة الفقهاء اصلا بل ربما يقول انه لا ينبغي من جدوى فكيف جوع عنزي ولعل هذه
العبارات على ما عرفت ان الايمان شرط والشك في الشرط شك في المشروط وشغل الذمة في الصلوة يقيني فلا بد من البراءة اليقينية
وليس ما قاله الشاذ يقينيا عنده فكيف يكون يقينا عند غيره ولا يوجد دليل يقيني على كفاية التقليد والمظنة في اصول الدين بل
الموجود ظني تمسك به الاشاعرة في مقابل الادلة اليقينية بل ربما انه مجرد توهم واشتباه بين الايمان الواقعي وظاهر الاسلام المقبول

من المنافقين ايضا جزما فان ظنهم ان الرسول ص والصحابة والتابعين كانوا بمجرد اظهار الشهادتين يحكمون بالاسلام وفيه
ما عرفت مع انه تعم قال و قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وهذه الاية ايضا تدل
على ان الاصل عدم الايمان وكذا قوله تعم لا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا مؤمنا فتم جدا وفي بعض الاخبار انه اذا شهد شاهدان
على زنديق تخص وشهد العدل على عدمه يؤخذ بقول الشاهدين ويترك قول العدل لانه دين مكتتم وبالجملة لا شبهة فيما ذكرنا
انه لا يكفي في ثبوت الايمان عدم ظهور الخلاف ولم يظهر من القدماء تامل في ذلك بل ظاهرهم عدم الاكتفاء لو لم نقل المعلوم منهم والذي
نسب اليهم ونقل عنهم ان الاصل في المسلم العدالة لا كل الناس مع انك عرفت ان مرادهم حسن الظاهر سوى ما نسب الى ابن الجنيد واما ثبوت
العدالة بالمعاشرة الباطنية والظاهرية ان كان يحصل حسن الظاهر الذي ثبت مما مر كاف وبالشياع المفيد لليقين وكذا
المفيد للظن على حسب ما دل عليه صحيحة ابن ابي يعفور وكذا بشهادة العدلين للاستقراء وتتبع المواضع التي حكم الشرع بحجيتها فيه
فانها من الكثرة بمكان ربما كان يحصل العلم بعدم مدخلية خصوصية المادة مع هذا القدر من الانتشار والاكثار من الكثرة بمكان
ولذا صار من المسلمات عند الفقهاء ان شهادة العدلين حجة الا مع المانع بل ربما كان هذا اجماعيا اذ نرى القدماء والمتاخرين
يجعلونها حجة شرعية ويحتجون بها ولا نرى من خصم تاملا فيها بل ويتلقون بالقبول مع ان عموم ما دل على حجية خبر الواحد يشملها
بطريق اولى والعمومات ذكرناها في صدر الكتاب ولذا احتمل الجد الا ورد بيلي كفاية شهادة العدل الواحد ايضا كما عليه المدار في تعديل
رواة الاخبار عند المشهور لا من شذ وحققنا في الفوايد وغيره وهل يكفي ان يرى اماما قوم يصلون خلفه كما رواه الشيخ بسنده عن
الصم اذا كان الرجل لا تعرفه يام الناس ويقرء القران فلا تقرء خلفه واعتد بصلوته ويؤيده ظواهر بعض الاخبار ايضا وربما
يقال انه بمنزلة ان يشهد اهل محلته وقبيلته ما رايناه منه الا خيرا اي فرق بين هذا وبين ان يصلوا وراءه او لا يكفي لما عرفت من اشتراط
العدالة فلا بد من ثبوت الشرط بالدليل الشرعي والخبر ليس بحجة الا مع ثبوت عدالة رواته والانجبار بالشهرة وما يقوم مقامها
يوجد شيء منها لما عرفت من عدم صحة سندها ولا سند لها يؤيدها وانما كونه بمنزلة الشياع فيه تامل كيف واكثر الناس لا يبالون
في الاقتداء يقتدون بكل من رأوه يصلي بالناس بل بكل من رأوه في زي العلماء بل ربما يكتفون باقل من ذلك بان يروا عمامة كبيرة
او تحت الحنك وامثال ذلك نعم اذا اعترفوا عرفوا بالتدين ومراعاة عدالة الامام ومع ذلك يصلون وراءه رغبا ولا رهبا فالظاهر الاكتفاء وانه
يعلم بل عرفت سهولة الخطب في العدالة وانه لا ينبغي التشديد فيها والتضييق ودايرتها اوسع مما يتخيله الان عند العلماء القاصرين من الاجتهاد
ثم اوسع ابواب شتى وربما كان من تسويلات الشيطان يخيل اليهم ان الاحوط ترك الصلوة خلفه وعدم ثبوت عدالته فيصير بذلك محروما
من الجماعات بل الجمعة ايضا بل غيرهما ايضا وربما يصدر بسببه منكرات مثل الغيبة وسوء الظن والنفرة والاستخفاف والاهانة وكسر خاطره
وحط منزلته ويصير سببا لحرمان غيره من الناس والمؤمنات بل الواجبات ايضا والقائهم الى التهلكة والشنايع التي اشرنا الى بعضها في الجملة
والعاقل تكفيه الاشارة ونسال الله الهداية والعصمة من الغواية والحزم ان لا يصلي الخ قد عرفت ان العدالة شرط فلا يجوز الصلوة
خلف غير العادل فكيف يكون الحزم كذا وكذا فان الحزم هو الاحتياط وهو عين ثبوت الاشتراط ومع ذلك المعروف بالدين والامامة غير العدالة اذ بين

اذ غالب

اذ غالب الناس يحصل الوثوق بدينهم وامانتهم مع عدم عدالتهم وظهور فسقهم فان الامانة هي ان لا يخون وكثير الجماعة الذين يظهر
منهم الغيبة وامثالها لا يخونون اموال الناس بل ربما يترك بعضهم بعض الواجبات ومع ذلك لا يخون الناس لا في اموالهم ولا في عرضهم
اصلا وبالجملة قد عرفت ان اشتراط العدالة من شعار الشيعة يعرفون بذلك بحيث لا يخفى على احد مع ان الجمعة من الواجبات العينية عنده
في زمان الغيبة فكيف يقول والحزم الا ان يكون مراده انه اذا وجد من يوثق بدينه وامانته يحتاط بان يصلي وراءه والا فيصلي الجمعة خلف من
لم يوثق بها ايضا فيه ما فيه وان اراد مما ذكره خلاف ظاهره وهو انه اراد اشتراط العدالة ففيه انه لا الاتحاد يمكن اراده من ذلك العبارة لاجل
التعبير كذلك بل فاسد لغاية ظهوره بل وصراحته في خلاف مراده وقوله وكيف كان ايضا ينادي بانه متامل في اشتراط العدالة على النهج المقرر
عند العلماء وقوله كما ظهر من الحديث انه لا بأس من ناقل بل ظهر مما ذكرنا من كون الصغيرة مغفورة مع اجتناب الكبائر وعدم ثبوت اعتبار
ازيد من ذلك في العدالة ولو فتح للزم الحرج فيه ما فيه اذ اي حرج في ان يستغفر اذ الكبيرة لا يكون الا مع الاستغفار فضلا عن الصغيرة
مع ان تركها لو كان حرجا لم يكن فعلها ذنبا اذ ليس في الدين من حرج ولا شك في ان الصغيرة من افراد الذنوب لا من المكروهات ومن
الكلام في الاصرار وقوله نعم يشترط الخ لا يلايم تامله في اشتراط العدالة الا ان يقال مراده على تقدير الاشتراط وان كانت العبارة فيها حزازة
وقوله وكذا التظاهر الخ لم يظهر وجها للتعرض لذكر ذلك بخصوصه من بين المحرمات التي لا تعد ولا تحصى وان اراد عدم ضرره بين
المحرمات الاخر غير ما ذكر ففيه ما فيه ولعل ما ذكره اظهار شكوة عن شخص وجماعة والله يعلم وقوله لان امثال الخ افوله فقد
لبعض الاخبار المتضمنة لاعتبار المروة بانه م قال كملت مروته وظهر عدله فتم مع ان ما ذكره دليل في ذلك فقوله انه ذلك نحا
الخ انما يضر القائل بالشطرية اما القول بالشرطية فلا اذ لا شك في اعتبار حصول الوثوق بشهادة الشهود وصدوره عدم
الوثوق فيه حلفه الظنين والمتهم وان كان عادلا فان التهمة لا يجب ان يكون بالفسق ولذا حكم برد شهادة السائل بكفه
وان لم يكن فسقا بما يوجب المهانة وليس للمؤمن ان يذل نفسه او يجعلها مضحكة ومحل الاستهزاء والسخرية وامثال ذلك كما ورد
في الاخبار مع انه يمكن القول بالشطرية ايضا لما ورد في صحيحة ابن ابي يعفور من قوله ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن
واللسان فانه مطلق يشمل منافيات المروة ولذا عطف على ما ذكر قوله م وباجتناب الكبائر ثم قال م والدليل عليه ان يكون ساترا
لعيوبه ومنافي المروة عيب عرفا لان المروة تنزيه النفس عن الدناءة التي لا يليق بامثاله كما عرفوه وما ذكره المص من الخبل في
نقصان العقل وقلة المبالاة وقلة الحياء لا شك في كونها عيوبا عرفا بل وعقلا بل وشرعا ايضا كما يظهر من الاخبار الواردة
في الحياء وغيره مثل قولهم م الحياء من الايمان ولا ايمان لمن لا حياء له فيهما مقرونان اذا ذهب احدهما تبعه الاخر فلاحظ
الاخبار الواردة في امثال ذلك بل قوله م وان لا يتخلف عن جماعة المسلمين في مصلاهم الا من علة تؤيد ما ذكرنا اذ هي منافية
المروة المستحسنة بالنسبة الى زماننا الان لا الائمة والامكنة والاشخاص مختلفة وتعرفها فلعل في ذلك الزمان كان التخلف من غير علة
منافيا للمروة بالنسبة الى اهل بلد الراوي او مطلقا وربما كان عدم منافية للمروة في امثال هذه الازمنة من حدوث العلة
وهي اختلاف الفقهاء في العدالة بل المشهور جعلوها ملكة واعتبروا فيها ما اعتبروا واحتج اعتبروا التجنب عن منافيات المروة ايضا في ستوف

ايضا ان ترك المستحبات بنافي المروة وسيف ذلك على ان في المعتبرة لا تصل خلف من لا تثق بدينه وامانته والوثوق فيهن ليس بمحض
ربما لا يحصل من مرتكب منافيات المروة ويقرب على هذا ما في الروايتين وغيرهما من الروايات التي اوردناها في عدالة الرجل الظاهرة
فيما ذكرناه وتامل فيها وفي وصية النبي صلى الله عليه وآله لابي ذر ان املك شغلك الدنيا فلا تجعلها سفيها ولا فاسقا الى غير ذلك من الاخبار
الا اذا بلغ الخ اقول نقل عن بعض الفقهاء القول بحرمة ترك المندوبات ووجوب فعل شيء منها في الجملة وعلى
هذا يكون تارك الجميع فاسقا ان كان بغير كبيرة او مصرا على النحو الذي ذكرنا واما المشهور فعدم الحرمة لان المستفاد من الاخبار
مثل قولهم عليهم السلام من عمل بما افترض الله عليه فهو من اعبد الناس وان من اتى بالواجبات لا يسأله الله عما سواها الى غير ذلك من اخبار
كثيرة مضافا الى اصل البراءة وظهور كل مستحب في جواز تركه بل بعض الاخبار صريح في ان المكلف اذا اتى بالواجبات لم يسأل
عن المستحبات فالترك لو كان من هذه الجهة لا يكون فسقا ولعله اذا كان تركه مأذونا بالتهاون وقلة المبالات فان كان استخفافا
منه في الشرع وعدم اعتنائه به وعدم اعتقاده فهو الكفر وان كان من جهة عدم الاعتناء والاعتماد والجبا والاهاد وان كان في تمام
المستحبات الا انه بعد الثبوت متهاون فهو خطا في المسألة الاجتهادية وان لم يكن من ذلك مع ولا من هو الجبل والتقصا عقلا ولذا
قال بعض الفقهاء الاظهر انه مخالف المروة **قوله** الذين وضع الله الخ قد عرفتهم وعرفت الدليل على الوضع واما انهم اذا حضروها لزمهم
الدخول فهو المشهور بين الاصحاب بل في التذكرة انه لو حضر المريض والمحبوس لعذر المطر والخوف وجبت عليهم وانعقدت بهم اجماعا
وربما يوذن هذا بان لزوم الدخول على غير من ذكره ليس اجماعيا فيشكل الحكم المذكور لان مقتضى الاخبار والصحاح المعول بها سقوطها
عنهم فاذا سقطت وجبت الظهر لان العبادة التوقيفية لا بد من دليل على صحتها ومطلوبيتها وما قيل موافقا لما ذكره المصنف من ان مقتضى
الصحاح سقوط وجوب السعي اليها خاصة لا سقوط الوجوب مطلقا بدليل ان من جملتهم من كان على راس فرسخين ولا خلاف في وجوب
الجمعة عليه مع الحضور محل تامل لان من جملتهم من سقط عنه مطلقا قطعا وهو الصبي والمجنون ومع هذا لا يلزم ان يكون السقوط
بالنسبة الى الكل سقوط خصوص السعي بل ربما كان اعم منه ومن السقوط مطلقا فانه اقرب المجازات الى الحقيقة فان مقتضى اكثر الصحاح سقوط
نفس الجمعة واما ما دل على وجوب السعي اليها او حضورها فاقصى ما يستفاد منه خصوص هذا الوجوب وسقوطه عنهم اما وجوب
نفس الجمعة فمن اين وبالجملة ما دل على وجوب نفسها يقتضي سقوط نفسها وما دل على وجوب السعي وسقوطه عنهم لا يدل على
وجوب نفسها هذا مع ان عدم الخلاف لم يعلم بعد كونه اجماعا سيما ان يكون اجماعا معتبرا عند المصنف ومن وافقه حتى يحصل القطع
منه وانما قلنا ذلك لان صاحب المدارك ادعى عدم الخلاف في البعيد خاصة وجعله امارة بالنسبة الى الباقين والمصنف ادعى القطع مع
دعوى عدم الخلاف هذا مع استفاضة الروايات فان فرض المسافر الظهر لا الجمعة مثل صحيحة ابن مسلم عن الصادق عليه السلام انه قال صلوا في السفر
صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة وصحيحة اخرى انه سأله عن صلوة الجمعة في السفر فقال يصنعون كما يصنعون في الظهر ولا يجهر الامام
بالقراءة وانما يجهر اذا كانت خطبة ومثلها صحيحة جميل عنه عليه السلام وغيرها من الاخبار ومثل ما ورد انه ليس في السفر جمعة ولا عيد وما ورد
من ان اهل القرى ليس عليهم جمعة وحمل على ما اذا كانوا على راس فرسخين او ازيد لا نعم يقع لا استدلال بما رواه الشيخ بسنده الى حفص بن غياث

قال سمعت

قال سمعت بعض مواليهم يسأل ابن ابي ليلى عن الجمعة هل تجب على المرأة والعبد والمسافر فقال ابن ابي ليلى لا تجب على واحد منهم ولا الخائف
فقال الرجل فما تقول ان حضر واحد منهم الجمعة مع الامام فصلاها معه هل تجزيه تلك الصلوة عن ظهر يومه فقال نعم فقال كيف يجزي ما لم
يفرضه الله عليه عما فرضه الله عليه وقد قلت ان الجمعة لا تجب عليه ومن لم تجب عليه فالفرض عليه ان يصلي اربعا ويلزمك فيه معنى ان الله
فرض عليه اربعا فكيف اجزا عنه ركعتان مع ما يلزمك من ان من دخل فيما لم يفرضه الله عليه لم يجز عنه مما فرض الله عليه فما كان عند
ابن ابي ليلى فيها جواب فطلب اليه ان يفسرها له فابى ثم سألته انا عن ذلك فقال الجواب ان الله فرض على جميع المؤمنين والمؤمنات ورخص
المرأة والمسافر والعبد ان لا ياتوها فلما حضروها سقطت الرخصة ولزمهم الفرض الاول فمن اجل ذلك اجزا عنهم فقلت عمن هذا
فقال عن مولانا ابي عبد الله وضعف السند منجبر بالشهرة واما الدلالة فمقتضى قوله ان الله فرض على جميع المؤمنين والمؤمنات وقوله جميع
المكلفين ممن وضع الله عنهم فيه وايضا الفرض الاول عليهم وبالحضور انما تجب عليهم البتة فيلزم ان يكون وضعها عن كل من يكون
منهم بمعنى فانه لا يأتوها لا مطلقا فالدلالة ايضا ظاهرة تامة سيما بعد فتاوى الاصحاب كذلك واشتهارها بحيث لم يظهر مخالف ويؤيدها
ايضا صحيحة ابي همام عن ابي الحسن عليه السلام انه قال اذا صلت المرأة في المسجد مع الامام يوم الجمعة ركعتين فقد نقصت صلوتها وان صلت في المسجد
اربعا انتقصت صلوتها فليصلها في بيتها اربعا افضل وضبط نقصت بالمهملة في الموضعين ولعله الاظهر من الرواية ايضا ويؤيدها ايضا ما قاله
في المنتهى من انه لا خلاف في ان العبد والمسافر اذا صليا الجمعة اجزأهما عن الظهر اجماعا وحكي نحو ذلك في البعيد ويؤيد ذلك في البعيد
ويؤيد ايضا الرواية التي ذكرها المصنف في صلوة المسافر يصلي الجمعة ومما ذكر ظهر ان المرأة ايضا اذا حضرها لزمها الدخول والمحقق حكم
بعدم اللزوم محتجا بانه مخالف للاجماع فلم يظهر انه الاجماع واقع في عدم وجوب السعي والحضور ولعله اذا اتفق حضورها فلم يعلم من طريقة
كل المسلمين او الشيعة عدم اللزوم اذ لم يعهد حضورها بلا شبهة على ما نشاهد وظاهر انه بعد الزمان في امثال هذه فكيف
يمكن الاستدلال باتفاق فقهاء الاعصار مع ان المفيد في المقنعة صرح بان هؤلاء الذين وضع الله عنهم الجمعة متى حضروها
لزم الدخول فيها وهو مذهب معظم الشيعة وكذا العلامة في النهاية والشيخ في المبسوط صرح بان المرأة يجوز لها فعلها في
المدارك مال الى ذلك وهذا مؤيد لما ظاهر ان جملة المعلوم ما وضع عنها هو السعي كما يظهر من العلة
المذكورة في رواية حفص بعد الاشكال المذكور فيها مع ان الشيخ جمع في المبسوط بين المرأة والمسافر فيما ذكره من الجواز ومع ذلك ا
الاحوط ان لا تحضر وان حضرت جمعت بينها وبين الظهر واما انعقاد الجمعة بما سوى المرأة والمسافر والعبد يعني احتسابهم
من العدد المعتبر فيها فقد صرح في التذكرة دعوى الاجماع في المريض والمحبوس لعذر المطر والخوف ونحوه مع الحضور كما نقلنا
انتهى وربما يظهر منه هذا ان اتفاق الاصحاب على ما ذكر نقله جماعة وفيه ما فيه اذ لو كان كذلك لكان ره في المسألة السابقة
يذكر ذلك لنا هو الا انه من باب الغريق يتشبث بكل حشيش مع انه ره ادعى عدم الخلاف في البعيد وجعل ذلك هو الدليل على ان المراد
من قولهم عليهم السلام وضع الله عن التسعة او الخمسة هو سقوط السعي لا سقوط نفس صلوة الجمعة ثم استشهد بتصريح المفيد ره في
وذكر متفرعا على ذلك كلام التذكرة والمنتهى وقد ذكرنا ما هو ظاهر لي في خلاف مطلوبه كما لا يخفى ثم نقل عن نهاية ان من لا يلزم

الجمعة اذا احضرها وصلاها انعقدت جمعة واجزءه لانه كالمعنى وان كانت اقصر في الصورة فاذا اجزءت الكاملين الذين لا عذر لهم
فلان يجزي اصحاب العذر اولى ثم قال ويمكن المناقشة في هذه الاولوية لعدم ظهور علة الحكم وباستفاضة الاخبار في سقوطها عن التسعة
او الخمسة فلا يكون لاتي بها من هذه ابنا بما هو فرضه ثم قال الا ان يقال ان الساقط عنهم السعي اليها خاصة ثم جعل عدم الخلاف في البعيد هو
الدليل على ذلك وقد عرفت الايراد عليه ثم استشهد بتصريح المفيد ره خاصة بما ذكرنا ولا يخفى على المتامل انه لو كان اتفاق الاصحاب بالذي نقله
جماعة لما فعل ما فعل فتيه وما ذكره من الحكم لم اجده في كلام المتقدمين حتى في نهاية الشيخ ره بل لم اجده الا في بعض كتب الفاضلين والشهيد ره
واين هذا من الاتفاق فضلا عن نقل الاتفاق فضلا ان يكثر الناقل جماعة مع ان الذي وجدت في بعض كتبهم الانعقاد بجميع من لا تجب عليهم سوى المرءة
كما سلك فانه ليس بوفاقي كما صرح به المص في المدارك تبعا له وصاحب المدارك كما عرفت لانه لم يجد لمن دليل على الانعقاد ولم يثبت من كلام المدارك اجماع
منقول يعتمد عليه لما عرفت بل ربما لم يظهر اجماع اصلا وان قلنا باتفاق الاصحاب اذ لم يعلم بعد كونه اجماعا منهم وقد عرفت فيما تقدم عند ذكر
العدد وشرائطه الاشكال في انعقاد الجمعة بالمسافر والعبد وعرفت في صدر هذا المبحث ايضا الاشكال الذي ذكره ولعل نظره على رواية حفص
دليل الانعقاد لتضمنها ان الغرض الاول كان شاملا لهم والغرض الاول كان لنسبتهم الى جميع المكلفين على السواء قلت وجوب الجمعة على شخص
غير انعقادها به ولذا لم تنعقد بالمرءة اتفاقا واجماعا كما هو ظاهر وشرائط الوجوب غير شرائط العدد كما صرح به المص فيما سبق فان الاسلام
والايمان ليسا بشرط في الوجوب لوجوبها على الكافرين واهل السنة وامثالهم عند الشيعة والمشهور العامة سوى ابي حنيفة لما اشتبه
عليه الفرق بين مقدمة الواجب المطلق ومقدمة الواجب المشروط ولذا جعل المص الاسلام شرطا في العدد دون من وجب عليه الجمعة وظاهر
ان مراده ما هو ملحق بالايمان لعدم صحة صلوة المخالف اجماعا ويدل عليه الاخبار المتواترة ايضا فالعبارة المذكورة كيف يكون الجمعة منعقدة
بها وصحيحة من جهتها فكيف يصير مشروعة في الوجوب للصلوة الصحيحة وبعض الشروط مشترك بين الوجوب والانعقاد وهو الذي صرح
به المص ثم صرح به ايضا في شروط العدد وصرح بكون ذلك شرطا حيث قال الاربعة نفر كذا وكذا واكد ذلك بقوله الامير ولم يذكر في العدد
مثل السلامة من المرض والعمى وامثالهما لعدم كونها شرطا في العدد لانعقادها بهم ثم يكون شرطا في الوجوب ولذا ذكرها فيه ثم لم يذكر
عدم البعد بفرسخين من جملة شرائط الوجوب مع كونه من شرائطه بالاجماع والاخبار المستفيضة كما ستعرف وجعله شرطا في العدد مع
انه يذكر هيهنا انه لا خلاف في احتسابهم من العدد وهو صريح في انه ليس شرطا في العدد فكان اللازم عليه ان يجعله شرطا للوجوب دون
العدد كالمريض والعمى وامثالهما ويمكن ان يقال قوله خاصة في ذكر شرائط الوجوب اسم من غير المسافر وغير البعيد بفرسخين والظاهر انه كك
اما تقييد الاربعة بكونهم غير بعيدين فانه قيد ذلك القيد بقوله جميعا اي لا يكون جميع الاربعة ومجموعهم بعيدين ويمكن ان يكون مراده
لا يكون مع الامام جميعا غير بعيدين جميعا وهذا غير احتسابهم من العدد فان الظاهر من قوله احتسابهم من العدد ان يكون واحدا من العدد
او اثنين مثلا منهم لا ان يكون المجموع من حيث المجموع بعيدين ولا شبهة في ان المسافرين لا يجب عليهم الجمعة بل فرضهم الظهر كما عرفت وكذلك
البعيدين عنده بانه لا يظهر تفاوت بينهم وبين المسافر في ذلك ومما ذكرنا ظهر ان ما نقلنا سابقا عن الشهيد في بحث شرائط العدد من دعوى
الاتفاق على صحة الجمعة بجماعة المسافرين فاسد البتة بل خالف الاجماع اذ قلّ ما يتحقق السفر بجماعة اقل من خمسة بل غالبا الاكثر وكثيرا يكون فيهم

من يصلي بهم جماعة فلو كان في السفر واجبا عليهم بالوجوب العيني لما كانوا تاركين لها بالمرة البتة ولا شك في الترك بالمرة ولا شبهة وان ذلك
المدار في الاعصار والامصار والظاهر ان الحال في البعيدين ايضا كذلك للاعلم دليل على الصحة مع ان مقتضى الاخبار سقوطها عنهم بالمرة
ولزوم الدخول عند الحضور غير انعقاد الجمعة بجميعهم بل عرفت التامل ايضا في احتساب المسافرين من العدد وكذا العبد واما البعيد فان
ثبت اجماع واقعي او منقول بخبر الواحد على احتساب البعيد من العدد والا فلعل المناقشة بطريق طريق اليه وقلنا انا لم نجد ذلك الا في كلام
بعض المتاخرين والقدماء وظاهر بعض القدماء عدم الانعقاد بل ظاهر الكليني والصدوق واضرابهما عدم الوجوب والسقوط عنهم
مثل المجنون والصبي وان حضر وهاهي ان الصدوق ذكر في كتاب العلل كل حديث تضمن علة وان لم يكن الحديث صحيحا عنده بل ويكون
فاسدا كما صرح به فيه ومع ذلك لم يذكر رواية حفص المتقدمة اصلا ومقتضى الاخبار الصحاح المتضمنة للسقوط والوضع عدم صحتها
منهم فضلا عن الوجوب عليهم كما افتى به صاحب المدارك مع نهاية ظهور الاكتفاء فهذا هو الظاهر من الكليني واضرابه ورواية
الصدوق في اماليه على ما نقل عنه المص لا يكون دليلا على رضاه بها وفتواه بمضمونها لان اماليه ليس كتاب فتواه بل الفقيه كتاب فتواه
فلو لم يذكرها فيه وذكر ما يخالفها كثيرا وظهر ان فتواه بالمخالفة البتة فكيف يمكن ان يقال ان تلك الرواية فتواه مع ان المسافر اذا قصد بها
الاقامة وكان مكثه مترددا من الثلثين يكون حاله حال المقيم على ما صرح به بعض الاصحاب بغير ما يكون الجمعة وجوبها عليه تخييريا وفي
انه يدرس ثواب جمعة المقيم وهذا وان كان خلاف الظاهر الا ان القاعدة ان الخبر الذي يعارض الاخبار والخبر الواحد الذي يكون حجة يؤول
حتى يوافقها صونا عن الطرح مع انه على فرض ارادة يكون قابلا بظاهرها يكون الحكم مختصا بالمسافر وجعل حكم المسافر قرينة على ارادة سقوط
السعي خاصة قد عرفت فساده ومع ذلك انعقاد الجمعة به من اين فلعل ظاهرها انعقاد الجمعة بغيره وحضوره معهم ومتابعته اياهم
ومع ذلك مقتضى الاجماع المنقول بخبر الواحد كون المريض والمحبوس بالمطر والخوف خاصة تنعقد بهم الجمعة لا بغيرهم فانظر ايها
العاقل الى دعوى صاحب المدارك وموافقيه الاجماع هيهنا في مقابل الاخبار المستفيضة الصحاح الظاهرة في عدم صحة الجمعة مع
طعنهم في رواية حفص بالضعف ونهاية اعتمادهم على هذا الاجماع مع ما عرفت من عدم ذكر الفتوى بذلك الا في كتاب بعض المتاخرين
ومخالفة القدماء لهم وفتويهم بتلك الصحاح المستفيضة ومع ذلك صدر منهم بالنسبة الى الاجماعات المنقولة في كون الجمعة منصب
الامام ونائبه الخاص ما صدر على زيادة عدد النقل عن الاربعين وموافقة الباقين في الفتوى حتى ان المحقق السيد الداماد
ادعى اطباق الفقهاء على دعوى الاجماع على عدم عينية وجوبها مضافا الى الاخبار الدالة على مضمون اجماعاتهم والاعتبارات
القطعية والقرائن على حسب ما عرفت بل عرفت انه لم يوجد في مسئلة من مسائل الفقه اجماع بهذه المثابة بلا شبهة مع ان ما صدر
باعتبار ظاهر عبارة بعض القدماء في بعض مواضع بعض كتبهم مع ما عرفت في ذلك الظاهر مع ان مدار هؤلاء على العمل بامثال
ما عرفت من الاجماع الذي لا يصير طرف النسبة اصلا بالنسبة الى تلك الاجماعات في كونها منصب الامام بل اين الثريا من الثرى
مع انه على فرض ثبوت احتسابهم من العدد انعقاد الجمعة بهم جميعا من اين ولذا ذكر المص فيما سبق ما ذكر ولذا من كان الخ
قد عرفت ما فيه سيما مع دعواه القطع مع ان من كان على راس فرسخين وقع النزاع في وجوب حضوره واختلف الاخبار فيه ايضا

فيه مقتضى حسنة ابن مسلم خلاف ما ذكره لانه روى عن الصادق انه قال تجب الجمعة على من كان منها على راس فرسخين فاذا زاد
على ذلك فليس عليه شيء وقيل لا يجب عليه بل يجب على من نقص عن الفرسخين ونسب هذا الى الصدوق وابن حمزة كما نسب الاول
الى الشيخ والمرتضى وابن ادريس ويدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر ع انه قال وضعها عن تسعة الى قوله ومن كان منها على
راس فرسخين وهذه اقوى سندا واوفق بالاصل ومع ذلك الوقوع على راس فرسخين بحيث لا يزيد ولا ينقص من الفروض النادرة
والمطلقات تنصرف الى غيرها ويمكن ان يكون ههنا ايضا كذلك لكن نقل عن ابن ابي عقيل انه قال تجب الجمعة على من اذا غدا من منزله
بعد ما صلى الغداة ادرك الجمعة وعن ابن الجنيد انه قال بوجوب السعي اليها على من سمع النداء بها او كان يصل الى منزله اذا راح
منها قبل خروج نهاره وهو يقارب ما ذكره ابن ابي عقيل ولعل مستندهما صحيحة زرارة عن الباقر ع الجمعة على من صلى الغداة
في اهله ادرك الجمعة وكان رسول الله ص انما يصلي الظهر في ساعة الايام كي اذا قضوا الصلوة مع رسول الله ص رجعوا الى رحالهم
قبل الليل وذلك سنة الى يوم القيامة واجاب عنها في الذكرى بالحمل على الفرسخين ولا يخفى من قرب بقرينة اتحاد راوي هذه
الرواية والمروي عنه مع اتحاد رواية الفرسخين عنهم وان بناء هذه التقادير على ملاحظة اضعف الناس في الايام فان كل
الناس ليس لهم دابة فارهة بل ربما لا يكون لهم دابة اصلا فيمشون وربما كانوا في المشي ضعفاء واقصر الخطوات ولا ايام
ربما تكون تسع ساعات وربما تكون في بعض البلاد انقص من ذلك بل ربما تكون بست ساعات ويؤيده ايضا ظهور
وجه المصلحة في وجوب السعي اليها على خصوص هولاء دون من يكون ابعد بقليل وهذه الصحيحة في غاية الظهور كنظائرها
في كون الجمعة الواجبة عينيا منصب شخص معين بكون الواجب بالوجوب العيني على اهل اطرافه السعي الى صلوته من كل طرف
الى فرسخين الى الحد الذي اذا وجب عليهم السعي وليصلوا بعد صلوة غدائهم يرجعون الى منازلهم قبل ادراك الليل وان في
عهد الرسول ص كان الامر كذلك وانه سنة الى يوم القيامة وان اهل الاطراف ما كانوا يصلون سوى خلف الرسول ص وما كان يجوز
لهم التخلف وان هذا السنة وطريقته ص الى يوم القيامة لا خصوصية له ص ولا الصلوة في ذلك ومعلوم على سبيل اليقين ان
اهل اطراف الرسول ص كانوا يصلون جماعة في قراهم بلا شبهة وما كانت صلواتهم مقصورة في الفرادى بلا شك وكان في
القرى والجماعات ما بين من الخمسة والسبعة بلا شبهة وفي غاية الظهور ايضا ان من زاد بعده عن القدر المذكور لم يكن عليه جمعة
اصلا كما ينادي به قولهم فلا شيء وامثال هذه العبارة واين هذا من القول بكون وجوبها عينيا على كل سبعة احدهم قابل
لامامة الجماعة قادر على تعين الحمد لله والصلوة على محمد وآله والتقوى الله ويترو قل هو الله احد ولعمري العجب من هذا انهم يستدلون
بامثال هذه الاحاديث على مطلوبهم ولا يتفطنون بانها عليهم لا لهم ولو اغمضنا عن هذا فلا يكون لا لهم ولا عليهم واما انها
لهم لا عليهم ففي غاية الغرابة مع ان استدلالهم ليس الا بان هذه الاخبار مطلقة ولا يدرون انه لا بد لهم من التقييد والكلام انما هو في
القيد بل ربما لا يحتاج المشهور الى قيد اصلا لان نصب الامام غالبا ومتعارفا لم يكن بحيث يحتاج الى القيد وان تكلم بخصوص الظهر بل قال
ابن ابي عقيل صلوة الجمعة فرض على المؤمنين حضورها مع الامام في المصر الذي هو فيه وحضورها مع امرائه في الامصار والقرى النائية

عنهم

عنهم ص ومن كان خارجا من مصر او قرية اذا غدا من اهله بعد ما يصلي الغداة مع الامام فان الجمعة عليه فرض وان لم يدركها فلا جمعة
عليه وهذا صريح في كونها منصب حكام الامام والمعهود المتعارف عدم نصب حاكمين في فرسخين بل انه منهما اكثر ويمكن ان يقال
يجب على جميع الاطراف المذبورة ان يشهدها ايكون النصب ايضا منه فلعله لا ينصب حاكمين حتى يحضر ذلك العقل وما يستفاد منه حقيقة
فظاهر ولا اصل حمل الكلام على الحقيقة والظاهر حتى يثبت خلافه ولم يثبت خلاف ذلك بل ذلك العقل منه في قوة ان يقول ما انصب حاكمين
فيها مضافا الى ما عرفت من القرائن واما جواز الجمعتين اذا كان بينهما فرسخ فهذا حكم نفس المسألة من حيث هي هي لا بملاحظة العقد
المتعارف في النصب اذ ربما يحرك المنصوبون الذين هم الحكام من مواضعهم المنصوبة فيها اذ لا شك في عدم نصب حاكمين عادة
في فرسخ او فرسخين مضافا الى ما عرفت وربما يقع التنازع في تقديم ايهما او يحصل الاشكال وقد عرفت ان النصب لحسم مادة النزاع
في هذه المرتبة العظيمة سيما واذا انضم اليها نفس الحكومة وباقي مناصبها فلعل الايجابات بناء على المتعارف المعهود وصحة الجمعتين
اذا كان بينهما فرسخ بناء على ما اذا عرض ما يمنعه كما كان يعرض الحكام كثيرا النظم امور الحكومة وغيرها وبعض الرعية اكثر مما يبلغهم
من ادراك جمعة حاكمهم وامامهم ولذا ورد في الاخبار السؤال عنه ومن عدم درك صلوة عنده والجواب بها الجابر فتامل على
انه لو كان حاكمان في فرسخين ففي غاية الندرة والاخبار واردة على الفروض الشائعة المتعارفة كما هو محقق ومسلم واما
ما ورد من اشتراط الفاصلة بفرسخ فليس المراد خصوص الفرسخ بحيث لو زاد عنه لم يصح للقطع بصحة ما زاد ايضا بل المراد ان اقلها
فرسخ فيشمل جميع صور الفاصلة الشرعية سواء كانت الافراد الشائعة وغيرها كما هو الحال في احاديث العدد بانه خمسة او سبعة
وان كان الجمعة التي يكون عددها خمسة او سبعة من غير زيادة من الافراد النادرة الى حد لم يتحقق الآن من وجودها اصلا ولعله لم
يتحقق ايضا وهذا لا يقتضي ورود تلك الاخبار معه والنادر بالبديهة على انا نسلم تحقق حاكمين في فرسخين كثيرا ونقول ليس مقتضى
الاخبار سوى وجوب حضور الجمعة الشرعية متى تحققت اي جمعة تكون فوجوب حضورها عيني والتخيير انما هو في اختيار
فرد من افراد الكلي لايجاد الكلي في ضمنه كالخيار في عتق المملوك الرومي والزنجي لامتثال الامر بعتق رقبة وكذا الحال في جميع التكاليف
اذ كل فرد من التكاليف انما هو بالكلي والتكليف بالجزئي الحقيقي منتف قطعا وايجاد الكلي لا يكون الا باختيار فرد منه وليس هذا
وجوبا تخييريا بالبديهة وعند الخصم وموافقيه يكون هذه الايجابات ظاهرة في الوجوب العيني كما هو ظاهر ومسلم عندهم بل هم يستدلون
بها على عينية وجوب صلوة الجمعة من دون اشتراط اذن خاص وجوبا تخييريا في الغالب لندرة خلو جميع اطراف الجمعة ممن يمكنه
الجماعة واقل الخطبة كما عرفت من ان الاعجمي قادر عليها فضلا عن غيرها فضلا عن غيره وان لم نقل فلا اقل من التساوي وان لم نقل با
التساوي فلا شك في انه خلافه ليس بنادر جزما مع انه على فرض الندرة فقد عرفت ان كلمة من في حديث من ان صلى الغداة من
تفيد العموم لغة مع ان القطع حاصل بان مثل الكوفة والمدينة لا يخلو اطرافها جميعها الى فرسخين عمن يمكنه الجماعة واقل الخطبة قطعا
بل كان ويتحقق كثيرا خصوصا مثل الكوفة والبغداد وامثالها اذ لا يتحقق فيها في غاية الكثرة كما لا يخفى على المطلع على انا نقول سلمنا
انه يلزمنا القول بخروج بعض الصور عن هذه العمومات باجماع او غيره نقول العام المخصص حجة في الباقي جزما ومسلم عندهم وبناء

استدلالهم ليس الا على ذلك فان قلت لعل ما ذكرت يكون مسلما عندهم الا انهم جعلوا ما قالوا ايضا وغيره قلت اولا انهم احتجوا
بهذه الاخبار لمطلوبهم مع انها بظاهرها عليهم لا لهم وثانيا اذا اخرج ما ذكروا يصير الخارج اكثر من الباقي ولا يرضى به
كاملة المحققين سيما بعد عروض تخصيصات اخر في غاية الكثرة كل بتخصيص بالنسبة الى شرط من الشروط وثالثا ان اجماع
هذه الاخبار الى الفرض النادرة فيه ما فيه بل عرفت انه في معظم بلاد صدور هذه الاخبار فيما لا يبقى فرد نادر جزما ورابعا انا
اشرنا الى ان في زمان الرسول صلعم كان لاطراف المدينة جماعات وافر الفرض وخامسا انه كما يجوز التخصيص بالنحو الذي ذكرتم
كذا يجوز حمل الوجوب على ما هو اعم من العيني والتخييري بل هو اولى ثم اولى فكيف استدلالهم بها على عينية الوجوب وسادسا
ان بناء استدلالهم على افادة العموم لهم واخراج افراد لا تختص بالتباس الى الشرائط المسلمة وكذا اخراج ما ذكر في المقام وقد عرفت
سابقا التامل فيه ايضا وسابعا انكم لم تجدوا نصا يكون لهم اذ عرفت ان كل نص تمسكوا به لم يخلص عن امثال ما ذكرناه هنا وثامنا
انه بعد التسليم والتحمل كيف يقاوم ذلك اجماعات الفقهاء وادلتهم الصريحة والظاهرة سيما وان يغلب عليها ثم اعلم انه قد ادعى
بعض العلماء ان قدماءنا كانوا يقولون بالوجوب العيني من دون اشتراط الامام او من نصبه وقد ظهر لك مما ذكرنا فساد هذه الدعوى
ولذا ما ادعاه صاحب المدارك وجه الفساد انهم ذكروا وجوب الحضور على كل من كان على راس فرسخين من دون تخصيص وقد
عرفت انه ظاهر في خلاف ما ادعاه بل ربما يحصل العلم كما عرفت وذكروا ايضا انه لا بد من الامام وقد عرفت سابقا انه امام الاصل
بالتبادر وانصراف الاطلاق الى الكامل فكما ينصرف الوجوب الى العيني لانه الكامل فكذلك الامام فلا وجه للتشكيك الذي ارتكبه وبالاخبار
منها ما ذكرناه من العلل فان الفضل ابن شاذان مع نهاية فضله سأل الرضا ع عن علة قصر الجمعة من الصلاة للحاضرين الامكنة
مع انه كان يرى ان الصلوات تصلى كثيرا خلف الائمة من غير قصر جزما وكلام في ان الفرائض التي تصلى خلف الائمة ليست بقصر
فما بال الجمعة صارت قصرا فاجابه ع بعلل منها ان الصلاة مع الامام اتم واكمل لعلمه وفقهه وعدله وفضله ولا يخفى ان المراد منه
امام العصر بقرينة ما يذكر بعد ذلك مع انه لا وجه لان يكون امام الجماعة لما عرفت من ان الفرائض الاخر تصلى عادة خلف امام الجماعة
اربعا فلم يبق الا ان يكون المراد امام العصر فان قلت فلم تصلى خلفه الفرائض الاخر اربعا قلت انما صار امام الجمعة فهو امام من حيث
هو امام الجماعة كما اذا باع شيئا فهو بايع من حيث هو بايع وكذا اذا اشترى وكذا اذا فعل فعلا اخر واما اذا صار امام الجمعة فهو
من حيث انها منصبه فهو امام العصر من حيث امام العصر ولذا لا يصلح ان يكون الصلاة التي يصلي هو ويصلي المخلفون معه بمرتبة
من الكمال والتمامية بحيث يصير ركعتاه عدل الاربع والا فمن المعلوم انه في غيره ع ليس هذه الرتبة والمرتبة والشرافة والكرامة بلا شبهة
ولا ريبة ولا جرم يكون هو من حيث هو هو ثم قال بعد ذلك ولان الجمعة عام الخ ما ذكرناه سابقا ثم قال بعد ذلك وليس بعامل من
حاكم الناس في غير يوم الجمعة وهذا ايضا صريح فيما ذكرنا هذا كله مضافا الى ما ذكرناه من الاجماعات والاخبار مثل الحديث الوارد
في الاشعثيات الجمعة والحكومة لامام المسلمين وغير ذلك وروى العلامة في المنتهى ان اربع الى الولاة الفيء والحدود والصدقات
والجمعة والسند منجبر بعمل الاصحاب سيما مثل هذا العمل وربما يظهر من هذه الرواية ان ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن ابي الحسن

لاجمعة

لا جمعة الا في مصر يقام فيه الحدود وايضا من جملة تلك الروايات اذ عرفت من الرواية ان اقامة الحدود منصب الولاة كما قال به من قال
من الفقهاء وليظهر من غيرها من الاخبار ايضا فظهر ان ما في رواية اشارة الى ان الجمعة منصب من يقيم الحدود فلا وجه لحملها على التقية
وايضا القدماء يذكرون ما دل على ان امام الجماعة غير امام الجمعة البتة وقد ذكرنا الروايات الدالة عليها ونزيد هنا ونقول يدل
عليه ايضا ما رواه ابن بكير في الموثق كالصحيح بل الحسن كالصحيح عن الص ع عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم ايصلون الظهر يوم الجمعة
في جماعة قال نعم اذا لم يخافوا وهذا نص الاخبار الواردة في ان صلاة العيد اذا لم يكن امام او لم يدرك ركوعها مع الامام فهل يصلون
جماعة فاجابوا ع بنعم على ما يجيئ وما رواه الشيخ بسنده عنه ع عن صلاة ظهر يوم الجمعة قال ع اما مع الامام فركعتان واما
من صلى وحده فهي اربع ركعات بمنزلة الظهر يعني اذا كان امام يخطب فاذا لم يكن امام يخطب فهي اربع ركعات وان صلوا
جماعة فاذا رووا هذه الروايات فكيف يكونون قائلين بالوجوب العيني في صورة يكون لا امام الجماعة القادر على قراءة اقل
الواجب من الخطبة وخصوصا مع انه ظهر لك ان امام الجماعة ههنا من هو بالادلة الخارجة عن حد الاحصاء على انه
روى في الفقيه في الصحيح عن ابن مسلم ما ذكرناه سابقا من انها تجب على سبعة الامام وقاضيه الخ الحديث ولم يرو في الصلاة وذكر
في اول كتابه ما ذكره وسلم عند صاحب المدارك ان جميع ما يذكره فيه فتواه كما قال في اول كتابه بل ذكره ره في كتاب الهداية اذا
اجتمع يوم الجمعة سبعة ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم وقال بعده والسبعة التي ذكرناها هم الامام والمؤذن والقاضي
والمدعي والمدعى عليه والشاهدان ويمكن ان يكون مؤذن الامام ع كان منصبه ضرب الحد بين يديه على انا نقول لو كان
القدماء قائلين بما ادعاه فكيف يقول الشيخ الفرقة لا يختلفون في ان شرط الجمعة الامام ومن يامره كما ذكرنا سابقا و
يقول ابن ادريس في سرائره عندنا بلا خلاف بين اصحابنا ان من شرط الجمعة الامام ع او من نصبه للصلاة ويقول المحقق في
المعتبر السلطان العادل او نائبه شرط وجوب الجمعة وهو قول علمائنا ويقول العلامة في التذكرة يشترط في وجوب الجمعة السلطان
العادل او نائبه عند علمائنا على عدم الوجوب العيني للجمعة في زمان الغيبة ويقول في النهاية يشترط في وجوب الجمعة عند علمائنا الى
ان قال والسلطان عندنا هو الامام المعصوم ع ويقول في المنتهى انما اشتراط الامام او اذنه فهو مذهب علمائنا اجمع الى
غير ذلك من امثال هذه الاقوال من العلماء الخبيرين الماهرين المطلعين المتتبعين المتقدمين مثل قول ابن زهرة في غنيته من
شرائط وجوب الجمعة حضور الامام العادل او من نصبه وجرى مجراه ثم قال كل ذلك بدليل الاجماع وقول القاضي عبد العزيز
ابن البراج في شروط الجمعة الامام العادل او من نصبه وجرى مجراه والدليل على ما ذهبنا اليه الاجماع وقول الشهيد في الذكرى
شروط الجمعة سبعة الاول السلطان العادل وهو الامام او نائبه شرط وجوبها وهو اجماع علمائنا وقال المحقق الشيخ علي
في رسالته اجمع علماؤنا الامامية طبقة بعد طبقة من عصر ائمتنا الى عصرنا هذا على انتفاء الوجوب العيني في الجملة الجمعة اي
في مثل زمان الغيبة وقال فيها ايضا يشترط لصلاة الجمعة وجود الامام المعصوم او نائبه وعلى ذلك اجماع علمائنا قاطبة وقال
في شرح القواعد يشترط لوجوب الجمعة السلطان العادل وهو الامام المعصوم ع او نائبه عموما او في صلاة الجمعة باجماعنا

وقال الشهيد الثاني في شرح الالفية اشتراط الجمعة بالامام او من نصبه بالنسبة الى الوجوب العيني منفي حال الغيبة بالاجماع
وقال في شرح اللمعة لولا الاجماع على نفي الوجوب العيني في زمان الغيبة لكان القول به قويا وقال السيد المحقق السيد الداماد
في كتاب عيون المسائل اجمع علماؤنا على ان النداء المشروط به وجوب السعي الى الجمعة لا بد ان يكون من قبل النبي ص والامام
او من ياذن له الامام وينصبه لها وعلى ذلك اطباق الامامية وقال في نفي الوجوب العيني في زمان الغيبة قد
اطبق الاصحاب على نقل الاجماع عليه لا زاد له فان الاصحاب لاشتراط الجمعة بالامام او منصوب من قبله وفي الشيخ بعد
ما نقل ان الاجماع الجمعة في زمان الغيبة حرام عند جمع ومستحبة عند اخرين قال منشأ الخلاف ان حضور الامام هل
هو شرط في ماهية الجمعة ام في وجوبها فالسيد وسلار وابن ادريس على الاول وباقي الاصحاب على الثاني الى غير ذلك
من الاجماعات المنقولة التي نقلها ثقات العدول الذين امر الله بقبول خبرهم وتصديق قولهم كما اشرنا سابقا واشرنا
ايضا الى ان الحديث ليس بحجة الا من جهة الادلة التي تشمل الاجماع المنقول والاجماع هو خبر في الحقيقة عندنا الا انه يصل
الينا بعنوان اليقين او المنقول بخبر الواحد واشرنا الى ان الحديث لو وصل الى منكري هذا الاجماع بعدد نقل الاجماع لجزموا به
فضلا عن الحكم بالحجية مع ان سند الحديث لا يمكن ان يصير مثل الاجماع المنقول واين هو الا من الراوي الذي لم يظهر
حاله اقصى ما ظن بعدالته واين هو ممن يكون عدالته وتقدسه وجلالته يقينية بل هو حجة الله على الخلق ولا
حج عليه ومؤسس مذهب الشيعة ومجدد دين الرسول ص الى غير ذلك مما لا ينبغي لذكره الدفاتر هذا مع علو السند
غاية العلو مضافا الى الاخبار الدالة على صدقهم والاثار اليقينية على حقية قولهم مما مر الاشارة الى بعضها على انا
نقول من بقي لا يظهر حاله حتى يدعى انه قال بعدم اشتراط الامام او من نصبه اصلا وانه لا فرق بين امام الجمعة والجماعة
فان ابن ابي عقيل عرفت كلامه وكذا الشيخ بل في كل واحد من كتبه ايضا نقل الاجماع كذلك وافتى كذلك مثل مبسوطه
وجمله وعقوده ونهايته وخلافه والمحقق ايضا في مسائل المدارية فانه قال لا جمعة الا مع امام عادل او من نصبه الامام
العادل فاذا عدم صليت الظهر اربع ركعات وكذلك قال في جمله وغيره واما الصدوق فقد عرفت حاله في الفقيه وفي
كتابه الهداية وفي مجالسه نقل صحيحة هشام عن الصادق ع احب للمؤمن ان لا يخرج من الدنيا الا وقد تمتع ولو مرة ويصلي الجمعة
ولو مرة نقلها على وجه يظهر منه ارتضاؤه بها عنده والشيخ في مصباحه بعدما حكم باستحباب اداء الجمعة في زمان الغيبة
ذكر هذه الصحيحة فلاحظ وقال ابن حمزة في وسيلته وفي جمله وشرائط الجمعة حضور السلطان العادل او من نصبه
وقال سلار في مراسمه صلوة الجمعة فرض مع حضور امام الاصل او من يقيمه وقال سلار في رسالته ولفقهاء الطائفة
ان يصلوا في الاعياد والاستسقاء واما الجمعة فلا وقال يحيى بن سعيد في جامعه الجمعة واجبة بشرط حضور الامام
الاصل او من يامره وقال صاحب الكفعمي في شروط الجمعة السلطان العادل او من يامره وقال الطبرسي في تفسير سورة الجمعة
لا تجب الا عند حضور السلطان العادل او من نصبه الى غير ذلك من اقوالهم وهي كثيرة فلم يبق الا المفيد وقد عرفت حاله

والكليني

والكليني وهو روى في الكافي في باب تهيئة الامام للجمعة بسنده عن سماعة انه سئل الصادق ع عن الصلوة يوم الجمعة فقال اما مع الامام
فركعتان واما من يصلي وحده فهي اربع ركعات وان صلوا جماعة وقد عرفت الحال فيها وروى في باب قنوت الجمعة في الصحيح
عن الصادق ع انه قال اذا كان اماما قنت في الركعة الاولى وان كان يصلي اربع ففي الركعة الثانية قبل الركوع ولا شك في ان من يصلي
اربعا ربما يكون اماما بسبب اختلال شرط من شروط الجمعة ويظهر من اخبار كثيرة مضافا الى تلك وقد عرفت ان المتبادر من الامام
الامام الاصل وهو روى في صحيحة زرارة عن الباقر ع لا يكون الخطبة والجمعة وصلوة ركعتين على اقل من خمسة رهط الامام
واربعة وقال ره بعد ذلك بقدر باب من فاتته الجمعة مع الامام وهذا ايضا يؤيد ما ذكر اذ كان ينبغي ان يقول باب من فاتته الجمعة
اذ ذكر مع الامام مشعر بانه منصبه وانه لا يتاتى منه بعد ذلك كما مر وكذا الكلام في صلوة العيدين فلاحظ وتامل وايضا روى
ما تضمن وجوب حضورها على من كان على راس فرسخين وقد عرفت حال الجامع انه ليس عادته ذكر الاجماعات في الكافي
وغيره اذ كثير من المسائل اجماعي عند الشيعة حتى عند هؤلاء القائلين بعدم اشتراط الامام او من نصبه فيها بحيث لم يتاملوا
ومع ذلك ليس في الكافي منها عين ولا اثر مع انه لم يذكر فيه كثيرا من ضروريات الدين والمذهب بل وربما لم يذكر ما هو من اصول
الدين ومع ذلك يروي فيه روايات ظاهرة في خلافه ولا يتعرض لتوجيهها اصلا مثل انه روى في كتاب الايمان والكفر باخبار
ظاهرة في الجبر وغيره مما هو ليس مذهب الشيعة ولا يتعرض للتوجيه اصلا مثل انه روى مع ان عدالة امام الجمعة لم يتعرض لها
في الكافي اصلا ولعل بعض الشروط ايضا كذلك ومن الكلام فامثال ما ذكرنا وكل ما نقول بالنسبة الى ما ذكرنا نقوله بالنسبة الى
اشتراط الامام او من نصبه مع انك عرفت وجود هذا الشرط فيه فتامل جدا على انا نقول لو كانوا يقولون بوجوب الجمعة عينا لكانوا
يفعلونها وما كانوا يتفقون على تركها ولو كانوا يفعلون او يفعل بعضهم لكان يصل الينا ويظهر علينا عادة كما يظهر علينا
وعلى اهل السنة ايضا انهم كانوا يمتعون النساء في الحج ويمسحون الرجل في الوضوء ويصلون الشخين وغيرها ويتنزهون عن مساورة
اهل الذمة وامثالها وانهم يصلون صلوة الغدير حتى ان العامة نقلوا انهم في بطن بغداد صلوا هذه الصلوة جماعة في الاف
منهم بل ونقلوا انهم ضربوا الكوس في اليوم المذكور اظهارا للابتهاج والبشارة بل ووقع واقعات في بطن بغداد بين الشيعة واهل
السنة في تعصب الدين والواقعات مشهورة وكذا الواقعات والحكايات بالنسبة الى كاشان وسبزوار وطرقه وامثالها من اهل قم
بالنسبة الى السلاطين وعدم اطاعتهم لهم حتى نصبوا لهم حاكما شيعيا فاطاعوه وانهم كانوا يمشون على طريقة الشيعة ويفتخرون
ويباهون ويقع بينهم وبين اهل اصفهان ما وقع وكذا بين غيرهم الى غير ذلك مما هو معروف ومشهور ووقوعها جهارا علانية عند
مستقر على العامة فضلا عن الخاصة على النسب الذي ذكرناه فان اطفال العامة ونساءهم في الحد ويعرفون يقينا صدور السب منهم
وانهم يتمتعون ويمسحون بالرجل ويكبرون خمسا على الميت الى غير ذلك بل المستحبات ايضا مثل القنوت في الصلوة وصلوة الغدير وغير
ذلك بل المباحات ايضا كما لا يخفى بل العقايد الخفية لتقي وان كانت لبعضهم فكيف خفي على الخاصة والعامة فعل الجمعة بالمرة بل الظاهر
خلافه عليهم فان العامة كان ديدنهم الطعن على الشيعة بتركهم الجمعة بل وربما نسبوا اليهم القول بالتحريم ولعل في الكلام جهرا

انهم اتفقوا على الترك بحيث يكون ظاهرا في التحريم عندهم والا فلا وجه في هذا المقدار من الاتفاق في انهم كانوا يعلمون انهم في
مقام عدم التقية يتركون بالمرة ولذا نسبوا اليهم القول بالحرمة والا فهم يعلمون ان الشيعة مذهبهم التقية ويشنعون هذا
عليهم بالجملة ويشنعون لهم الى ترك الواجبات وفعل المحرمات من جهة ان التقية لا يصير عذرا عندهم فلو كان ترك الجمعة
للتقية لكانوا يشنعون عليهم بما يشنعون عليهم من انهم يتركون الفرض من جهة التقية التي ليست بعذر الا انهم لا يقولون
بل يحرمون وينادي الى ذلك ان علماء الشيعة في الازمنة مع كونهم في غاية الاهتمام في دفع المطاعن عن الشيعة ما دفعوا عنهم
بانهم كانوا يتركون الجمعة تقية او انهم كانوا يصلونها كما كان عادتهم الذب عنهم في موضع التقية بانهم كانوا يفعلون و كانوا
ليشرعون في صحة التقية ومشروعيتها ويصرون فيها القول في ذلك وفي المقام الذي كانوا يكذبون على الشيعة كان علماؤنا يبالغون
في تكذيبهم وانكارهم ذلك مما كانوا يتقون في امثال المقامات كانهم كانوا يظهرون بطلان مذهب اهل السنة واظهار النفاق
الخلفاء الثلث وكفرهم ومطاعنهم وتشييد مذهب الشيعة وانهم هم الناجون لا غير ذلك ومع ذلك في مقام دفع الطعن بترك
الجمعة اتفقوا على القبول وتصديقهم وانه ليس من جهة التقية بل من جهة ان الجمعة منصب الامام مع انه كان لا بأس بان يقال انه
تركهم للتقية مع انهم كانوا يرتكبون السب ولعنة الى ان ظهر عليهم وعلى ابنائهم واطفالهم مع ان معظم العامة لا يقولون
باشتراط اذن السلطان كالمالكية والشافعية والحنابلة فكيف كانوا في امثال السب ما كانوا يتقون وفي هذا الذي معظم العامة
يقولون بجوازه وصحته كانوا يتقون ومما ذكر ظهر انه يمكن ان يكون ما تضمن وجوب الجمعة من دون اشتراط اذن الامام محمولا على
التقية بانهم كانوا يتقون من هؤلاء مضافا الى ما ورد عنهم من الامر بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب وكلام يترك ما خالف
السنة وطريقة الرسول ص وقد عرفت طريقته وطريقة الامامين ع وكذا لدلالة الاوامر الدالة على متابعة العقل ومنه قولهم ع عليكم
بالدرايات دون الروايات الى غير ذلك مع ان القول باستحباب الجمعة من خصائص الشيعة بل هو المشتهر بينهم والاخبار الدالة
عليه كثيرة صحيحة السند مضافا الى معاضدة الشهرة وغيرها منها انه ليس قول احد من اهل السنة وتضمن بعضها حكاية علة
المتعة فما دل على الاستحباب فظاهره مخالف لمذاهب العامة باجمعهم فتعين ان يكون هو الحق والرشد للاخبار المتواترة في الامر
بالاخذ بما خالف العامة وان الرشد والحق معنا فاق الشهرة العظيمة واما موافقتهم مع القائلين بالحرمة في الترك فلان الظهر
كانت عندهم مبرئة للذمة على سبيل اليقين كما هو يقيني ايضا كانت كذلك عندهم واما الجمعة فلم تكن مبرئة على اليقين بل على
الظن لظهور الرخصة والاستحباب من اخبار الاحاد ولذا من انكر حجية خبر الواحد لم يقل بالاستحباب بل صرح بعضهم
بذلك بل ولا شك في ان الامر كان كذلك وان من يقول بالاستحباب كان يقول بانه يظهر من اخبار كذا وكذا فان الصدوق
والشيخين ومن تابعهم كانوا يقولون بحجية خبر الواحد فمن ثم قالوا بالاستحباب ولا شك في انهم في مقام تحصيل البراءة عن شغل
الذمة اليقيني كانوا يقدمون اليقين على الظن كما هو شأن غيرهم من الفقهاء وهو الحق عقلا ونقلا مثل قولهم ع دع ما يريبك الى ما
لا يريبك وغير ذلك ومسلم عند الفقهاء ان مع تيسر اليقين لا يجوز العمل بالظن الا في موضع يحصل اليقين من الشرع بالاكتفاء بالظن ومع

ذلك

بالظن ومع ذلك الاولى عندهم في ذلك الموضع ايضا العمل باليقين كما حقق وشرح مكررا فعلى هذا لم يكن لهم الداعي الى الاجتماع
والاتيان بالجمعة مع شرائطها الكثيرة التي لابد من معرفتها وتحصيلها مع كثرتها وربما يصعب تحصيل بعضها مع ان العدول
عنها الى الظهر كان احسن عندهم لو لم يكن لا نما سيما في دولة المخالفين ومما يؤيد ما ذكرناه ان في كلام الفقهاء ان الجمعة
مع الامام واجبة وقلنا ان المتبادر من لفظ الامام هو الاولى بالتصرف كما قال عز وجل ونريد ان نمن على الذين استضعفوا
في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين الاية وكذا غيره من الايات والاخبار المتواترة الظاهرة مضافا الى التبادر
وان الاطلاق ينصرف الى الكامل وغير ذلك مما مر والعامة نقلوا عن الرسول ص من ترك الجمعة وله امام عادل او جائر
حيث ذكروا جائرا فلم ينكروا فاجرا وفاسقا فظهر ان الامام كان مطلقه منصرفا الى ما ذكرناه والشيعة نقلوا ذلك الحديث
وله امام عادل ويظهر من الفقهاء ان الامام العادل كان اصطلاحا فيما ذكرنا ويظهر ذلك من الاخبار فيما رواه في التهذيب عن
الباقر ع فيمن قتل ناصبا غضبا لله ثم قال اما هؤلاء فيقتلونه ولو دفع الى امام عادل لم يقتله وفي الكافي والفقيه عن الصادق ع
في امرأة قتلت من قصدها بجماع انه ليس عليها شيء وان قدمت الى امام عادل اهدر دمه وفي الكافي في التهذيب عن الرسول ص انه
قال ساعة امام عادل افضل من عبادة سبعين سنة وحد يقام لله في ارضه افضل من مطر اربعين صباحا وفي الكافي
انه ذكر عن الصادق ع في امرأة لا غزو الا مع امام عادل وفي التهذيب في باب قتال اهل البغي عن امير المؤمنين انه قال ان خرجوا
على امام عادل فقاتلوهم وان خرجوا على امام جائر فلا تقاتلوهم وفيه ايضا الاخبار الذي ذكرنا عن رواية العامة وفي
التهذيب في باب حد السرقة عن الصادق ع اذا سرق السارق من البيدر من امام جائر فلا قطع عليه فاذا كان من امام عادل عليه
القطع وفي الكافي في باب ان الارض لا تخلو من حجة عن الصادق ع ان الله عز وجل من ان يترك الارض بغير امام عادل وفي الكافي
عن الباقر ع ان من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه بلا امام عادل ... وفي طلب زيارة الحسين ع عن ابي الحسن ع
عارفا بحقه الى قوله ع وعشرين حجة وعمرة مع نبي مرسل او امام عادل الحديث وفي الاعتكاف عن الصادق ع لا اعتكاف الا في مسجد
جماعة صلى فيها امام عادل الى غير ذلك واما كلام المتقدمين والمتأخرين من الفقهاء فاكثر من ان يذكر انظر الى كتاب الجهاد وغيره
منها ما مر في الجمعة **تنبيهان الاول** ما يوقع المغرور في القول بالوجوب العيني من جهة الغفلة او العصبية فلابد من التنبيه
كي لا يقع فيه بسبب عدم الاطلاع او عدم الشعور الاول احتج القائلون به بالاية والاخبار فتوهم المغرور ان احدا انكر عينية وجوب
الجمعة وقد عرفت انها بديهي الدين يقطع كل احد بان الامامين نزلها من عند رب العالمين كما هو مدلول القرآن والاخبار المتواترة
ومحل النزاع امر اخر وهو ان هذه الجمعة ما هي على قول وان من شرائطها الامام ع او من نصبه ع لا على قول الاخر وبديهي ان محل
النزاع غير محل الاجماع لان محل الاجماع حكم صلوة الجمعة وهو الوجوب ومحل النزاع معنى صلوة الجمعة او زيادة شرط في شرائطها
فما هو مضمون ادلتهم لا نزاع فيه وما هو محل النزاع لا يأتون بدليل له وربما يشيرون باشارة اجمالية فاسدة كما ستعرف
الثاني يقولون ان المحرمين يحرمون صلوة الجمعة وحاشاهم من ذلك بل يقولون صلوة الجمعة من الواجبات العينية لكن لا واما

ما يقولون بجوهم فليس الا ما اطلق عليه خصمهم لفظ صلوة الجمعة حقيقة واما هؤلاء فان كانوا يطلقون فعلى سبيل
التوسع كما يطلقون لفظ الامر على الامر الندبي ويقولون هذا الامر امر تحريم وان كان الامر عندهم حقيقة في الوجوب
او يطلقون على حسب اصطلاح الازمنة كما ستعرف وانما قلنا يقولون بعينية وجوبها ليس الا لان البالغ قال فهذه الشروط
اذا اجتمعت تشكون هذه الصلوة فريضة جمعة وان لم يجتمع لم يتشكو بها كذلك وحمل هذا الكلام السيد بان الجمعة حقيقة
ما يكون مع مجموع الشرايط وقال الفاضل التوني مولانا عبدالله في رسالته ان صلوة الجمعة الواجبة ما تصلى خلف الامام
او نائبه الخاص قال الخوانساري صلوة الجمعة عبارة عن تلك الحقيقة مع ان المحقق الثابت ان الفاظ العبادات اسامي للصحيحة
للتبادر وعدم صحة السلب ولعدم التبادر وصحة السلب بالنسبة الى فاقد الشرايط فهي لذلك مع ان المحقق الثابت في الادلة
ولعل المشهور بين القدماء ومعظم المتاخرين فالصلوة الجمعة باطلة لا تكون صلوة جمعة بل تكون غير صلوة الجمعة وكذلك
يقولون ان المخير بقوله صلوة الجمعة واجبة تخييرا انما يريد المعذور ان المخير قايل بما هو بديهي الدين ويظهر من
القران والاخبار ودعوى ان التخييري عيني قطعا عنده لانه مستحب وبديهي ان المستحب مغاير للواجب وانما يطلق عليه لفظ
الواجب التخييري بعنوان ... قطعا عنه فتخيير بين فعله واسقاط الوجوب جميعا او تركه ولا ايتان بالواجب لان كان صلوة
العيد من الواجبات العينية قطعا الا ان لها شرايط فبعد انتفاء بعض الشرايط ينتفي ذلك الواجب الا انه يستحب اتيانه
بفرادى او جماعة ومعلوم ان صلوة الفرادى مثلا امر اخر جزما ومما يشير اليه المستحب امر علحدة انهم ما يعتبرون باقي
الشرايط وان تيسر مثل الامام والعدد والفاصلة بثلثة اميال اما كلهم ما يعتبرون او بعضهم والباقي لا يستنكف
كما يستحب جزما ان في الجمعة المستحبة ايضا قال بعض الاصحاب بعدم وجوب الفاصلة بثلثة اميال بين متعددة وقال الشيخ
مفلح الصيمري في شرحه قول المحقق اذا كان لم يكن الامام او من نصبه وامكن الاجتماع استحب فعل الجمعة قال هذا مذهب الشيخ
والعلامة والشهيد لعموم قوله تم ولرواية ... على الاستحباب والمنع مذهب ابن ادريس والسيد لان شرط الجمعة الامام
او من نصبه ولان الظهر ثابتة في الذمة بيقين فلا يخرج عن العهدة الا بفعلها واخبار الاحاد للظنونة لا يجوز التعويل عليها
ثم قال على القول بانعقادها حال الغيبة يجوز ايقاع جمعتين بينهما اقل من فرسخ قاله ابو العباس في موجزه وقال الاقوى عدم
الجواز لا ترى ان واحدا منهم من يجوز عدم الفاصلة وغير المجوز لا اقوى عدم الجواز لانه كذلك قطعا ثم اطال في انه على القول
باستحباب الجمعة هل يفعل بنية الاستحباب او الوجوب وان فعل بنية الاستحباب هل يبرء الذمة ام لا واطال الكلام في ذلك
الثالث ان القائلين بالوجوب يستدلون باطلاق الاية والاخبار فالمعذور يتوهم ان هذا الاستدلال نافع بان الخصم منحصر في منكر
الاطلاق وقد عرفت فساده لان جميعا منهم صرح بان الجمعة حقيقة فيما فعل مع الامام او نائبه مع باقي الشرايط ليس الا فكيف
يمكن ان يقال باطلاق الاية والاخبار حجة مع انهم يقولون باطلاقها وعمومها قطعا ولا يجوزون التخصيص والتقييد اصلا
ورأسا وكذا الكلام بالنسبة الى من قال الجمعة اسم للصحيحة فقط ولا شك في ان الجمعة للصحيحة المستجمعة لجميع شرايطها واجبة عينا

انما النزاع

انما النزاع في انها ما هي فما اشاروا اليه بطلان مذهبهم اصلا لا يقال لما تحقق عندهم ان الجمعة اسم لجزء لا بكان استدلوا
كذلك لانا نقول الخصم يعرفون ان جمعا من الفقهاء يعتقدون انه اسم للمستجمعة جميع الشرايط كما هو الحال في ساير العبادات
فلعل المحرم والمخير يقولون كذلك بل عرفت ان المحرمين صرحوا بذلك وعرفت الحال في المخير ايضا فاللازم على المستدل
ابطال هذا المعنى خاصة لا اثبات وجوب المجموع كونه مسلما بل ضروري الدين فكيف يطولون في الكلام بما لا طائل تحته اصلا
ويسكتون بالمرة عما هو نزاع الخصم فهل هذا الخلط بين المعنيين فان قلت لعل مرادهم الرد على المخير فقط من حيث ان
هذه الجمعة صحيحة عندهم جزما فتكون داخلة في الاية والاخبار عندهم قطعا قلت فكيف اثبتوا الوجوب العيني ويصرحون
في ذلك ويشنعون على المتامل ويشنعونهم على الحرمة انه ابدا وانه مع ذلك نقول هذه الجمعة ليست داخلة فيها عندهم
قطعا كما عرفت وعرفت ان الوجوب العيني للجمعة من ضروريات الدين عندهم ايضا وايضا كانت كذلك في زمان الرسول
وعلي والحسن وكذا الى يوم القيامة اذا حصل الامام ومن ينصبه وكانوا يجزمون ان هذا الضروري لا مانع من ورودها في الاية
والاخبار بل لا تامل في ورودها بل اعتقدوا به فاذا كانت داخلة فكيف يمكنهم التامل اذا ما كانوا مجانين العياذ بالله منه اذ
عرفت ان لفظ الوجوب حقيقة في الامر من حيث الغير قطعا والبناء على الانصراف الى العيني خاصة ليس الا من جهة انصراف
الاطلاق اليه وهذا يستلزم لفظ الجمعة ان يكون صلوة ايضا اذ لا شك فان الكاملة منها هي الواجبة عينيا مع انه الاصل كما ان الكامل من
الوجوب كذلك فتبصر وكون الواجبة والمستحبة تخيرا من افراد الجمعة حقيقة لا يستلزم انصراف الاطلاقات اليها كما هو الحال في صلوة
العيادة وغيرها ايضا فعلى هذا كيف يصل الاخبار والاية ردا عليه الا ان يكون يقول من هذه العذاب الواردة في الاخبار هي عين
المستحبة ولا شك انهم قالوا بثبوت المستحبة من الحديث من جهة احب وحث ... ولذا قال السيد وابن ادريس انه اخبار
احاد والا فالقران عندهما من القطعيات وكذلك الاخبار المتواترة الرابع على تقدير تسليم كون الجمعة جزء الاركان ومرادهم
الرد على المحرم والمخير جميعا او اسما للصحيحة ومرادهم الرد على المخير خاصة الاطلاق قابل لثلث صور الاولى ان يراد نفس
وجوب الجمعة من غير ملاحظة الافراد والشرايط مثل نقول ان الجهاد من الواجبات المشروعة وهذا هو الاصل في مثل هذه الاسماء
لان لا اصل عندنا الثاني ان المراد انها واجبة بشرط تحقق شروطها بعنوان الاجمال من دون تفصيل وتعيين في الشروط وهذا
ايضا لا باس به لان كون الجمعة مشروطة بشروط من جملة ضروريات الدين فلا مانع من ارادته من دون اظهاره بلفظ لان الضروري
حجة من جهة حضوره في الاذهان ربما لا يحتاج الى ذكره فالمراد انها واجبة بعد تحقق شرايطها بعنوان الاجمال وهذه كالصورة
الاولى لا ينفع المستدل اصلا لانها لا يزيدان على ما هو ضروري الدين اصلا ورأسا ان ضروري نفس وجوب الجمعة كما عرفت وكذا
عند اجتماع جميع ما هو شرط من دون تعيين وتفصيل الثالث ان يكون المراد بطلب ايجاد الجمعة بشرايطها المفصلة وقد عرفت
سابقا انها ليست مرادة بالضرورة من جهة التقية ومن جهة عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مضافا الى القطع بعدم
دعوى تحقق البيان التفصيلي بان كذا وكذا شرط خاصة فعدم ذكر شرط في هذا المقام لا يدل على عدم اشتراطه بالضرورة وجميل الوقت

الاخر عن وقت الخطاب وقت ظاهرة وانه وصل اليه الشرايط الوفاقية خاصة دون الخلافية ليس الا من باب الرجم بالغيب اذ لم يوجد
في الاخبار منه عين ولا اثر بل اي فرق بين ذلك وبين ان يقول وقت الخطاب ذكر له الشرايط الوفاقية دون الخلافية وان لم يجد
هناك مما ذكره عيناً ولا اثراً وكون بعض الشرايط وصل الى بعض الرواة وبعض الى بعض اخر وهكذا لا يسمن ولا يغني من جوع
بل القطع حاصل بان مجموع زمان الائمة ما كان يمكن تحقق مصداق تلك الروايات وبالجملة الصور التي صار منشأ للخبط
والخبط على المغرور الخامس ان اخبار الجمعة مطلقة كذلك اخبار الظهر ايضاً مطلقة مثل ما رواه في الكافي في باب التفويض عن
الصادق ان الرسول صلعم زاد ركعتين في الظهر والعصر والعشاء فلا يجوز تركهن الا في سفر ولم يرخص رسول الله صلعم لاحد تقصير
الركعتين اللتين ضمها بل الزمهم ذلك الزاماً واجباً ولم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا المسافر وامثال هذه الروايات
متواترة بل ربما كانت اقوى دلالة مع ان الاطلاق فكيف لا يكون مؤثراً في اخبار الظهر اصلاً مع انهم يقولون وجوب الجمعة مشروط
بشرايط زائدة على شرايط الظهر ولا يقولون في الظهر ذلك ومعلوم ان الامر كذلك فمع ذلك لعل اطلاق الظهر يصير اقوى
لانه يصير اصلاً بالنسبة الى الجمعة سلمنا التساوي فالترجيح من اين سلمنا الترجيح لكنهم لم يتعرضوا لذلك اصلاً فكيف يقولون
ثبت الوجوب العيني مما لا بد مع انه لم نرى منهم تعرضاً بعد اصلاً فالمغرور يتوهم ان الاطلاق منحصر في الجمعة السادس ان التمسك
بالاطلاق فرع معرفة معناه قطعاً ومعناه لم يعلم بعد اصلاً ولذا كنا نعرف اطلاقنا ومعناه فان اطلاقنا لم يعلم بعد انه اطلاق
المعصوم بعينه وليس هو من الامور البينة ولا المبينة ولا المسلمة مع ان المسلمة لا ينفع الا في مقام الجدل فلا يناسب العقيدة ومعلوم
يقيناً ان الحجة انما هي اطلاق المعصوم عليه السلام بعينه ولما يرى المغرور ان في بعض المقامات يجعل اطلاقنا اطلاق المعصوم
يتوهم ان المدار على ذلك ولا يعلم انه ليس كذلك قطعاً اذ لو كان كذلك لما وقع النزاع العظيم في ان الحقيقة الشرعية ثابتة
ام لا مطلقاً في النزاع في انه عرفنا العام مقدم على اللغة ام لا حتى ولم يقع الوفاق في ان عرفنا الخاص لا عبرة به شرعاً يقيناً
مثل الرطل وغيره الى غير ذلك مع ان كون اطلاقنا اطلاق الشارع جزماً غلط جزماً وفي الموضع الذي يجعل اطلاقنا اطلاقه
انما هو من دليل ولا يمشي ذلك الدليل في امثال المقام قطعاً لانه ليس اصالة عدم التغيير والتعدد وفيما نحن فيه تحقق التغيير
والتعدد جزماً لان عرف اللغوي غير عرف المتشرعة والقرينة الصارفة عن اللغوي لا يخفى اللزوم لتحقق المعينة ايضاً ولم
يوجد عند المستدلين اصلاً لانهم لا يعتبرون مجرد الصارفة ومن يعتبره فلا بد ان يكون له دليل شرعي وعلى تقدير تماميته
فانما هو في المقام الذي علمنا ان الشارع استعمل فيه كثيراً الى حد ان توهم القائل بثبوت الحقيقة الشرعية صيرورته
حقيقة وتحقق ذلك في المقام غير معلوم لانه انما يتم في موضع يكون عند جميع المتشرعة حقيقة ولم يعلم ان المقام كذلك
لما عرفت من ان جماعة من المتشرعة يقولون ليس كذلك صلوة الجمعة اصلاً بل فعل اخر مغاير لصلوة الجمعة وجماعة اخرون
يقولون الجمعة اسم للمستجمعة لجميع شرايط الصحة ليس الا مضافاً الى ان اطلاقنا ليس انه بدون استعمال الحقيقة ولا استعمال اعم
من الحقيقة فالمغرور الذي لا اطلاع له بالفقه يتوهم ان كل اطلاق يكون فانما هو عين اطلاق المعصوم وقد عرفت فساده

وليس غروره في هذا السادس من جهة بل من جهات السابع انهم يستدلون بانها واجبة على جميع المكلفين وان لا اجماع منه
في ذلك فيتوهم المغرور ان احداً انكر ذلك وليس كذلك بالبديهة فان المحرم والمخير يقولان ايضاً ان وجوبها العيني على جميع
المكلفين ولا اختصاص له بصنف منهم نعم يقولان وجوبها مشروط بشرط كما ان المستدل ايضاً يقول كذلك غاية ما في الباب
انهما يزيدان شرطاً اخر وهذا لا يمنع شمول جميع المكلفين الا ترى يقول بان لها شروطاً كثيرة فكيف لا يصير ذلك منشأ لعدم العموم
من الشمول ومجرد ان يقول الخصم لها شرط واحد اخر يخرج الاخبار من الشمول الى عدم الشمول في المقام لا بد من نفي الشرط
فقط لانه محل النزاع فقط لا ان يثبت العموم لما عرفت من عدم تامل احد في العموم الثامن انهم حين الاستدلال يقولون و
جوبها ان وجوبها باق الى يوم القيامة وامثال هذه العبادات فيتوهم المغرور ان احداً قال بانه منسوخ في زمان الرسول صلعم
او بعده وحاشاهم عن ذلك القطع بقولهم بالبقاء الى يوم القيامة نعم بشروط وبانتفاء الشروط لا يجوز فعلها وهذه من
المسلمات وانما النزاع في شرط زائد ليس الا فمنهم من يقول باختلاله لا يجوز فعلها ومنهم من يقول يستحب فعلها فلا
معنى لنسبتهم الى القول بعدم البقاء الا ترى ان المستدل ايضاً يقول بعدم وجوبها على من اختل شرط من الشرايط بالنسبة
اليه وهذا لا يقتضي قوله بالنسخ التاسع ان بعض المستدلين حين ما يرد على الخصم في استدلالهم بالاية والاخبار
بانها دالة على ما لا نزاع لاحد فيه وهو الغدر الضروري وان الكل قائلون باطلاق الاية والاخبار والكل قائلون بشمولها
لجميع المكلفين وبعدم النسخ على ما قررنا الا انهم يقولون بزيادة شرط وهذا هو محل نزاعهم لا غير يجيبون بان الاصل
عدم زيادة شرط زائد ولا يتفطنون ان الدليل على ذلك ليس سوى هذا الاصل فالاتيان بالاية والاخبار والتطويل فيهما من
اي جهة فان الكل يقولون بالوجوب العيني على النحو الذي قرروه وكان يكفيهم ان يقولوا الاصل عدم زيادة الشرط وبه يتم مطلوبهم
لو تم من دون حاجة اصلاً الى التمسك باية او خبر فالمغرور يتوهم الحاجة واطمئنانه من جهة الاية التي هي قطعية وقوله
والاخبار المتواترة حتى ان منهم من يقول كما ان من خلافة امير المؤمنين عليه السلام ثبت من التواتر ويعتقده اليقين كذلك وجوب صلوة
الجمعة والمغرور المسكين لا يتفطن ان الامر اليقيني حق البتة وهو الضروري لا ينكره احد من المسلمين فضلاً عن منكره
كافر بلا شبهة وان من ما قال ليس الا خبط النزاعي بالاجماعي وخلط النظري بالضروري واشتباه الظني باليقيني
لان لا اصل دليل الوجوب علينا ليس سوى الاصل المذكور السخيف لما ستعرف العاشر ان الاصل العدم الذي ذكر
لا خصوصية له بالجمعة بل يجري ايضاً في الظهر جزماً فكيف في الجمعة يؤثر في الظهر مع ان الظهر هو الاصل بالنسبة الى الجمعة
على حسبما عرفت وستعرف فيكون تاثيره فيه اولى على قياس ما قلنا في الاطلاق الحادي عشر ان الاصل المذكور من اين ثبت
كونه حجة حتى صدر عنكم ما صدر من الحكم الثابت الجازم الغالب لعناد ولعن ما والمتاخرين من الادلة العقلية والنقلية
التي مرت وسيجيء مع ان الاصل ليس الا استصحاب العدم الاصلي والاستصحاب ليس حجة عند المستدلين بل وربما يصرحون
بعدم جواز ابتناء الاحكام الشرعية على هذه الاصول السخيفة فالمغرور يتوهم ان اصل العدم من الحجج الشرعية وانه غير مستصحب

وانه غير الاستصحاب الثاني عشر ان اصل العدم ان كان حجة فهو حجة للخصمين بلا شبهة لان الفرض كان الحي من اول البعثة الى مدة
مديدة كان فرضه الظهر خاصة وبعده لك تغير التكليف بالجمعة لا بالنسبة الى جميع المكلفين جزما بل بالنسبة الى من اجتمع له
شرائط الجمعة خاصة وهذا من القطعيات وينادي بذلك كون الخطبتين بدل الركعتين وعوضهما على ما صرح به الاخبار الصحاح
ووقع الفقهاء على ذلك تعويلا كثيرة تلقيه معلوم بلا شبهة ان الحكم الشرعي اذا كان ثابتا يكون باقيا الى يوم القيامة حتى
يثبت النسخ وما لم يثبت يحكم بالبقاء جزما من جهة الاستصحاب والاجماع والاخبار وهو مسلم عند المستدلين ايضا فالقدر
الذي ثبت تغيره انما هو بالنسبة الى الجماعة الذين تحقق فيهم شرائط الجمعة الوفاقية والخلافية يعني من كان عنده الامام
او من نصبه مع باقي الشرائط واما تغير حكم من عنده الشرائط سوى الامام او من نصبه فلم يثبت بعد لو لم نقل بثبوت عدم
التغير فيكون حكم السابق المعلوم باقيا الى يوم القيامة وايضا الاصل بقاء ما كان على ما كان وايضا الاصل عدم كون ما فعل
بغير امام او من نصبه صلوة وايضا الاصل عدم الخروج عن عهدة التكليف اليقيني بمجرد الجمعة الى غير ذلك فالمعروف بينهم
ان اصل العدم ليس الا واحد وهو الذي يتمسك به المستدل الثالث عشر يستدلون بالاية مع ان الشيعة لا يجوزون الخطاب
بالمعدوم ومثله ويقولون بانه محال لا انه قبيح ويقولون بان الخطاب يختص بالحاضرين والغائبون مشاركهم
معهم بالاجماع ولا اجماع في المقام انما هو فيما اذا كان الغائب له امام او من نصبه واما اذا لم يكن فليس شريك الحاضر في كون
تكليفه الوجوب العيني وعلى فرض عدم غائبيته هذا لاجماع لا اجماع على انهم مع عدم الامام او نائبه يكونون شركاء ولا
شبهة في ذلك مع انه لا يصير الغائب بحكم مخالفا لحكم الحاضرين اذ عرفت ان الحاضرين كانوا يصلون خلف الرسول صلى الله عليه واله او من
نصبه وهو مسلم عند المستدلين ايضا ظاهر من الاخبار والاثار والاعتبار كما عرفت فان صحيحة زرارة المتضمنة لان
من صلى الغداة في اهله ادرك الجمعة في غاية الظهور كما مر وظهر من غيرها ايضا بل عرفت انه يعيني فالمعروف بينهم ان
الشيعة رايهم راي الاشاعرة وحاشاهم عن ذلك او بينهم الاجماع الفاسدة بلا شبهة الرابع عشر يستدلون بجملة اذا
مثلا على العموم وكذا المطلقات مع ان المحقق عندهم ان اذا من ادات الاهمال وان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة
في زمان الخطاب خاصة وكذا كلمة اذا وعمومها عموم عرفي لا لغوي والمستدلون بناؤهم على العموم اللغوي فالمعروف بينهم
ان عمومها عموم ولا شك فانه ليس كذلك ولذا فرق بين قولك بع شيئا بالنقد وبين بعه باي نقد يكون والفرق في
غاية الوضوح هذا كله مضافا الى ما ظهر مما ذكرناه سابقا من الخلط والاشتباهات مثل انهم راوا ما دل على وجوب الجمعة
عينا من الاخبار وراوا ما دل على طلب الجمعة من دون ظهور وجوب بل وظهور خلافه فرفقوا هو ان الحمل على السوق واحد
فحملوا الاخيرة ايضا على الوجوب بدلالته ولم يتفطنوا بان الادلة لم تكن على طريقة الطلب ولم يكن له وقت حاجة وغير ذلك مما
عرفت مشروحا فهي ما افادت انه من ضروري الدين ولم يتفطنوا بان الادلة لم تكن على طريقة الطلب ولم يكن له وقت
حاجة وغير ذلك الاخيرة لا يمكن ارجاعها الى الادلة قطعا ولا وجه لحملها على الوجوب بل لا يستقيم وايضا راوا ان الفقهاء

خبار
لا يخصصون العمومات فتوهموا جريانه في المقام وما تفطنوا بالموانع التي عرفت وايضا بين مدلول عبارة الاية والاخبار وكلا
وكون الاصل عدم زيادة شرط فتوهموا احدهما الاخر الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ويظهر من التامل فيما ذكرناه واعلم
ان جميع ما ذكر بناء على عدم الدليل على اشتراط الامام عليه السلام او من نصبه والا فقد عرفت الادلة على ذلك من جميع جهة الاجماعات
والاخبار والاثار والاعتبار بحيث لا يكاد يحصى ولا يمكن ان يخفى على ذي حجى يقينية اغلبها قوله الفرسخ الى آخره لا شبهة
في انه يظهر من الاخبار ان الفرسخ ثلاثة اميال مثل صحيحة عمران بن محمد عن الجواد عليه السلام انه قال له ان لي ضيعة على خمسة عشر ميلا
خمسة فراسخ وموثقة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام وهي كالصحيحة وفي اخرها ثم اومى بيده اربعة وعشرين ميلا يكون
ثمانية فراسخ الى غير ذلك من الاخبار واما كون الميل ما ذكره فلانه من موضوعات الاحكام يرجع فيها الى اللغة والعرف وفي
القاموس الميل قدر مد البصر الى ان قال وثمانية الاف اصبع الاربعة الاف اصبع ووجه الدلالة ان الذراع اربعة وعشرون
اصبعا كما ذكره المصنف واما العرف فالظاهر انه مشهور بينهم والحقيقة الشرعية بعد جعل حد الميل ما ذكرناه قال المتوكلي
المشهور بين الناس ثم قال او مد البصر من الارض انتهى والحد الثاني ذكره ايضا اهل اللغة واكثرهم اقتصر عليه ولعل الحد به
حالها واحد الا ان الثاني فيه اجمال وان ضبط ذلك بان يتميز الفارس عن الراجل للمبصر المتوسط في الارض المستوية اذ لا تامل
في انه بعد لا يخرج عن اجمال وعدم انضباط تام ولعله لذلك اختار المشهور الاول والفقهاء اكثرهم اقتصر عليه فظاهر المحقق ايضا
ان تعويله على الاول الذي بحيث قدمه وقال التعويل على المشهور بين الناس ولا شبهة في ان هذا اقوى واضبط سيما على القول
بتقديم العرف على اللغة عند التعارض بل على القول بتقديم اللغة ايضا لان اهل اللغة ايضا ذكروا الا ولحضاره متفقا عليه بين اهل
العرف واللغة مضافا الى الانضباطية بل الضبط لان ما ذكر في الثاني لم يذكر بعد وجهه ومع ذلك لا ينفع لعدم الاخراج عن
الاجمال واما ما ذكر في الروايتين اللتين ذكرهما فمع ضعف السند لا يمكن الاحتجاج بهما لما حقق من اشتراط العدالة او الجبر
ضعف السند حتى يتحقق التبين ولم يوجد جابر بل المخالفة لفتوى الفقهاء يجعلهما شاذتين لا يجوز العمل بهما عقلا ونقلا
هذا مضافا الى المخالفة بينهما وعدم ظهور قائل بمضمونهما وعدم معلومية المراد من الذراع فيهما لان الذراع الهاشمي والذراع
المكسر وذراع الكرباس ولعل كل واحد مغاير للاخر ولا بد من دليل على تعيينه ومع ذلك لا يوافقان الحد الاخر في مسافة القصر
وهو بما يتوهم بالنسبة الى يسير الجمال المتعارف سيما الرواية الثانية وكذا لا يوافقان ما ذكر في صحيحة زرارة من ان الجمعة واجبة
على من صلى الغداة في اهله ادرك الجمعة والعلة المذكورة في ذلك وارجاعهما الى الاخر بتعيين المذكورين في اكثر الاخبار والى غير ذلك من
مبعد انهما ويمكن ان يكون الثانية سهوا كما ذكره المصنف بل الظاهر ذلك لما ذكره المصنف ولغاية منافاته مع الامور التي اشرنا اليها وغيرها
بحيث يحصل القطع بذلك الا ان يحمل المراد من الذراع امرا غير المعهود واما الاولى فيمكن ان يكون المراد من الذراع فيهما ما يساوي
القدمين اذ في الاخبار جعل الذراع القدمان متحدين معروفا كل منهما الاخر منهما الاخبار الواردة في اوقات الصلوات ونوافل الظهرين
ومعلوم ان القدمين يزيد عن الذراع المحدود باربعة وعشرين اصبعا بشيء يسير كما لا يخفى بل لعله اقرب الى مساحة ما بين ظل

عابروضيق وعبر المذكور في الروايتين فيه جدا ومما يؤيد ما ذكرناه ان الفقهاء المتاخرين باجمعهم اتفقوا على الحد المذكور ولم يتعرضوا
لحال الروايتين اصلا وراسا بل لم يظهر من القدماء التعرض غير الصدوق لما نقل الثانية والكليني ره نقل الاولى في الكافي وانما
يظهر منهما الفتوى بمضمونها لكن الفتوى بظاهر الثانية مما لا يمكن تجويز نسبته الى الصدوق للقطع الحاصل من الامارات الاخر
بفساد ذلك فلا بد من ان يكون الاشتباه من النساخ كما ذكره او يكون مراده من الذراع امر اخر واما الاولى فقد عرفت انه لا منافاة بينها
وبين ما افتى به الفقهاء او ما هو مستندهم ذ في شرح اللمعة كل اصبع سبع شعيرات متلاصقات بالسطح الاكبر الى ان قال و بجمعها
مسير يوم معتدل الوقت والسير والمكان لانه الاول ومبدأ التقدير من اخر خطة البلد المعتدل واخر محلته في المتسع عرفا انتهى هذا
المبدأ بالنسبة الى المسافر في القصر والافطار واما بالنسبة الى البعيد عن الجمعة فالظ موضع ايقاع الجمعة كما يظهر من الاخبار فتامل
قوله يجب تقديم الخ الاخبار في وجوب الخطبتين كادت تبلغ التواتر منها يجيء في بحث تقديمهما على الزوال واما الاصحاب فالمعروف
منهم ذلك حتى قال في المنتهى لا نعرف فيه خلافا لكن للصدوق في العلل صرح بتاخيرها عن الصلوة وان اول من قدمها عثمان من جهة
ان الناس ما كانوا يقفون لخطبته من جهة انه احدث ما احدث قال في الفقيه من ابي عبد الله اول من قدم الخطبة على صلوة الجمعة لانه
كان اذا صلى لم يقف الناس على خطبته وقالوا ما نصنع بمواعظه وهو لا يتعظ بها وقد احدث ما احدث فلما راى ذلك قدم الخطبتين
على صلوة الجمعة وقال في العيون الخطبتان في الجمعة والعيدين بعد الصلوة بمنزلة الركعتين الاخراوين وان اول من قدمهما عثمان الى ان لم
اجد من احد من الفقهاء تعرض لذكر خلافه اصلا ولم يعتنوا به مطلقا ويجيء في بحث صلوة العيدين حكاية تقديم عثمان فيهما
فلعل راوي الرواية التي رواها في الفقيه وقع منه وهم سمع العيد فتوهم الجمعة او كتب في الاصل اشتباها فصار سببا لفتوى الصدوق
مع انضمام ما نقلنا عن العيون وكيف كان لا تامل في عدم صحة الرواية وعدم انجبارها ايضا بل تكون شاذة فلا تصلح للحجية فضلا
عن ان يعارض الصحاح وغيرها المنجبرة بفتاوى الاصحاب وكذا الحال فيما نقلنا قوله من الطهارة فيها قوله اختلف
الاصحاب فيه وان اتفقوا على الرجحان فعن الشيخ في ط والخلاف انه شرط وعن ابن ادريس والعلامة منعه احتج الشيخ بالاحتياط لتوقف
تعين البراءة عليه وبفعل النبي صلى الله عليه وآله وصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام انما جعل الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلوة حتى ينزل
الامام ولا اتحاد لا معنى له فالمراد المماثلة في الاحكام والشرائط الا ما وقع عليه الاجماع واجيب عن الاول بمنع كون الاحتياط دليله
شرعيا ومنع الاحتياط ايضا فان الزام المكلف بما يعسر دليل لانه كان اسقاط الواجب ايضا اثم وعن الثاني بان فعل النبي صلى الله عليه وآله اعم من
الواجب وعن الثالث ان اثبات المماثلة بين شيئين لا يستلزم ان يكون من جميع الوجوه كما تقرر في مسئلة ان نفي المساواة
لا يفيد العموم وهذه الاجوبة فاسدة لان الاحتياط دليل شرعي لعموم الاخبار مثل قولهم عليهم السلام احتط لدينك بما شئت وقولهم
عليك بالحائطة لدينك وغيرهما ويدل عليه العقل ايضا وظاهرها الوجوب الا انه ولزم اصل البراءة يمنع عنه اذ الحكم ان كان ثابتا
شرعا فلا معنى للعمل بانه احتياط والا فالاصل براءة الذمة عن الوجوب فعلى هذا يكون الاحتياط راجحا والامر كذلك عند
المجتهدين الا انه فرق بين ابتداء ثبوت التكليف والخروج عن عهدة التكليف الثابت اليقيني كما حققناه في حاشية المعالم ا

العوايد فان الاحتياط في الاول مستحب كما عرفت واما في الثاني فواجب جزما اذا توقف تحصيل البراءة اليقينية والامتثال العرفي عليه
اما الاول فلقولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين الا بيقين واما الثاني فلان الايات والاخبار الدالة على وجوب اطاعة الله تعالى وحججه فان لفظ الاطاعة
يرجع في معناه الى العرف فلا بد من تحقق الامتثال العرفي بل لعموم الايجاب والامر الصادر من الله تعالى ومنهم يقتضي وجوب الاطاعة
عرفا ولا يخفى ان اهل العرف لا يعدون احدا ممتثلا الا بعد العلم بانه اتى بما امر به فان الظن باتيانه ليس عندهم امتثالا فما ظنك
بالشك ومن البديهيات ان المكلف في ظهر الجمعة مامور باتيان فريضة فاذا فرضنا الجمعة فلا شك في انه مامور باتيانها فاذا
وقع الخطبة مع الطهارة علم بانه ممتثل بها واذا لم يقع بها لم يعلم بل لم يظن ايضا فيجب الطهارة من باب المقدمة لتحصيل البراءة
اليقينية والامتثال مع ان هذا اجماعي عند الفقهاء يظهر من تضاعيف احكامهم ومن ناقش فانما يكون مناقشته من باب الغفلة
والاشتباه وعدم الفرق بين ابتداء التكليف والخروج عن عهدة التكليف اليقيني وبالجملة العبادة توقيفية ولم يعلم من الشرع
ان الجمعة التي خطبها بغير طهارة جمعة او صحيحة على التفصيل الذي عرفت في بحث اشتراط الامام او من نصبه ايضا وظهر ايضا
من هذا فساد قوله فان الزام المكلف الخ وظهر منه ايضا حال فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه ايضا على قسمين فعل ابتدائي منه عليه السلام وفيه مذاهب للفقهاء
حققناها في الفوائد ولا اقوى رجحان المتابعة وفعل في مقام البيان بالعبادة التوقيفية وحيث لم يكن قول منه عليه السلام يظهر مجموع
ماهيتها المنحصر ثبوتها في الاجماع وفعله عليه السلام في مقام بيانها او في مقام ابتدائها او الجمعة الصحيحة بالاجماع ما اذا كان خطبتها مع الطهارة
وفعلها ايضا يدل على ذلك اما في مقام البيان فظاهر واما في مقام الاتيان بها فلظهور ان هذه صلوة الجمعة جزما واما غيرها
فلم يظهر من الشرع اصلا ولقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وعرفت في بحث اشتراط الامام او نائبه عدم جريان الاصل في اثبات ماهية
العبادات وصرحوا في كتب الاصول بذلك ايضا واما ما ذكره من اثبات المماثلة الخ ففيه ان الظاهر من امثال هذه العبارة
اتحاد الماهية وهي حقيقة فيها كما يظهر من كلامه لاعترافه به ومن المسلمات انه لو تعذر الحقيقة فاقرب المجازات متعين
ومقتضاه المماثلة من جميع الوجوه الا ما وقع عليه الاجماع ولذا قال صلى الله عليه وآله هي بعينها فلا يكون اجمالا هذا هو الظ من قدماء
فقهائنا بل المتاخرين ايضا وفرق واضح بين نفي المساواة واثباتها فان نفي الاحكام نفي المساواة يحصل في اثبات البعض فانه
لا يحسن بحيث ذلك ان يقال هما متحدان وهو واضح ثم يمكن ان يقال بعدم المماثلة في بعض الاحكام الذي من الاحكام الشايعة
المتداولة المشبه به كما حققنا في العوايد ولا شك في ان الطهارة ليست من الاحكام الخفية للصلوة وفي المدارك بعد ما اتى بالاجوبة
المذكورة قال الاشتراط لا يخلو عن رجحان تمسكا بظاهر الرواية انتهى ولا يخفى من غرابة فان عادته انه يقول العبادة توقيفية
والمنقول من فعل النبي صلى الله عليه وآله هو هكذا فلا بد من الاقتصار عليه واما مثل تلك العبارة فيجعلها مجملا وهو اعرف قوله في القيام
الخ نقل في التذكرة عليه الاجماع ويدل عليه بعد الاجماع فعل النبي صلى الله عليه وآله في بيان الواجب وقوله عليه السلام في صحيحة ابن وهب ان اول
من خطب وهو جالس معاوية واستاذن الناس في ذلك من وجع كان في ركبتيه ثم قال الخطبة وهو قائم خطبتان الحديث
فلو منعه مانع من القيام فالظ جواز الجلوس مع تعذر الامام الذي يخطب قائما او يصلي قائما واما تعذر القيام في الصلوة فلا يجوز

الجلوس مطلقا الا ان يكون الماموم كلهم جالسين كما سيجيء في بحث الجماعة ولعدم معهودية مثل هذه الجمعة اذا من الشرع بل المعهود فيه خلافه وايضا اطلاق الاخبار لا ينصرف اليه فعلى هذا يشكل الحكم بالجواز على ما اخترناه من لزوم اتحاد الخطيب والامام وقد مر ان العاجز عن القيام قدر الواجب في الخطبة عاجز عن قدر الواجب من قدر القراءة البتة فالجواز انما هو بناء على تجويز التعدد هنا وهو خلاف ما نقل من النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والوظايف الشرعية تستفاد من الشرع فلعل هذا المنع عن جواز الجلوس فتجويز التعدد يقتضي تجويز الجلوس ايضا واما الحكم بجوازه حينئذ فلعموم ما دل على وجوب الجمعة واشتراط الخطبة واما وجوب القيام فيها فلم يثبت كونه بعنوان الشرطية لها لان الاجماع لا يدل على ازيد من وجوبها حال التمكن لانه لا يتم الا فيه واما الحديث فلان اطلاقها فيه ينصرف الى المعروض الشايع هذا مضافا الى قاعدة البدلية ومساواة الاحكام لان وجوبه لها ليس بعنوان الشرطية والماموم لا يجب ان يكونوا قائمين حال الخطبة ثم اعلم ان جواز الجلوس انما هو بعد العجز عن الاعتماد على التمكن بل مع التمكن يعتمد على من يعتمد عليه كما سيجيء وان حدث العجز بالاثناء خطب وهو شارع في الجلوس بخلاف ما اذا زال العذر فيه فلا يخطب الا بعدما قام ولو خطب جالسا مع القدرة بطلت صلوته وصلوة المامومين ايضا لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه ونسب الى المشهور القول بصحة صلوة من لم يعلم حال الامام كما اذا كان الامام محدثا وهو مشكل لان القياس حرام والتنظير لا بد لصحته من دليل شرعي ع قوله واشتمال الخ يظهر من الفاضلين ان وجوب الحمد والصلوة على محمد وآله والوعظ في كل منهما موضع وفاق بين علمائنا واكثر العامة وفي المدارك وذلك لعدم تحقق الخطبة بدونه عرفا ولا يخلو من تامل لان الوعظ غير ماخوذ فيما يتحقق به عرفا الا ان يكون مراده خطبة صلوة الجمعة في عرف المتشرعة لكن ره غير قائل بثبوت الحقيقة الشرعية ومع ذلك يكون عرف جميع المتشرعة كذلك ربما يكون محل مناقشة كيف لا وهو ره نقل عن المرتضى ان خطبة صلوة الجمعة عنده انه يحمد الله ويثني عليه ويشهد لمحمد صلى الله عليه وآله بالرسالة ويوشح الخطبة بالقرآن ثم يفتتح الثانية بالحمد والاستغفار والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله والدعاء لائمة المسلمين مع انه روي موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام انه قال ينبغي للامام الذي يخطب بالناس يوم الجمعة ان يلبس عمامة في الشتاء والصيف ويتردى ببرد يمنية او عدنية ويخطب وهو قائم يحمد الله ويثني عليه ثم يوصي بتقوى الله ثم يقرأ من القرآن قصيرة ثم يجلس ثم يقوم فيحمد الله ويثني عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وآله وعلى ائمة المسلمين ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات ثم قال ولا ريب ان العمل بمضمونها يحصل معه الامتثال لعل الكلام في وجوب ما تضمنته مما يزيد على مسمى الخطبتين فانها قاصرة عن افادة ذلك متنا وسندا انتهى ونقل عن الشيخ في المبسوط ان اقل ما يكون الخطبة اربعة اصناف حمد الله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله والوعظ وسورة خفيفة ونحوه عن ابن حمزة ونقل عن اقتصاد الشيخ انه قال فيه ايضا اربعة الا انه جعل قراءة سورة خفيفة بين الخطبتين وعن ابي الصلاح عدم وجوب القراءة في شيء من الخطبة اذا عرفت هذا فاعلم ان لفظ الخطبة له معنى معروف لغة وعرفا ولم نعلم من الشارع تغييره الى معنى اخر يكون من مستحدثاته حتى يكون من قبيل العبادات التوقيفية والاصل عدم النقل وعدم التغيير وبقاء ما كان على ما كان ٢ سورة ص

ولهذا

ولهذا اتفق كلمات الاصحاب سوى الشهيد في شرح اللمعة في التحميد والصلوة وغيرهما مما ذكر من دون اشارة من واحد منهم الى قصد القربة وغيرها مما هو معلوم عادة لهم ذكر النية في اول كل عبادة من دون تجويز الاخلال والاهمال والتخيير التاخير مع انه معلوم ان نية صلوة الجمعة غير نية الخطبة مع ان كونها من التوقيفيات يتوقف على ثبوت كون لفظها حقيقة عند جميع المتشرعة في معنى مغاير لمعناه اللغوي والعرفي وصحة سلبه كما حققناه في ملحقات الفوايد فلا بد من الرجوع في معرفتها الى العرف الا ما يثبت من الاجماع او الحديث وجوب شيء زائد فمقتضى الاجماع المذكور وجوب الوعظ بعد الحمد والصلوة ولعله هو الظاهر من الاخبار من جهة ان فائدة الجمعة والمصلحة في احداثها الوعظ والايقاظ وان ذلك هو السبب في وجوب الاستماع والاصغاء ومنع الكلام ولما سيجيء والتزام النبي صلى الله عليه وآله والائمة في مقام بيانه وفعله لاتفاق الاخبار والاثار مضافا الى شهادة الاعتبار وفي ذلك في علل الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فان قال فلم جعلت الخطبة قيل لان الجمعة مشهد عام فاراد ان يكون للامير سبب الى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوقيفهم على ما اراد من مصلحة دينهم ودنياهم الخ فلاحظ والاحوط والاولى مراعات موثقة سماعة المذكورة زائدا على المجمع عليه بل الخطب الواردة عن امير المؤمنين عليه السلام وعن الباقر عليه السلام مروية في الكتب المعتبرة من كتب الاحاديث فروع قوله الاولى نقل عن جماعة من الاصحاب انه يجب في الخطبتين التحميد بصيغة الحمد لله وفيه انه لو كان شيء من معتبرات العبادة لكان الامر كما ذكروا مع امكان المناقشة ح ايضا فتامل بحمد الله في مقام بيان الخطبة فتامل قوله نقل عن جمع منهم انه يجب الترتيب بين اجزاء الخطبة بتقديم الحمد ثم الصلوة ثم الوعظ ثم القراءة فلو خالف اعاد على ما يحصل به الترتيب وهو احوط لما يظهر من الاخبار وفتاوى الاخيار بل الظاهر انه المعهود المتعارف في طريقة الخطبة والاطلاق ينصرف اليه كما هو ظاهر فيشكل الخروج عنه قوله نقل اكثرهم المنع من اجزاء الخطبة بغير العربية للتاسي فان الاطلاق ينصرف الى العربية وفي المدارك استحسنه معللا بما ذكرناه من التاسي مع انه ره كثيرا ما يمنع وجوب التاسي عنه ما مر في اشتراط الامام او من نصبه ثم قال ره ولو لم يفهم العدد العربية ولا امكن التعليم قيل يجب العجمية لان مقصود الخطبة لا يتم بدون فهم معانيها ويحتمل سقوط الجمعة لعدم ثبوت شرعيتها على هذا الوجه انتهى انظر الى ما ذكره هنا حكاية وجوب التاسي المعهود المتابعة وفي بحث اشتراط المنصوب انكر الوجوب راسا وكذا في بعض المواضع الاخر كما مر قوله الاقرب ان الوعظ لا ينحصر في لفظ وكيفية بل يجزي كلما يكون وعظا بل الاولى مراعات خصوصيات المقام واجراء الكلام على وفق ما اقتضاه كل مقام والمبالغة في الترغيب والترهيب سيما بالنسبة الى المعاصي المتداولة عند الحاضرين للجمعة وكذا الواجبات التي يكثر تركها منهم او يتكرر وبالجملة لا بد ان يكون الواعظ طبيبا لامراضهم حاذقا في علاجها لغاية فيها وهل يجزي الاية المشتملة على الوعظ عنها فيه اشكال وكذا الكلام في الاية المشتملة على التحميد ونحوه والخروج عن عهدة شغل الذمة اليقيني يقتضي عدم الاجزاء سيما بعد ظهور ان المطلق لا ينصرف الا الى الفرد المعهود او الاشكال في ذلك لعدم ثبوت عموم فتم جدا قوله هل يجب رفع الصوت بحيث يسمع العدد المعتبر فصاعدا لا ظهر ذلك لان الغرض من الخطبة لا يحصل الا بذلك بل عرفت ان الغرض من هذه الصلوة لعله الخطبة مع ان الخطبة لا شك في اعتبارها والتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة ولان المراد في

في الاعصار والامصار على ذلك فان مضمون الخطبة ليس فيه الا ما مر وقت من وجوب الوعظ بل الظاهر ان الخطبة بنفسها تقتضي الاسماع
والا لا تكون خطبة ولان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولا يتحقق بدونه وفي المدارك رجح الوجوب للتاسي وتحقق
الغرض به وغيرهما ثم قال ولو حصل مانع من السمع سقط الوجوب لعدم التمكن مع احتمال سقوط الصلوة ايضا اذا كان المانع حاصلا للعدد
المعتبر في الوجوب لعدم ثبوت التعبد بالصلوة على هذا الوجه وقوله قوله يجب الاصغاء اي الانصات ولا استماع لها العين ما ذكرنا
في الخامس فيما نسب الى الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر من القول بالاستحباب لانه مقتضى الحمل السالم عن المعارض فيه ما فيه وهل
يختص الوجوب بالعدد المعتبر كما اختاره في القواعد ام يعم المامومين كما اختار في المختلف الاظهر الثاني لعموم الدليل عليه وكذا
الكلام في تحريم الكلام الذي ستذكره والاخلال بهما لا يكون مبطلا للجمعة سواء وقع من الخطيب او العدد او سائر المامومين للاجماع
الذي ادعاه في التحرير ولانه اذا صدر عن المأموم فغاية ما يكون ان الخطبة باطلة بالنسبة اليه وانه ادرك الجمعة الخالية عنها واذا
ادرك الجمعة ولم يدرك الخطبة صح صلوته اجماعا فاذا صحت صلوته مع الاخلال عمدا صحت مع العذر في الاخلال بطريق اولى
والظاهر ان وجوب الاصغاء وحرمة الكلام من اول الخطب الخاص هنا الى اقل الواجب من الخطبة خاصة كما هو ظاهر الروايات
والله تعالى اعلم قوله يحرم الكلام في اثنائها من الخطيب والسامع عند اكثر الاصحاب لكونها في مقام الركعتين ولقولهم ع وهي
صلوة حتى ينزل الامام لما عرفت من ان الاتحاد باطل فيكون اقرب المجازات وهو التسوية في جميع الاحكام الا ما خرج بالدليل
ولما رواه في الفقيه عن النبي ص في حديث مناهيه ونهى عن الكلام يوم الجمعة والامام يخطب ولما روي عن امير المؤمنين ع اذا
كان يوم الجمعة الى ان قال فمن دنى الى الامام وانصت واستمع ولم يلغ كان له كفلان من الاجر ومن نأى عنه واستمع وانصت
ولم يلغ كان له كفل من الاجر ومن دنى من الامام فلغى ولم يستمع كان عليه كفلان من الوزر ومن قال لصاحبه صه فقد تكلم
ومن تكلم فلا جمعة له وايضا فانه الاصغاء ثم ايجابنا غالبا بعدم التكلم ونقل عن ابي العباس في موجزه انه يكره على الخطيب ويحرم
على المستمع وعن الشيخ والمعتبر القول بالكراهة مطلقا استضعافا لادلة التحريم وتعويلا على صحيحة ابن مسلم عن الص اذا خطب الامام
يوم الجمعة فلا ينبغي لاحد ان يتكلم حتى يفرغ من خطبته فاذا فرغ تكلم بينه وبين ان يقام الى الصلوة قيل لا ينبغي صريح في الكراهة
وفيه تامل سيما مع ملاحظة المعارض وقوله ع فاذا فرغ تكلم بينه وبين ان يقام الى الصلوة لانه اباحة في مقام الحظر الى ان يقام الصلوة
ومعلوم انه بعد اقامة الصلوة حرام فظهر ان لا ينبغي هنا ليس للكراهة فتم قوله نقل عن المرتضى ره حرم في الخطبتين كل ما يحرم
في الصلوة ولا دليل لنا عليه الا ان يثبت اجماع على خلافه ولم يثبت فتم جدا اقول يجب الفصل بينهما بجلسة خفيفة على
ما هو المشهور بين الاصحاب للتاسي ولصحيحة ابن وهب الخطبة وهو قائم خطبتان يجلس بينهما لا يتكلم فيها واحتمل في
المعتبر الاستحباب لان فعل النبي ص كما يحتمل الوجوب يحتمل الاستراحة وفيه ما عرفت مكررا من ان فعله ص في مقام الاتيان بالواجب
يجب متابعته الا ان يثبت ماهية العبادة من فعله ص ولم يثبت في موضع ويجب في هذا الجلوس الطمأنينة للتاسي والاخبار وظاهر الصحيح
حرمة التكلم واحتمال كون المراد النهي عن التكلم بشيء من الخطبة بعيد وينبغي كون الجلوس بقدر قراءة سورة التوحيد لحسنة

ابن مسلم

ابن مسلم انه قال ص ثم يقعد الامام على المنبر قدر ما يقرأ قل هو الله احد ثم يقوم فيفتتح خطبة ولو خطب جالسا للعجز فصل
بينهما بالسكتة مطلقا او بقدر قراءة التوحيد واحتمال الاضطجاع بينهما كما ظهر من التذكرة لا يخلو من البعد قوله لابد
ان يكون الداعي على فعل الخطبة هو طاعة الله لا الرياء والسمعة او اخذ الاجرة مثلا حتى يتحقق الاطاعة ولعموم قولهم ع لا عمل
الا بنية وامثاله ولقولهم ع هي صلوة حتى ينزل الامام ولا يبعد في الاطلاق الا ذلك ولا ينافي كونها من قبيل المعاملات فتم
جدا في كل ان القيام والقعود واما اعادة الصلوة مع عدم صحتها بغير نية وكونها شرطا لها لان شرط الكل شرط لاجزائها
جزما لان الكل ليس الا الاجزاء وهي ليست بشرعية فكل ما يعتد به قياما وقعودا وطمأنينة وغير ذلك يكفي لانا نفهم
المعنى من دون تامل وبناء المحاورات على فهمنا جزما قوله اما الاستقبال الخ لا يخفى ان الخطبة والوعظ يعتبر استقبال
الناس لا يخفى وفي كا الصحيح عن الص ع قال قال سمعت رسول الله ص كل واعظ قبلة يعني اذا خطب الامام الناس يوم ينبغي
ان يستقبلوه وفي الفقيه عن النبي ص كل واعظ قبلة وكل موعوظ قبلة للواعظ يعني في الجمعة والعيدين والاستسقاء
في الخطبة يستقبلهم ويستقبلونه حتى يفرغ المؤذن وفعله في ب بسنده عن الص ع عن ابيه ع قال كان رسول الله ص
اذا خرج الى الجمعة قعد على المنبر حتى يفرغ المؤذنون واما التعمم شاتيا وقائظا والتردي ببرد يمنية فقد ذكرنا في بحث
اول الخطبة رواية سماعة الدالة عليه الا ان فيها التخيير بين البرد اليمني او العدني لكن العدن ايضا من بلاد اليمن بلد مشهور
وفي صحيحة عمر بن يزيد عن الص ع اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة وليلبس البرد والعمامة ويتوكأ على قوس
او عصا فظهر مستند الاتكاء ايضا وبالي ورد الرواية في الاتكاء بالسيف ايضا قيل بالاتكاء بالقوس والسيف استمرار
الامام هو الامير والحاكم لا امام الجماعة ولما بلغه الخطيب واتصافه بما امر والتجاره مما نهى فلان يبرء ويعظ ولما حكم
كالمستحباب الكل مع عدم دلالة الروايات عليه فاما للاجماع ولضميمة اصل البراءة لكنه موقوف على جريان الاصل في العبادات وقد
عرفت الحال فيه ومع ذلك يجري فيما لا طهور في الوجوب ونقل عن الشيخ في خلافه انه قال بعدم استحباب التسليم المذكور معللا
بالاستحباب كالوجوب يتوقف على دليل ولعله غفل عن الرواية التي ذكرنا ايضا واستجود في المدارك قوله لقصور سند تلك
الرواية وفيه ان الشيخ كغيره يعمل في المستحبات بالاحاديث القاصرة سندا بلا شبهة ومصباحه وغيره من كتبه مشحونة من ذلك
سيما وعلى الاستحباب هنا السلام عمل الاصحاب كما صرح في الذكرى مع ان الشايع في ادلة السنن مما حقق في علم ومسلم بين الاصحاب
وبسطنا الكلام فيه في حاشيتنا على المدارك قوله ويستحب الخ لما رواه في الكافي ان الباقر ع كان يبكر الى المسجد يوم الجمعة حين
تكون الشمس قدر رمح ولما في رواية عبد الله بن سنان عن الص ع فضل الله الجمعة على غيرها من الايام وان الجنان لتزخرف وتزين
يوم الجمعة لمن اتاها وانكم تتسابقون الى الجنة على قدر سبقكم الى الجمعة الحديث واما استحباب حلق الراس فلما ورد في بعض الاخبار
ان الص ع كان يحلق راسه في كل جمعة روي في الكافي والفقيه عن الص ع قال اني لاحلق كل جمعة فيما بين الطلية الى الطلية فتم ولما
ورد من الامر بالتزين يوم الجمعة والفقهاء ايضا افتوا بذلك واما قص الاظفار واخذ الشارب فلصحيحة حفص بن البختري عن الص ع

قال اخذ الشارب والاظفار من الجمعة الى الجمعة امان من الجذام وفي رواية اخرى اخذ الشارب والاظفار وغسل الراس بالخطمي يوم
الجمعة ينفي الفقر ويزيد في الرزق وفي رواية اخرى عنه من اخذ شاربه وقلم اظفاره وغسل راسه بالخطمي يوم الجمعة كان كمن اعتق
نسمة وفي رواية اخرى عنه ص من اخذ من شاربه وقلم اظفاره يوم الجمعة وقال بسم الله وبالله وعلى سنة محمد وآل محمد صلى الله عليه وآله
كتب له بكل شعرة وبكل قلامة عتق رقبة ولم يمرض مرضا يصيبه الا مرض الموت واما التجنب عن كل ما يتاذى منه ففي الصحيح عن الصادق ع
ليتزين احدكم يوم الجمعة يغتسل ويتطيب ويسرح لحيته ويلبس انظف ثيابه وورد ايضا المنع عن اكل مثل الثوم مما يؤذي ريحه
وورد التنور ايضا فروى في الكافي مرفوعا عن الصادق ع انه قيل له يزعم بعض الناس ان النورة يوم الجمعة مكروهة فقال ليس حيث
ذهب اي طهور اطهر من النورة يوم الجمعة لكن روى ايضا نفيها يوم الجمعة فورث البرص فجمع بينهما بان من اعتقد انه يورث
البرص يورثه البرص وروى الكافي في بسنده عن الصادق ع انه قال كان رسول الله ص يطلي العانة وما تحت الاليين في كل جمعة
واما الغسل ففيه الاخبار الكثيرة منها ما مر والاجماع الا انه نسب الى الصدوق القول بالوجوب وسيجيء الكلام في ذلك ان شاء الله
واما كونه على سكينة ووقار فلما في اخر الصحيحة المذكورة والتهيا للجمعة وليكن عليه في ذلك اليوم السكينة والوقار الحديث
واما التطيب ولبس افضل الثياب فلما في الصحيحة المذكورة وغيرها واما الدعاء بالمأثور فرواه ابو حمزة الثمالي عن الباقر ع قال
ادع في العيدين ويوم الجمعة اذا تهيأت للخروج بهذا الدعاء تقول اللهم من تهيا الى اخر الدعاء قوله بوجوبه الخ مراده
من القائل الصدوق فانه قال في الفقيه وغسل يوم الجمعة واجب على الرجال والنساء الا انه رخص للنساء في السفر لقلة الماء
ثم قال بعد ذلك وغسل الجمعة سنة واجبة لكن قال في اماليه من دين الامامية الاقرار بان الغسل في سبعة عشر
موطنا ليلة سبعة عشر من شهر رمضان وليلة تسعة عشر منه وليلة احدى وعشرين منه وليلة ثلث وعشرين منه
والعيدين وعند دخول الحرمين وعند الزيارة وعند دخول البيت ويوم التروية ويوم عرفة وغسل الميت وغسل من غسل
ميتا وغسله وكفنه بعدما برد بالموت وقبل تطهيره بالماء وهذه الاغسال الثلاثة فريضة وغسل يوم الجمعة وغسل قضاء
الكسوف اذا احترق القرص كله ولم يعلم به الرجل وغسل الجنابة فريضة وكذلك غسل الحيض والاستحاضة والنفاس لان
الصادق ع قال غسل الجنابة والحيض واحد انتهى وهذه العبارة واضحة الدلالة في عدم قوله بوجوب غسل يوم الجمعة وان
ذلك دين الامامية بحيث يجب الاقرار به وروى في عيونه عن الرضا ع فيما كتبه للمأمون من محض الاسلام غسل يوم الجمعة سنة
وغسل يوم العيدين ودخول مكة والمدينة والزيارة والاحرام واول ليلة من شهر رمضان وليلة سبعة عشر وليلة تسعة
عشر وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان ... عنده كما لا يخفى على الملاحظ المتامل يظهر ايضا
ان اعتقاده عدم وجوبه وفي الفقيه نقل مضمون ما قال في اماليه رواية عن الباقر ع بادنى تفاوت فيظهر انه في الفقيه
ايضا فتوى على طريقة الاستحباب فما قيل من ان ظاهر الكليني وعلي ابن بابويه ايضا هو الوجوب محل نظر لان الصدوق اعرف
بمذهبهما من غيره لان احدهما شيخ الكافي منه ولما والده فظاهر فكيف يقول ان دين الامامية كذا وكذا ويجيء ايضا ما يظهر ان

الحلبي

الحلبي لم يكن قائلا بالوجوب الاصطلاحي على ان الشيخ ره صرح في بعض ... الوجوب عندنا ما يضر بتركه العقاب ويضرب على
تركه العتاب مع ان كلامه في الفقيه ان يحمل الوجوب عنده على طريقة المتشرعة فالسنة ايضا كذلك والاظهر ثبوت هذه
الحقيقة في زمانه واصطلاحه مع انه ربما كان يمشي على طبق عبارة الحديث من دون توجيه بناء على ان مراده ما هو مراد المعصوم ع
فمراده من لفظ الوجوب ما هو مراد المعصوم ع من هذا اللفظ بل ربما كان غيره ايضا من القدماء يفعل كذلك مع انه لو كان مراده
الوجوب الاصطلاحي لكان ما ناسبه الاتيان بلفظ السنة لانه ربما يتوهم خلاف مقصوده لا اقل منه ان لفظ الوجوب لو كان في
زمانه حقيقة في المطلوب الذي لا يجوز تركه وكان مراده من لفظه هو هذا المعنى لما ناسب قيد السنة سيما ولم يقدمه على لفظ
الوجوب ويجعل الغسل سنة الا انه يقيده بالواجبة خصوصا انه كتبه لمن لا يحضره الفقيه فلو كان مراده الوجوب لمناسبة التاكيد
في الوجوب بعدم جواز الترك سيما اذا كان باقي الفقهاء في ذلك الزمان وقبله يقولون بالاستحباب فهذا ظاهر فكون مراده شدة
تاكد استحبابه ولو سلمنا عدم الظهور فظهور خلافه ممنوع بل الظاهر ان مراده من السنة هي السنة الواردة في احاديث هذا الغسل
ومن الوجوب ايضا كذلك فهو ره جمع بين ما ورد في جميع الاخبار وافتى به مع ان عبارته عين عبارة الفقه الرضوي وعادته
الفتوى بعين عبارته وسيظهر لك ان المراد من السنة في هذه الاحاديث هو الاستحباب هذا كله مضافا الى ما عرفت من اماليه وغيره
ويدل على استحبابه ما نقل الشيخ في الخلاف من الاجماع عليه والاجماع المنقول حجة لشمول ادلة حجية خبر الواحد عليه بل الظاهر ان هذا
الاجماع واقعي بملاحظة ما نقلنا عن الامالي وغيره واتفاق فتاوى القدماء والمتاخرين اذ غاية ما يظهر من الخلاف ما نسب
الى الصدوقين والكليني ره وقد عرفت الحال مع انه لو كان واجبا على الرجال والنساء كما هو مقتضى ما نسب الى مذهبه واقتضاه
ادلة الحال مما يعم به البلوى ويكثر الحاجة الى ذكر وجوبه والامر به فكان رواة تلك الاخبار يلتزمون ويلزمون ويامرون وكان في
الشيعة اما يقبلون منهم او يراجعون الى الائمة ع في عصرهم فكانوا يامرون فكانوا هم ايضا يلتزمون ويلزمون في كل جمعة وهذا
يقتضي الشيوع والذيوع بين الرجال والنساء فعلا وقولا وكذا بين الاطفال ايضا المراهقين فكلما يطول الزمان يشتد الشيوع
ويزداد الظهور فكيف صار الامر بالعكس وظهر اتفاق القدماء والمتاخرين على البناء على الاستحباب فعلا حتى صلحاء الشيعة
ما التزموا به فضلا عن غيرهم سيما مع كثرة الاخبار المتضمنة لوجوبه ويدل على استحبابه ايضا انه لو كان واجبا لكان واجبا لنفسه لمقتضى
الفتوى والاخبار والاخبار وردت بعنوان الكثرة في ضبط الواجبات الشرعية من انها الصلوة والصوم والزكوة وامثالها وان كان
مطلقا او امثال هذه المذكورات لم يسال احد عن غيرها فيفهم بضميمة وملاحظة الاستحباب مع ان المتعارف عدم تادية الواجب بما يفيد
مجرد الرجحان او القدر المشترك بينه وبين المستحب مع عدم اللزوم اصلا بل هذا يناسب المستحب على الجميع من الاشارة الى
غسل الجمعة فلاحظ ويدل عليه الاخبار ايضا مثل صحيحة زرارة انه سال الصادق ع عن غسل الجمعة فقال سنة في السفر والحضر الا ان يخاف
المسافر على نفسه القر وصحيحة علي ابن يقطين انه سال الكاظم ع عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر قال سنة وليس بفريضة واعترض
بان اطلاق لفظ السنة على ما ثبت بقول النبي ص دون الكتاب شايع فلا يتعين حملها على ما يقابل الواجب وهذا الاعتراض ليس بشيء لان الاصل

عدم الوجوب وبراءة الذمة عنه حتى يثبت ان المبعث ليس الا ما ورد في الاخبار من لفظ الوجوب فانه يبنى على ثبوت الحقيقة الشرعية
فاللازم حمل السنة ايضا على المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال بل وكثرة الاستعمال لا يضر فيه ولذا لفظ العام حقيقة في العموم وان كثر
استعماله في الخصوص حتى قالوا ما من عام الا وقد خص وتلقوه بالقبول وكذا الحال في استعمال الامر في الاستحباب وغير ذلك واطلاق
لفظ السنة الاولى يتبادر منه ما يقابل الوجوب وانه يبنى على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يكون دليل يظهر منه الوجوب الاصطلاحي
فلا حاجة الى الاستدلال على الاستحباب بحكاية الاصل والاستدلال بما هو بناء على تسليم الثبوت الا ان يقال بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ
الوجوب دون السنة فمع انه خلاف المعهود من المتشرعة والمستدل لا وجه للدعوى اصلا بانه يستعمل في كذا فلعله مراد ومع ذلك لا بد
من التامل في ما ثبت على انا نقول حمل السنة هنا على ما ثبت من السنة بعيد اذ الظاهر ان سؤال هذين الجليلين كان من لزوم فعله
وعدمه لا من ماخذ حكمه مع ان السنة اذا استعمل فيما ثبت من غير الكتاب يكون المراد من الكتاب ظاهر الكتاب بلا شبهة والا
فلا رطب ولا يابس الا فيه وجميع ما ثبت بالسنة داخل فيه وظاهر انه ليس في ظاهر الكتاب ما يفيد وجوب هذا الغسل فكيف يخفى
على هذين الفقيهين الجليلين مع ان تعدد بلفظ الماخذية للعبارة خلاف الاصل والظاهر مع ان الطريقة في جميع المواضع
السؤال بمثل ذلك عن الحكم الشرعي مع ان السؤال يكون ظاهرا في كونه عن الماخذ فاسد قطعا والمعصوم ع في الجواب ما استعمل
ان من اول من السؤال ماذا مع ان المناسب في الجواب ان يقول ماخذه السنة لا ان يقول سنة في السفر والحضر الا ان يقال ان
لفظ القرآن المعوض لذكر السفر والحضر اي مناسبة لم تحصل بالبعض المستثناء المذكور ويؤيده ايضا ضم غسل الاضحى
والفطر في رواية علي ابن يقطين ويدل عليه ايضا مرسلة يونس عن الصادق ع الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلاثة
واراد منها غسل الجنابة ومس الميت والاحرام ولا شك في انه لا فرض في غير ظاهر من القرآن ويدل عليه ايضا الرواية التي نقلناها
عن العيون وما رواه الشيخ في الصحيح عن القاسم وهو الجوهري عن علي وهو البطائني عن الصادق ع غسل العيدين واجب هو فقال سنة
قلت فالجمعة فقال سنة والدلالة في غاية الوضوح لان السنة هنا وقعت مقابل الواجب والسند منجبر بالشهرة وما رواه الكليني
والشيخ في الصحيح عن الحسين بن خالد عن الكاظم ع انه سأل كيف صار غسل يوم الجمعة واجبا قال ان الله اتم صلوة الفريضة بصلوة
النافلة وصيام الفريضة بصيام النافلة ووضوء النافلة بغسل الجمعة ما كان من سهو او تقصير او نقصان ورواه في موضع اخر
واتم وضوء الفريضة بغسل الجمعة ولا يخفى ظهور دلالة الاستحباب وما رواه الكليني والشيخ عن الاصبغ قال كان علي ع اذا اراد ان يوبخ
الرجل يقول والله لانت اعجز من تارك غسل يوم الجمعة فانه لا يزال في طهر الى يوم الجمعة الاخرى وهذه ايضا ظاهرة في الاستحباب
بملاحظة التعليل المذكور في مقام التوبيخ فظهر من هذه الرواية والرواية السابقة حال الكليني ايضا وانه ما كان قائلا بالوجوب الحقيقي
الاصطلاحي وما رواه الشيخ في القوي عن سهل ابن اليسع الثقة عن ابي الحسن ع عن الرجل يدع الغسل يوم الجمعة ناسيا او غير ذلك
قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي وان هو فعل فليستغفر الله ولا يعود والاستغفار لترك الاولى
فيما مثل هذا المستحب الشديد الاستحباب فاما ما يدل بظاهره على الوجوب فمثل صحيحة زرارة عن الباقر ع قال الغسل واجب يوم الجمعة

فقد عرفت

قال ويروى ص

فقد عرفت ان هذه الرواية روي ما دل على الاستحباب وروى هو ايضا عن الباقر ع انه لا تدع غسل يوم الجمعة فانه سنة وشم الطيب والبس صالح
ثيابك وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت فقم وعليك السكينة والوقار وقال الغسل واجب يوم الجمعة فتامل معنا في ان
ثبوت كون الوجوب حقيقة في المصطلح عليه الان محل تامل وموجب لكون السنة ايضا حقيقة مستعملا في المصطلح عليه لان التفكيك
بينهما يتوقف على الثبوت وبعد الثبوت يتعين الحمل على الاستحباب جمعا بين الادلة لا يقال كما يجري الجمع هكذا يجوز حمل ما دل على السنة
على كون ثبوته من السنة لانا نقول ظهر لك ما يابى عن ذلك من وجوه متعددة سلمنا لكن لا اصل براءة الذمة من الوجوب ومنه ظهر ان
لو لم يبن على الجميع يكون الاصل ايضا براءة الذمة ومما ذكر ظهر الجواب عن سائر الاخبار الواردة بلفظ الوجوب وهي كثيرة مثل صحيحة منصور
ابن حازم وصحيحة محمد ابن مسلم وحسنة ابن المغيرة وموثقة محمد ابن عبد الله وقوية حريز وموثقة سماعة وغيرها من الاخبار لكن لا يخفى
عدم العمل لمكان الشبهة والحث العظيم على فعله وكثرة التعنيف باهماله بل عيب الائمة ع بعبارات ملزمة كي لا يسامح في هذا الخطب الجسيم
والفوز العظيم وان لم يكن على تركه العقاب ولكن يكون فيه العتاب وما يعرف بالعتاب من البعد من رحمة الله ثم ومراتب المطلوبية متفاوتة
ضعفا وشدة فربما يصل الى حد يقرب مطلوبية الواجب لكن لا يصلها ومثل هذا ما كان الائمة ع يرخصون في تركه بل وربما كانوا
يحذرون منه كيلا يتحقق المسامحة فيتحقق المحرومية عن نيل المصلحة العظيمة بل ربما يكون في المعسرة فتركه وان لم يكن للعنف
عقاب كما يجيء ايضا ما يدل على كونه مثل الواجب ووقته يعلم **قوله** ووقته الى المعروف من الاصحاب ان قبل طلوع الفجر ليس من جملة
اوقاته لا انه وان ابتداء وقته بعد ما طلع وذلك لانه مثل يوم الجمعة كما عرفت وقبل الفجر ليس داخلا في يومه ولظاهر بعض الاخبار
مثل قولهم ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك ذلك عن الجنابة والجمعة والعرفة والنحر وذلك مما يجيء في بحث التداخل ولرواية بكير
عن الصادق ع انه سأل اي الليالي اغتسل في شهر رمضان الى ان قال فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل يوم الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر
اجزأك واما كون ابتدائه بعد الطلوع فلما ذكر هنا وكما يجيء في بحث التداخل وما رواه زرارة والفضيل في الحسن كالصحيح قال قلنا
له ايجزي اذا اغتسلت بعد الفجر للجمعة قال نعم واما التحديد الى الزوال فلما مر في حسنة زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال
ولموثقة سماعة كالصحيحة عن الصادق ع في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه من اخر النهار فان لم يجد فليقضه
يوم السبت وادعى في المعتبر اجماع الناس بتخصيصه بما قبل الزوال وهو جيد واما التحديد الى صلوة الجمعة فلحصول الغرض الذي صار سببا
لغسل الجمعة فقد روي عن الصادق ع قال كانت الانصار تعمل في نواضحها واموالها فاذا كان يوم الجمعة جاؤا فتاذى الناس بارواح اباطهم
واجسادهم فامر رسول الله ص بالغسل يوم الجمعة فجرت بذلك السنة وفي الموثق عن عمار عن الصادق ع الرجل ينسى غسل يوم الجمعة حتى
صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته وعن ابي بصير عن الصادق ع الرجل يدع
غسل يوم الجمعة ناسيا او متعمدا فقال اذا كان ناسيا فقد تمت صلوته واذا كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد ومر رواية سهل ابن اليسع
عن ابي الحسن ع ان الرجل اذا ترك غسل الجمعة ناسيا فقد تمت صلوته وان تركه متعمدا فالغسل احب الي الحديث وما مر عن ابي الحسن ع في
علة غسل الجمعة من انه تم اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة ووضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة ويظهر من هذا الاستحباب وفي صلوة الجمعة

بعد الغسل ومعه وعدم استفاضة حين الصلوة فظهر مما ذكر امتداد وقت الغسل الى الصلوة فيمكن حمل الحسنة على الاستحباب في المورد
مورد الغالب اذ الغالب ان درك الجمعة مغتسلا يكون كذلك وانه لو اغتسل بعد الزوال لعله لا يدرك الجمعة الا نادرا ومما ذكر ظهر
الجواب عن الاجماع المذكور ايضا ان كان اجماعا ولعل فيه ومقتضى هذه الحسنة تأكد استحباب ايقاع الغسل قبل الزوال والمبادرة منه
ما قارب الزوال وافتى في الشرايع بانه كلما قرب من الزوال كان افضل ويؤيدها ايضا ما روي عن الصادق ع حكاية امر الرسول ص الانصار بالغسل
ومما ذكر يظهر ضعف ما قاله في الذخيرة ولو لم يكن الاجماع المنقول ثابتا امكن القول بامتداد وقت الغسل الى آخر النهار لعدم ظهور كون القضاء في رواية
سماعة بالمعنى المعروف بين الاصوليين انتهى اذ لم يعهد التعبير عن الاجماع الاصطلاحي باجماع الناس ومع ذلك الاخبار في غاية الكثرة
وكون الغسل قبل الصلوة والسند معتبر اذ الموثق عنده حجة والقضاء ظاهر مدارك ما فات على ما يظهر من الاخبار وحقيقة عند المتشرعة
والحقيقة الشرعية ثابتة في مثله في زمان الصادقين ع ومن بعدهما فتأمل ومما ذكره المص من ان الافضل لمن اراد التكبير ان يقدمه عليه فلعل
الظاهر منه انه لا يخرج من المسجد الى ان ينقضي امر الصلوة ولرواية هشام عن الصادق ع ليتزين احدكم يوم الجمعة ويغتسل ويتطيب ويسرح
لحيته ويلبس انظف ثيابه وليتهيأ للجمعة الحديث ومن استحباب التكبير الى المسجد في الجمعة كحسنة زرارة اقوى دلالة ويستفاد ايضا
مضافا الى انضمام اخبار اخر فلا مانع من الخروج الى الغسل ان لم يتيسر فيه فتأمل جدا واما جواز تقديمه يوم الخميس لخائف عوز الماء
فلما رواه الشيخ في الموثق عن الصادق ع انه قال لاصحابه انكم تاتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس
للجمعة ومما رواه هو والكليني والصدوق عن بعض ولد موسى بن جعفر ع انا كنا مع ابي الحسن ع في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا
يوم الخميس اغتسلوا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء غدا بها قليل فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وضعف الروايتين منجبر بالشهرة
ومع التسامح في ادلة السنن ومقتضاهما عدم الماء او عوزه واما ما ذكره من قوله بل من جوف الفوات مطلقا كما قاله الشيخ فلعل
المستند هو قول الشيخ بانضمام ما دل على ان من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم
يكن الحديث كما بلغه بانه يشمل الثواب المذكور التزاما ويحتمل انهم فهموا من الروايتين ان المناط فوت الغسل من غير مدخلية عوز
الماء من باب تنقيح المناط وهو غير بعيد بسماح المسامحة في ادلة السنن والغسل ليلة الجمعة كيوم الخميس في جواز تقديم الغسل فيها
اذا خيف عوز الماء او فقده لادعاء الشيخ الاجماع عليه ولو تمكن من الغسل يوم الجمعة من قدم غسله عليه فالظاهر رجحان فعله لا
لا دليل مع العلة المذكورة في الاخبار دون فائت يوم الجمعة قضاء بعد الزوال الى الغروب فان لم يتمكن قضاه يوم السبت اما الاول فقد
مر ما يدل عليه واما الثاني فكذلك ويدل عليهما ايضا موثقة ابن بكير عن الصادق ع انه سأله عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما
بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ويدل على خصوص الثاني مرسلة حريز عن الباقر ع قال لابد من غسل يوم الجمعة في السفر والحضر
فمن نسي فليعد من الغد وفي الفقه الرضوي فان فاتك الغسل يوم الجمعة قضيت يوم السبت او بعده من ايام الجمعة ومقتضى الروايات
الاوليين والاخيرة استحباب القضاء لمطلق الفوت سواء كان من جهة النسيان او عذر آخر او عمدا كما افتى به الاكثر ومقتضى المالية التقضا
من جهة النسيان في دليل الصدوق وهو منضمة الى عدم القول بالفصل حيث خصصه بالفوت نسيانا او لعذر مع امكان حمل غيرها عليه لكونه اظهر

افراد الفوت وما عليه الاكثر اولى للعموم وعدم مقاومة الثالثة لغيرها سندا او دلالة من جهة العدد والكثرة في الفتوى بسماح التسامح
في ادلة السنن ويستفاد من مجموع الروايات عدم استحباب القضاء ليلة السبت ولعله لانه كانت اقرب الى وقت الاداء ولعله من جهة كونه من طائفة
يوم الجمعة ويكون وظيفة النهار ويجوز تقديمه ليلة الجمعة لكونه اقرب من صلوة الجمعة وحصولها مع الغسل وهو الجزم فتأمل فيما
قيل من الحاق ليلة السبت بيومه في القضاء فيه محل نظر ويستفاد من الفقه الرضوي استحباب القضاء في الايام ايضا ولا باس به للتسامح
واما ما رواه ذريح في الموثق كالصحيح عن الصادق ع في الرجل يقضي غسل الجمعة قال لا فمحمول على نفي القضاء بعنوان الوجوب ويحتمل ان يكون
المراد ان فعله خارج الجمعة او بعد الزوال ليس بقضاء من قبيل ما مر ومنهم من ان النافلة بمنزلة الهدية متى ما اتي بها قبلت فاذا فات
قبل الزوال اغتسل بما بينه وبين الليل فاداء فان اغتسل في السبت كما هو مضمون موثقة ابن بكير كان قضاء حقيقة ثم اعلم ان من
المستحبات يوم الجمعة الصلوة على النبي ص المكررة وفي غيره مائة مرة والاكثار من الصدقة والعمل الصالح واطراف الاهل
بشيء من الفاكهة واللحم حتى يفرحوا بالجمعة وكذا كل شيء مباح بصير سبب فرحهم وغير ذلك من المستحبات والادعية والصلوات
على ما هو في المصباح وغيره من كتب الادعية مذكور ويكره فيه الحجامة وانشاد الشعر قوله يحرم يوم الخ حرمة البيع يوم الجمعة
وقت النداء الى صلوة الجمعة على المامور بالسعي بعنوان الوجوب العيني اجماعا بل نقل الاجماع عليه غير واحد منهم العلامة في التذكرة
وابن المفلح في شرح الشرايع ويدل عليه الآية ايضا فان الامر بترك البيع نهي عن فعله ويدل عليه ايضا ما روي في الفقيه انه كان بالمدينة
اذا اذن يوم الجمعة نادى مناد حرم البيع حرم البيع وقوله وجها اوجه عدم التحريم للاصل واختصاص الحرمة بالبيع وحرمة القياس عند
الشيعة ومن هنا قال المحقق الاشبه بالمذهب لا وجه للتحريم للعلة المنصوصة وهو قوله ذلكم خير لكم فانه في مقام التعليل
قيل ولان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والسعي مامور به واجيب بمنع الاستلزام على ما حقق في الاصول وبانه يستلزم
النهي عن المنافي خاصة لا مطلق المعاوضة وفيه ان الذي يثبت من الاجماع والآية هو حرمة المنافي خاصة واما الآية فللعلة المذكورة
ولان الاطلاق ينصرف الى المتبادر وهو المنافي واما الاجماع فلم يظهر منه العموم لعدم تبادر ان يكون المنافي بل صرح بعضهم بان
الحرام جزما هو المنافي خاصة قال ابن المفلح في شرح الشرايع لو لم يمنع البيع حالة الاذان من السعي احتمل الجواز لعدم المنافاة والعدم
لعموم المنع وهذا ينادي بعدم تحقق الاجماع عنده الى هذا القدر والعموم قد عرفت حاله وربما قيل بان معنى البيع بحسب الاصل مطلق
المعاوضة فيشمل الآية جميع المعاوضات وفيه منع ثبوت كون المعنى كذلك بل المستفاد عرفا وشرعا غيره والاصل عدم التغير والتعدد
والنقل سلمنا لكن حمل الآية على هذا المعنى مما لو لم نقل بتقديم العرف عليه مع ان الشرع هنا على سبيل وفق العرف تحكم والنداء
الذي يحرم به البيع هو النداء المشروع لصلوة الجمعة ويجيء تحقيقه ولو كان احد المتبايعين مخاطبا بالجمعة دون الآخر فيحرم على
المخاطب جزما واما الآخر فقيل بانه كان يكره عليه وقيل بالتحريم عليه ايضا للنهي عن معاونة الاثم وهل يصح هذا البيع الحرام ام يبطل
المشهور الاول لان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد وفيه انه وان كان لا يقتضي الفساد دينها الا ان الصحة فرع دليل يدل عليها الا
عبارة عن ترتب الآثار الشرعية فلو لم يرد نهي عن معاملة ولا يكون لها ما يقتضي الصحة تكون فاسدة جزما فكيف اذا ورد النهي عنها

ايضا قيل الدليل انه عقد صدر من اهله في محله فيجب الوفاء به لعموم ما دل على وجوب الوفاء بالعقد اللازم وفيه ان وجوب الوفاء
شرعا بما هو حرام شرعا والواجب شرعا ان لا يكون ولا يتحقق اصلا من قبيل المتناقضات بحسب فهم العرف وكونه داخلا في عموم اوفوا
بالعقود على تامل فان الاعانة على الاثم حرام شرعا فكيف يوجب الشرع الوفاء بالاثم ولا يجوز تركه اصلا ومما ذكرنا ظهر انه ليس داخلا
في عموم احل الله البيع لان الحرام لا يمكن ان يكون حلالا عند الشيعة ولذا قالوا بعدم جواز اجتماع الاحكام المتضادة في فعل واحد
ولو كان من جهتين وايد في المدارك حمل دليل الصحة قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض وفيه انه استثناء من النهي وهو قوله
تعالى لا تاكلوا والكلام صريح في ان التجارة عن تراض منه لا نهي فيها فاذا كان حراما جزما فكيف يكون داخلا فيما لا نهي فيها واما
ما قاله دليل الصحة قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا فلم نجده من الفقهاء الاستدلال به لتصحيح بيع لان المفرد المحلى باللام لا عموم
له لغة واما بحسب العرف وان كانوا يفهمون العموم لانه بالقياس الى الافراد الشائعة وكون الحرام من جملة الافراد الشائعة في
هذا الحديث محل نظر مع ان اتحاد عموم البيع مع عموم البيع محل مناقشة مع ان هذا الاطلاق انما اتي به لافادة حكم اخر وهو كونهما
بالخيار الى الافتراق فلعل المراد من البيع البيع الصحيح بالخيار ما لم يفترقا لا ان يكون المراد كل بيع صحيح وبينهما فرق ظاهر ولعل لما
ذكرنا قال بعض المحققين لان النهي هنا يرجع في الحقيقة الى خارج المعاملة فهو بترك السعي والحرمة من صلوة الجمعة فلا مانع
من الصحة ح اجماعا ونقل من المبسوط والخلاف وعن ابن الجنيد ايضا القول بعدم الانعقاد ومال اليه المقدس الاردبيلي الا انه المنقول
عن الشيخ انه قال بان النهي يقتضي الفساد واما المقدس فنظره الى ما ذكرناه من ان المحرم شرعا لم يثبت من دليل صحته شرعا
ويمكن ادعاء الاجماع لعدم الشيخ ايضا اليه ولا بد من ملاحظة كلامه قوله والسفر الخ نقل عن التذكرة والمنتهى حكاية اجماع الشيعة
على حرمة انشاء السفر بعد زوال الشمس يوم الجمعة على من وجب عليه الجمعة بالوجوب العيني قبل ان يصليها واستدل عليها
ايضا في التذكرة بقوله عليه السلام من سافر من دار اقامته يوم الجمعة دعت عليه الملائكة لا يصحب في سفره ولا يعان على حاجته فان
الوعيد لا يترتب على المباح وبان ذمته مشغولة بالفرض والسفر مستلزم للاخلال به فلا يكون سائغا ويتوجه على الثاني انه لو تم
لزم حرمة السفر يوم الجمعة مطلقا لا خصوص ما بعد الزوال وكذا حرمته على كل مكلف لا خصوص من وجبت عليه الجمعة الا ان يقال
خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي لكنه موقوف على ثبوت الاجماع ولم يثبت ومع ذلك تجويز التخصيص الى هذا القدر محل نظر واشكال
وارادة خصوص ما بعد الزوال قبل الجمعة من يوم الجمعة بعيد جدا لكن الحديث على ما نقله انما هو على طريقة المخالفين وفي المصباح
نقل هكذا ما يؤمن من سافر يوم الجمعة قبل الصلوة ان لا يحفظه الله تعالى في سفره ولا يخلفه في اهله ولا يرزقه من فضله وفي النهج لا تسافر
في يوم الجمعة حتى تشهد الصلوة الا فاصلا في سبيل الله او في امر تعذر به فتامل وعلى الثالث انه مبني على ان الامر بشيء يستلزم النهي
عن ضده الخاص وهو مم كما حقق في محله واعترض عليه ايضا انه يلزم على هذا من تحريم السفر عدم تحريمه وكل ما ادى وجوده الى
عدمه فهو باطل اما الملازمة فلانه لا مقتضي لتحريم السفر الا استلزامه لفوات الجمعة كما هو المفروض ومتى حرم السفر لم تسقط الجمعة
لان سقوطها انما هو في السفر المباح كما تقدم فلا يحرم السفر لانتفاء المقتضي اوقات السفر اما ان يضاد فعل الجمعة او لا اما الاول فهو الغالب

فمعلوم

انه بعد تحققه لا يمكن فعل الجمعة لوجود ضده فحرمة السفر انما هي من جهة فوت نفس الجمعة وعدم التمكن منها فقوله ومع حرمة
السفر لم تسقط الجمعة فيه ما فيه لانه غير متمكن منها فكيف تكون واجبة عليه وعلى فرض وجوبها عليه مع عدم تمكنه فيها بناء على ان
التقصير منه فلا يمنع من التكليف بها وان لم يتمكن كما اختاره بعض اي فائدة في هذا الوجوب لان الحرام كان ترك الجمعة لا عدم حرمتها في
عليه والسفر كان منافيا فعل الجمعة لا ضد الخطاب به واما الثاني وهو المنافي فلا حرمة للسفر لعدم الضدية واما اذا وقع فعلها
قبل بلوغ حد الترخص او تمكن منه فظاهر واما اذا لم يتمكن منه الا بعد ما تجاوز وعنه فلان مقتضى الادلة وجوب الاتيان بالجمعة مع
تمكن منها وهو متمكن منها ولا يلزم عليه اختيار خصوص ما يقع قبل الترخص لو لم يكن داخلا في عموم ما دل على ان المسافر يسقط عنه
الجمعة من حصر اجماع واستصحاب واما لو كان داخلا فيه فيكون من جملة من وضع الله عنهم الجمعة ومن وضعها منهم سقطت
عنهم فلا يكون ماخوذا بتركها فلا يكون السفر ضد الواجب عليه بل مسقطا اياه عنه وسيجيء تتمة الكلام في ذلك فنظر المستدل الى
الفروض الغالبة والافراد الشائعة لانحصار الضدية المذكورة فالاستدلال فيها كما عرفت لكن يتوجه على الاستدلال ما ذكرناه اولا من عدم
الاستلزام للنهي عن الضد مضافا الى انه لو لم يكن الحرام مقصودا في السفر والبيع ولا خصوصية له بهما بل لا فرق بينهما وبين غيرهما
ولا خصوصية لهما وان لم يكن معروفا ومشهورا بين الاصحاب ولا يمكنه ان يقول خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي لان ذلك لا يجري
في الادلة العقلية بل الاستلزام كان الامر بشيء يستلزم لو كان مستلزما للنهي عن ضده الخاص فلا معنى للتخلف في موضع دون
موضع بل لا يجري ذلك في العمومات من الادلة اللفظية ووجه ظاهر بل لا يجري في العمومات مطلقا بل لا بد من بقاء الاكثر
وكون الباقي غير منحصر في الافراد النادرة الى غير ذلك من الشروط ويمكن الاستدلال بالعلة المذكورة وهو قوله تعالى ذلكم خير لكم
ومقتضاه ايضا حرمة كل ما يجري فيه العلة المذكورة وظاهر ان معدوم حرمة غير البيع والسفر ليس اجماعيا لما عرفت سابقا وكان
جماعة من الفقهاء يقولون بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واعلم ان الشهيد في الروض قال وكل من اشتغل ذمته بفريضة
لا تتاتى منه في السفر او يحصل لكن بنقصان يكون ذلك السفر حراما بتحصل المسافر في القصر فيه ان كان الفريضة نفس الواجبات
وفيه كلام سيجيء في محله فانظر وهنا مباحث الاول لو كان السفر واجبا كالحج او مضطرا اليه انتفى التحريم اما صورة الاضطرار فظاهر
لان الضرورات تبيح المحظورات جزما ولنفي الضرر في الدين واما السفر الواجب فلعدم عموم في وجوب السعي الى الجمعة يشمل هذه
الصورة لما عرفت من ان اذا من ادات الاهمال ولما ذكرناه عن المنتهى مع عدم اجماع على وجوب السعي الى الجمعة ح لو لم نقل بالاجماع على
عدمه بل الظاهر الاجماع عليه سيما بعد ملاحظة ما مر من سقوط الجمعة بالمطر والحر او المرض وامثال ذلك الثاني لو كان بين يدي المسافر في
جهة اخرى يعلم ادراكها فعل الترخص هل يكون السفر سائغا ام لا اختار في المدارك العدم محتجا بالعموم ولم يجوزه اذ الاية قد عرفت
حالها مع ان السعي الى الجمعة غير مختص بما ذكره اذ الجمعة الاخرى ايضا جمعة واما رواية التذكرة فقد عرفت حالها مضافا الى ضعف السند مع
ان السفر المذكور فيها مطلق فينصرف الى الفروض الشائعة فتامل الدعاء عليه لاجل ترك الفريضة للائمة كما نبه عليه بالنحو الذي ذكره
في المصباح وايده بما ذكرناه عن النهج واما ما رواه عن ابي بصير في الصحيح من الصوم انه اذا اردت الشخوص في يوم عيد فانفجر الصبح وانت

وانت بالبلد فلا تخرج حتى تشهد ذلك العيد ثم قال واذا حرم السفر بعد الفجر في العيد حرم بعد زوال الجمعة بطريق اولى لان الجمعة
اكد من العيد وفيه انه بعد تسليم ما ذكره من القياس بطريق اولى فانما هو مع كون العلة في المنع عن السفر المحرومية عن الواجب فلا
يقتضي المنع في المقام للتمكن من الواجب وعدم المحرومية منه واما الاجماع الذي ذكره في التذكرة فلم يثبت منه ازيد من القدر المجمع عليه
والمتبادر من عبارته وهو عدم جواز السفر المانع عن فعل الجمعة بجامع قولهم ره وبان ذمته مشغولة الخ الذي استدل به لمضمون
ما ادعى اجماعهم عليه مع انه لا يعتمد على امثال هذه الاجماعات المنقولة بخبر الواحد فضلا عن ان يحتج بعمومه الذي لا يظهر بعد مع انه
ره عادته انه يعمل دعوى الاجماع في محل النزاع غير مسموع اذ بعض اصحابنا اختار الجواز كما صرح به ثم قال واختاره المحقق الشيخ
علي في شرح القواعد لحصول الغرض وهو فعل الجمعة بناء على ان السفر الطاري على الوجوب لا يسقطه كما يجب الاتمام في الظهر على من
خرج بعد الزوال ثم قال ويضعف باطلاق الاخبار المتضمنة لسقوط الجمعة عن المسافر وبطلان القياس مع ان الحق تعين القصر في
صورة الخروج بعد الزوال كما سيجيء انتهى ولا يخفى ان ما دل على وجوب الجمعة من الاية والاخبار عام يشمل الجميع وخروج المسافر للاخبار
الدالة على انها ليست واجبة عليه بل انه ثم وضعها عنه وان تمكن من فعلها بل لم يكن من المخاطبين بوجوب فعلها اصلا لان الخارج
خارج عن الحكم العام من اول الامر كما هو المحقق والمسلم وليس مثل النسخ وعلى هذا لو كان هذا المسافر داخلا في تلك الاخبار فلا
لا تكون الجمعة واجبة عليه اصلا وانه ثم وضعها عنه مطلقا من دون اتمام كما هو مقتضى تلك الاخبار ولذا قال بان ذلك مخالف للاجماع
وغيره فمقتضى ذلك عدم شموله تلك الاخبار له فالمقتضي لوجوب الجمعة موجود والمانع مفقود فلم ينهض دليل على حرمة السفر ايضا
وجوبها عليه مستصحب حتى يثبت خلافه ولم يثبت لما عرفت كان الظهر لو كانت واجبة عليه بالاتمام يكون وجوبها كذلك حتى
يثبت خلافه وما دل على القصر فخصوص المقام معارض بمثله واما العمومات فلعل المقام خارج عنها لان الخاص محكم سيما اذا لم
يكن من الافراد الشائعة للعام والظاهر ان نظر المحقق الشيخ علي الى هذا لا الى القياس حاشاه عنه وان امكن التنظر فيه وتقوية كون المتعين
عليه هو القصر كما ذكره وسيجيء انشاء الله تعالى ثم قد عرفت الثالث لو كان بعيدا عن الجمعة بفرسخين فما دون فخرج مسافرا فصوب الجمعة
قيل يجب عليه الحضور عينا وان صار في محل الترخص لانه لولاه لحرم عليه السفر ولان من هذا شانه يجب عليه السعي قبل الزوال فيكون
سبب الوجوب سابقا على السفر كما في الاتمام لو خرج بعد الزوال واحتمل في الذكرى عدم كون المقدار محسوبا من المسافة لوجوب
قطعه على كل تقدير ولعل مراده ان الاتمام امره بالسعي الى الجمعة في كل جمعة وكان يفعل كذلك وما كان يحاسب من جملة السفر
الشرعي اصلا وان كان مسافة لغة وعرفا ففي كل جمعة كان يلازم هذا السفر بامر الاتمام وما كان يقال انه مسافر بالسفر الشرعي
فهذه ايضا من الجمعة السابقة يجب عليه السعي الى الجمعة لعموم ما دل عليه وبطريق عادته لابد ان يسعى ويوجد ما لم يكن يقال فيه
انه سفر شرعي فالسفر الشرعي هو ما يتحقق انه الذي يجب عليه القصر ابتداؤه مما زاد على ما امر به وما كان يسعى في طيه بعنوان
الوجوب لدرك الجمعة فلا يكون داخلا في السفر الذي يوضع الجمعة عنه فيه تامل واستغرب في المدارك كون وجوب السعي له في غير
هذه الصورة بل في الصورة التي لم ينشأ من المكلف سفر مسقط للجمعة فيه تامل لان ما دل على وجوب السعي عام ومقدم على انشاء السفر

ومستصحب

ومستصحب حتى يثبت خلافه وهو الاسقاط فان الاسقاط فرع الثبوت ويترتب عليه عدم تحقق السفر الشرعي ابتداء على تقدير تسليم عموم يشمل
الفرض المذكور يمكن ان يقال ان الخاص مقدم فتامل والاحتياط طريق واضح بل لعله لا محيص عنه في امثال المقام **قوله** ويكره الخ ادعى في
التذكرة اجماع علمائنا عليه والخبر هو الذي ذكرنا عن التذكرة تحمل على الكراهة من جهة ضعف السند مع عدم الانجبار لما عرفت
من انه ليس دليل علمائنا على حرمة السفر بعد الزوال فلا يثبت به الحرمة مع احتمال كونه حقا لان الحرمة الخ اذ كيف يحتمل لا يثبت الا احتمال
الا انه يحصل منه شبهة ما والتجنب عن الشبهات مهما امكن مطلوب شرعا على انه بملاحظة الاجماع ينتفي احتمال الحرمة الخ او كيف
يحتمل مع وجود الاجماع الذي استند اليه الا ان يكون متاملا فيه او في كون المراد من الكراهة المعنى المصطلح عليه الان عند الفقهاء المستند
الضعيف وان لم يثبت الوجوب والحرمة لعدم العلم ولا الظن المنتهي الى العلم والاصل براءة الذمة وعدم التكاليف حتى نعلم فثبت لا
ان التجنب عن الشبهات ودفع الضرر المحتمل مهما امكن ونفسه مطلوب شرعا وكذلك الاحتياط لعموم ادلتها وايضا من خبر الفاسق ان نقص مثلا الشبهات
وان لم يثبت حكم شرعي بل امرنا بالتثبت فيه الا انه من جهة انه يحتمل ان يكون صادقا فيدخل في عموم ما دل على الاحتياط والاحتراز من
وما فيه ريبة او ضرر ما والعقل يحكم برفع الضرر المحتمل اي ضرر كان باي احتمال يكون لا انه يتفاوت مراتبه شدة وضعفا بحسب
الملتمس عنه واهتمامه في الدفع وورد في الشرع متابعة العقل سيما في امثال هذه الامور مع ان الحسن والقبح عندنا عقليان والشرع كاشف
عنه وموافق اياه وايضا ورد في غير واحد من الاخبار ان من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه
وان لم يكن الحديث على ما بلغه او كما بلغه وامثال هذه العبارات والسند منجبر بالشهرة بين الاصحاب مع ان فيها حسن كالصحيح بل ومنها
صحيح على ما نقل وجعلوا هذه الثواب اعم من ان يذكر صريحا او التزاما بان ورد افعل اي لا تفعل اي مطلوب شرعا وامثال ذلك مما يكون على
ثوابه امتثال للنية شرعا ان ثبت منه وقيل بان المستحب الشرعي ايضا حكم شرعي فيتوقف على الثبوت من الشرع كسائر الاحكام واجاب عن
الاخبار المذكورة بان المراد من بلغه شيء من الثواب على عمل شرعي ثبت شرعيته فعمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث
في الثواب كما بلغه وفيه انه تقييد من غير دليل سيما مع ان الاصحاب فهموا على ما هو الظاهر منها فيقوى الظهور غاية القوة مع انك عرفت
ان وجه المسامحة غير منحصر في هذه الاخبار واعترض معترض على المستدل بان غاية ما يستفاد منها ان الاتمام يعطي الثواب واين هذا
من الاستحباب لانه رجحان للفعل مع تجويز وهذا الاعتراض ليس بشيء لان الفعل اذا كان في فعله ثواب من الشرع فلا شك فانه ليس
مساويا ايضا لتركه بحيث لا يكون رجحان على الترك كيف وبازائه الثواب الموجود من الشرع فكيف لا يصلح هذا الرجحان واي رجحان
اولى منه في المستحبات بل الرجحان فيه مداره ومبنى عليه واعترض اخر بان هذه الاخبار وان دلت بظواهرها على قبول خبر ناقل المستحب
اعم من ان يكون عادلا او فاسقا الا ان الاية الشريفة دلت على عدم قبول خبر الفاسق اعم من ان يكون في المستحبات وغيرها والتعارض بينهما
ليس من باب الخاص والعام بل من باب العموم من وجه فكل منهما يصلح لان يكون مخصصا للاخر فلا بد في ترجيح مخصصية احدهما من مرجح
والرجحان في طرف الاية لقوة السند واتفاق المتون والعمل وهذا الاعتراض ليس بشيء اذ يظهر بالتامل ان التعارض من باب العموم والخصوص
المطلقين لان المستفاد من الاية عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال كذبه وعدم الوثوق بقوله اذ لعله يكذب على ما يشير اليه التعليل المذكور

فيها وهو قوله ثم ان تصيبوا دونها بجهالة وليظهر من هذه الاخبار ان الكذب غير مضر في نقل الثواب على عمل بانه ثم ليعطى الثواب وان كان
الحديث كذبا وايضا لو كان قبول نقل الثواب مشروطا بكونه من العادل كغيره من الاحكام الشرعية فلعله لم يتوجه هذه الاخبار فائدة مع انك فهمت
ان الفقهاء الفحول فهموها بالاتفاق كما فهمنا وحسبك هذا فان قلت ما ذكرت لا يتم في جميع موارد مسامحاتهم لان الاحتياط والتجنب عن الريبة
والضرر انما يكون فيما احتمل في تركه الضرر مثل ان يرد بلفظ الامر والنهي وامثالهما مما يدل على الضرر والحظر واما الاخبار فالمتبادر منها ما اذا
ذكر الثواب صريحا بحالا التماما قلت الاحتياط لا يتحقق في دفع الضرر وكذا يتحقق في جلب المنفعة ولا تامل في تحققه بالنسبة الى الدينار بل
الدرهم بل وادون منها بحسب العرف والعقل وثوابه اعظم ثم اعظم بمراتب لا تحصى سيما والحسنات يذهبن السيئات بل من بذل جهد
في ايجاد جميع ما هو مطلوب لمحبوبه ولو بعنوان الاحتمال فمحضا لفعل المحبوب يحب هذا بركته ليس مرتبة بحسب عرف العقلاء بل بحسب
الشرع ايضا مثل مرتبة المقتصر على القدر اليقيني من المطلوب لانه مرتبة من ارتكب المستحبات والواجبات ليس مثل مرتبة من اقتصر على
الواجبات فان الاول باحتمال ان يكون المحبوب يحبه ولا مانع منه يرغب ويحرص في ايجاده وهو في غاية مرتبة من الاطاعة العرفية و
اللغوية الشرعية حيث قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وغير ذلك وهي موكولة الى اللغة والعرف بلا شبهة وكذا في غاية مرتبة من النصح
للائمة ع ووده فيه ايضا ما ورد في غاية مرتبة من المسارعة الى تحقق مطالب الشرع ومقاصده وورد في تحصيل محبة الله ثم ما ورد ايضا
[illegible] حيث انه نسب الى الله ثم انه احبه واستحسنه وهذا ايضا طريق اخر للمسامحة ولعل ما ورد من انه من بلغه شيء من الثواب من
الله تعالى على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك يعطيه الله تعالى من جهة انه عمل بما نسب الى الله ثم انه يعطيه الثواب بكرمه وجوده وفضله واحسانه
يقتضي اعطاء هذا الثواب وان لم يكن الحديث كما بلغه فيفهم من هذه الاخبار ان اعطاء هذا الثواب محض كرمه وجوده من جهة انه نسب
اليه فعمله المكلف طمعا فيه والتماسا اياه فلا يتفاوت ان يكون الثواب مذكورا صريحا او ضمنا او التزاما ولا خصوصية للصراحة فيما ذكر تامل
بل لا مناسبة لجعل الصراحة لها مدخلية لما عرفت من ان الاعطاء بمحض الكرم والتفضل ولهذا فهم الفقهاء الفحول ايضا العموم من دون
منهم فيتقوى فهم العموم من هذه الجهة ايضا مع ان في لفظ الحديث ليس ما يشير الى اعتبار الصراحة فتامل جدا ومما ذكرنا ظهر السر
في المسامحة ورضاء الشرع بها في خصوص المستحبات فعلا او تركا دون غيرها من الاحكام وانه ثم هو العالم باحكامه ورسوله ص و
م ومما ذكر ظهر حال الكراهة ايضا فتامل جدا قوله ولا يشترط في وجوبه الخ اعلم ان الاصل في الصلوة الاتمام وانما تقصر للسفر
او الخوف وكل منها مستقل في العلية اما الاول فبالاجماع والاخبار واما الثاني فهو المشهور بين الاصحاب وسيجيء تحقيقه فالاية
الشريفة مجملة كما سيجيء وهذا السفر لازم من ان يكون بالاصالة او بالتبع كسفر الزوجة والمملوك تابعا للزوج والمولى وكذا الخادم
والاجير والاسير والمأمور بامر الجابر للعمومات والاطلاقات وليس لنا في من الافراد النادرة حتى يقال المطلق ينصرف الى غير النادر وايضا
المتداول في الاعصار والامصار على ذلك في زمان التابعين كان حالهم حال المتبوعين في القصر لم يكن سلوكهم فيه وايضا الرضا ع كان
في سفر الى خراسان يقصر كما يظهر من رواية رجاء بن ابي الضحاك المروية في العيون المشتملة على احكام كثيرة كلها على وفق الحق والصواب
وكان ع مكرها في هذا السفر وايضا العلة التي ذكرها الرضا ع لاجل القصر جارية فيه شاملة له لم ذكر الفضل بن شاذان في العلل التي سمعها

سمعها

سمعها منه ع ورواه الصدوق في الفقيه مع انه ذكر في اوله ما ذكر ورواه في العيون والعلل ايضا انه ع قال ان الصلوة انما قصرت في السفر لان
الصلوة المفروضة اولا انما هي عشر ركعات والسبع انما زيدت فيما بعد فخففها الله عز وجل عن العبد تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه
ونصبه واشتغاله بامر نفسه وظعنه واقامته لئلا يشتغل عما لا بد منه من معيشته رحمة من الله عز وجل وتعطفا الحديث بل اذا كان السفر
بعنوان الطوع والرغبة بل ولا اشتهاء والشوق يقصر فيه للعلة المذكورة فالذي يكون بعنوان عدم الطوع والرغبة بل ويكون بالكره
والضرورة يكون القصر بالعلة المذكورة بطريق اولى فان قلت التابع غير قاصد وسيجيء ان قصد المسافة شرط قلت هو قاصد بالضرورة
كيف وهو يمشي ويحرك رجله الى صوب المنزل ويطوي المسافة واذا كان راكبا فهو يركب ويميل ركوبه الى صوب المنزل ويحركه ويسوق فيه
الى ان يطوي المسافة ويصل المقصد وينزل فيه كالمبتدع غاية ما في الباب ان قصده بالتبع او الحياء او اضطرار كالهارب من السبع
والحية والعقرب لا ذلك فانه يقصد المشي وطي المسافة خوفا والجاء وبالجملة الفعل الصادر من الفاعل المختار يكون بشعور اذا
كان بشعور يكون بارادة قطعا وان كان كارها الا ان يصدر عنه بغير شعور كالنائم والمغمى عليه وبالضرورة ليس فعل التابع من
هذا القبيل بل يحرك رجله او دابته بشعور منه وان كان تبعا او خوفا وكرها بل كثيرا ما يكون كرها فان السفر قطعة من السقر
فليس مثل العبد حر خائف من الله او من السلطان او من ضيق معاشه او غير ذلك نعم ان لم يعرف التابع قصد متبوعه للمسافة او عرف انه قاصد
لها الا انه لا يعرف ولا يعلم ولا يظن انه يستمر لا يكون ح قاصدا للمسافة اصلا لا بالاصالة ولا بالتبع فيكون اللازم عليه الاتمام واما اذا عرف
ان المتبوع قاصد المسافة وظهر ان المتبوع قاصد المسافة وظهر من قوله او غيره ايضا انه لم تابع في المسافة سواء حصل له العلم بذلك
او الظن يقصر لانه ايضا قاصد لها بالتبع لا يقال المتبادر من قصد المسافة الذي هو شرط ان يكون بالاصالة والطوع والرغبة لانا
نقول هذا الشرط ثبت من اجماع العلماء ومن الخبر والفقهاء صرح بعضهم بانه اعم ويظهر ذلك من كلام غيره ايضا ومدار المسلمين
في الاعصار والامصار فقد عرفت وعرفت ايضا فعل الرضا ع وغير ذلك والخبر ستعرف ايضا انه ظاهر في العموم ولو لم يكن ظاهرا فيه
لم يكن ظاهرا في اشتراط الخصوص كما ستعرف فيكون التابع داخلا في العمومات والاطلاقات الدالة على وجوب القصر على حسب ما
عرفت بل عرفت ما دل بعنوان الخصوص ايضا اذا عرفت فاعلم ان المقصر في السفر له شروط الاول المسافة وهو اجماعي بين الشيعة
ووافقهم العامة الا النادر منهم والاخبار فيه متواترة وستعرف بعضها عند ذكر مقدارها الثاني ان يكون المسافر قاصدا لها فلو
قصد دون المسافة ثم قصده وهكذا لم يقصر ولو قطع اضعاف المسافة وكذا لو خرج غير ناو للمسافة وان بلغ مسافات وهذا الشرط
ايضا اجماعي ويدل عليه ان المسافة شرط ومعتبر قطعا كما عرفت واعتبارها انما يتحقق باحد امرين اما قصدها ابتداء واما قطعها
اجمع والثاني غير معتبر اجماعا ويدل على عدم اعتباره الاخبار ايضا حيث ورد فيها الامر بالقصر والافطار من ابتداء المسافر بعد بلوغ
حد الترخص الى انتهائها وانه لا يجب لصحة القصر والافطار من الابتداء وما بعده تحقق قطعها اجمع فانه يدل لم في الاثناء يكون الصلوة
المقصورة التي صلاها صحيحة لا يجب اعادتها ولا قضاؤها كما سيجيء وكذا الحال لو مات في الاثناء او خرج عن التكليف فتعين الاول
ويدل عليه الاخبار الاتية في الشرط الثالث وصحيحة صفوان انه سال الرضا ع عن رجل خرج عن منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وانما

خرج بريدا ان يلحق صاحبه حتى بلغ النهروان فقال لا يقصر ولا يفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وانما خرج يريد ان يلحق
صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير الى الموضع الذي بلغه الخ وهذا يدل على انه اذا لم يرد السفر ثمانية فراسخ يكون عليه التمام من جهة انه
لم يرد السفر اصلا لا اصالة ولا تبعا هذا المقدار فمفهوم مرامنا ذا الله فالجملة تكون عليه القصر مع انك عرفت ان الاصل في المسافر القصر مطلقا
خرج من لم يقصد المسافة مطلقا لا اصالة ولا تبعا وبقي الباقي فيه الثالث استمرار ذلك القصد الى انتهاء المسافة فلو رجع عن قصده قبل
بلوغها انتهى من حين الرجوع وكذا لو تردد عزمه في الذهاب والرجوع وهو ايضا رجوع واما ما مضى من الصلوة التي صلاها فصحيحة
حكم ويدل على هذا الشرط صحيحة ابي ولاد عن الصادق ع قال قلت له اني خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر ابن هبيرة فسرت يومي
ذلك اقصر الصلوة ثم بدا لي في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصلي في رجوعي بتقصير ام بتمام فقال ان كنت سرت في يومك بريدا
لكان عليك حين رجعت ان تصلي بالقصر لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى منزلك وان كنت لم تسر بريدا فان عليك ان تقضي كل
صلوة في يومك ذلك بالتقصير بتمام وهذه الصحيحة وان تضمنت الامر بقضاء الصلوة الواقعة قبل البداء الواقع قبل سير البريد مع ان
هذا القضاء غير واجب على ما ستعرف فلا يكون هذا الامر باقيا على حقيقته وظاهره لانه غير معمول لان بعض الاجزاء كان محمولا على خلاف
الحقيقة ولكن لا يصير منشأ للوهن في الباقي كما حقق في محله ورواية سليمان بن حفص المروزي قال قال الفقيه التقصير في الصلوة
بريدان او بريد ذاهبا وبريد جائيا والبريد ستة اميال وهو فرسخان فالتقصير في اربعة فراسخ فاذا خرج الرجل من منزله
يريد اثني عشر ميلا وذلك اربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين ونيته الرجوع او فرسخين آخرين قصر وان رجع عما نوى عند ما بلغ
فرسخين واراد المقام فعليه التمام وان كان قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلوة وضعف السند منجبر بموافقة المشهور مع ان
سليمان رجل فاضل شيعي بحسب الظاهر كما حقق في الرجال وباقي السند ثقات واما تضمنها الامر باعادة الصلوة فكما عرفت
واما تضمنها كون البريد ستة اميال والبريد فرسخين محمول على الفراسخ الخراسانية لانها تقارب فرسخ منها فرسخين وربما
يكون فرسخ المرو كذلك وما رواه الكليني في الكافي والصدوق في العلل بسندهما عن اسحاق بن عمار قال سألت ابا الحسن عن قوم
خرجوا في سفر فلما انتهوا الى الموضع الذي يجب عليهم فيه التقصير قصروا فلما صاروا على فرسخين او ثلاثة او اربعة تخلف عنهم
رجل منهم لا يستقيم لهم سفرهم الا به فاقاموا ينتظرون مجيئه اليهم وهم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه لهم واقاموا على ذلك اياما
لا يدرون هل يمضون في سفرهم او ينصرفون هل ينبغي ان يتموا الصلوة او يقيموا على تقصيرهم قال ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة
فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا ام انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ فليتموا الصلوة اقاموا ام انصرفوا فاذا مضوا
فقصروا ثم لا يخفى عليك ان المسافة على ما ستعرف هي ثمانية فراسخ اعم من ان يكون ذهابا فقط او اربعة ذهابا واربعة ايابا في اليوم
قلنا انه يشترط قصدها ويشترط استمرار قصدها هي هذه الاعم فان قصده يكفي ولا يشترط قصد الخصوص والتعيين وان
كان صحيحا ولا يضر تبدل الاشخاص قصدا وفعلا في الاثناء لكن كان قصد الثمانية ذهابا فتبدل بالاربعة ذهابا والاربعة ايابا
في اي وقت تبدل من ابتداء الاربعة الذهابية الى انتهائها وكذا لو كان الامر بالعكس كما انه لا يضر تبدل طريق بطريق آخر في الاثناء مع كون

كل واحد

كل واحد مسافة سواء كان هذا التبدل في الذهابية فقط كتبديل طريق مسافة ثمانية ذهابا بطريق آخر مثله او طريق مسافة
اربعة ذهابا واربعة ايابا بطريق آخر مثله فما في هذه الاخبار من عد الاربعة مسافة محمول على ضم الاربعة الايابية والذهابية الاخرى
كما سيجيء التحقيق في ذلك ثم اعلم ان استمرار النية الذي هو شرط معناه ان لا يرجع عن نيته كما قلنا لا انه لا بد ان يكون ناويا في
اجزاء المسافة اذ لا يضر النوم في المسافة ولا عدم الخطور بالبال وكون الذهن مشغولا بامور اخر ولا فارغ البال بل في المدارك ولا
يقدح عروض الجنون في الاثناء وكذا الاغماء وذلك لان الذي ثبت من الاخبار وكلام الاخيار هو ان لا يرجع عن قصده على حسب
ما ذكرنا وعرفت لان مقتضى العمومات القصر الا اذا رجع عن النية والظاهر من مفهوم العلة المذكورة في الخبرين ذلك فتأمل جدا
قال في المدارك ولو رجع من السفر فكمنتظر الرفقة ولو كان قد صلى قصرا قبل الرجوع فالاظهر انه لا يعيد مطلقا لانه صلى صلوة مأمورا
بها فكانت مجزية اقول حجر الاجزاء انه قبل عروض الرجوع لا شك في كون القصر هو الغرض عليه فيكون بفعله ممتثلا لا محالة فيكون
الامتثال مستصحبا حتى يثبت خلافه ولم يثبت لان المتبادر مما دل على وجوب التمام الصورة التي لم يقع الامتثال والخروج عن العهدة
مضافا الى ان الاصل براءة الذمة ورواية المروزي من جهة عدم صحة السند لا تنهض لاثبات الوجوب والانجبار انما هو بالنسبة الى
القدر الذي وافق فتوى المشهور لا ازيد وفرق بين كون عمل الاصحاب بنفس الرواية او كون الرواية موافقة لفتواهم فان الاول
يجبر ضعف سندها بخلاف فتوى المشهور في الثاني كما حققت في الفوائد واما صحيحة ابي ولاد فلم يظهر قائل بمضمونها لان
الشيخ يقول بوجوب الاعادة مع بقاء الوقت لا القضاء مع ان روه في نهايته وافق المشهور ومع ذلك يعارضها صحيحة زرارة
عن الباقر ع في الرجل مع القوم يخرج في السفر يريده فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلوا وانصرف
بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع بالصلوة التي كان صلاها ركعتين قال تمت صلوته ولا يعيد ومعلوم ان الخارج
من جهة مطابقة الاصول وفتوى المشهور ومع ذلك الاحوط الاعادة بل القضاء ايضا وان كان الاظهر الاستحباب جمعا بين
الاخبار ولتسامح في ادلة السنن والله يعلم قوله وان لا يقطع سفره اقول هنا معا مانع لان كل واحد من هذه الامور
موجب للاتمام وعليه علماؤنا الكرام ووردت به الاخبار عن الائمة اما ما ورد في الاقامة فهي كثيرة منها صحيحة معاوية بن وهب
عن الصادق ع قال اذا دخلت بلدا وانت تريد مقام عشرة ايام فاتم الصلوة حين تقدم ومنها صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا
دخلت ارضا ايقنت ان لك بها مقام عشرة ايام فاتم الصلوة فيه واما ما ورد في الوصول الى الوطن فاخبار اخر ايضا منها رواية اسماعيل
ابن الفضل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته قال اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم
الصلوة واذا كنت في غير ارضك فقصر وقصور السند منجبر بعمل الاصحاب مع ان المسافر بعد الوصول الى وطنه لا يصدق عليه لفظ
المسافر لا لغة ولا عرفا بل هو حاضر والقصر مشروط بالسفر او الخوف وبانتفاء كل من هذين لا مرية يجب الاتمام واما ما ورد في تردده
ثلاثين يوما عليه في محل واحد فاخبار ايضا منها قوله ع في صحيحة معاوية بن وهب وان اردت دون العشر فقصر ما بينك وبين
شهر فاذا تم الشهر فاتم الصلوة ومنها قوله ع في حسنة ابي ايوب فان لم تدر ما تقيم يوما او اكثر فلتعد ثلثين يوما ثم ليتم

المقام الثاني ان كل واحد منها قاطع للسفر بمعنى انه لا بد معه من انشاء السفر الجديد للامر حتى يجوز له التقصير وانه لو كان من اول المسافة
ناويا للاقامة او الوصول الى الوطن في اثناء المسافة لا يقصر الى موضع الاقامة والوطن وانقطاع السفر بالوصول الى الوطن او قصد
هو المعروف من الاصحاب وفي المدارك لا خلاف بين الاصحاب في ذلك انتهى وحكم مضي الثلثين يوما مترددا في محل واحد حكمها على
النحو الذي ذكرناه كما ذكره المصنف والدليل على جميع ما ذكرناه ما قدمناه من ان الاصل في الصلوة الاتمام ولا يجوز العدول عنه الى التقصير
بعد قيام دليل عليه وهو لا يتم لان الادلة الدالة على اشتراط المسافة للقصر ومقدار المسافة المشترطة من الاخبار وقصد تلك المسافة
ظاهرة في كون المسافة باجمعها يقصر فيها وانها ليست بحيث يقصر في بعضها ويتم في البعض الآخر منها بعد البلوغ الى حد الترخص
فاذا قيل اقامة شرعية موجبة للاتمام او وصل الى وطنه الذي يجب عليه الاتمام فيه في اثنائها لم تكن تلك المسافة المشترطة
للقصر لانحصارها في خصوص المسافة التي ذكرناها بل لا بد في التقصير ح من انشاء سفر على حدة ومسافة جديدة لا يتخلل بينها ما يتخلل
في الاول ولا معنى للقطع الا هذا وصحيحة زرارة عن الص ع قال من قدم قبل يوم التروية بعشرة ايام وجب عليه التمام وهو بمنزلة اهل
مكة الحديث وصحيحة صفوان عن اسحاق بن عمار عن ابي الحسن ع عن اهل مكة اذا زاروا عليهم اتمام الصلوة قال نعم والمقيم الى شهر
بمنزلتهم صريح الدلالة بعموم المنزلة من غير تخصيص وقد عرفت ان الحاضر انما يقصر بعد انشاء السفر الشرعي واجتماع شرائطه وان
من دخل وطنه يكون حاضرا لغة وعرفا وان السفر انما هو بالخروج عن الوطن وانه لا يكون حاضرا وينبه على ذلك ما ورد عنهم ع من
ان الاعراب لا يقصرون لان منازلهم معهم وفي الخبر الآخر لا يقصرون لان بيوتهم معهم فاذا كان مع الظعن والسير لا يقصرون
من جهة ان بيوتهم معهم ومنازلهم معهم فاذا انشأوا سفرا في حين خروجهم من بيوتهم فكيف ما اذا كانوا في حال عدم الظعن و
السفر والسير في بيوتهم ومنازلهم لا يكونون كذلك فتامل جدا وموثقة ابن ابي بكير عن بعض اصحابنا عن الص ع في الرجل يخرج من
منزله يريد منزلا آخر او ضيعة له اخرى قال ان كان بينه وبين منزله او ضيعته التي يؤم بريدان قصر وان كان دون ذلك اتم
ويدل عليه ايضا انه اذا تعلق الحكم بوجوب الاتمام حين الاقامة او الوصول الى البلد والكون في الوطن او ثلثين يوما يكون الحكم بوجوب
الاتمام مستصحبا حتى يثبت خلافه ولا يثبت الا بالسفر بعد ذلك سفرا مستجمعا لشرائط القصر ويدل عليه ايضا صحيحة ابي ولاد الدالة
على وجوب الاتمام على ناوي الاقامة الذي صلى صلوة واحدة بتمام حتى يخرج فان الظ ان المراد من الخروج السفر الشرعي كما لا يخفى ويدل عليه
ايضا مطلقات الاخبار الواردة في وجوب الاتمام بعد نية الاقامة وكذا الحال في الوطن وبعد ثلثين فتم مسئلتان الاولى قصد الاقامة
هو العزم عليها مع الوثوق بتحققها وربما لا يكون للمكلف قصد وارادة الا انه يعلم انه يقيم عشرة وهذا ايضا داخل في قصد الاقامة
الشرعي على ما دل عليه بعض الصحاح مثل صحيحة زرارة فالمقصد هنا ايضا اعم من ان يكون بالاصالة او بالتبع للجاء واضطرار او لا اما
اذا حصل الظن بانه يقيم عشرا من دون عزم على الاقامة عشرا فلا يكون قصد الاقامة ويجيء تتمة الكلام في ذلك انشاء الله تعالى الثانية
لا خلاف بين الاصحاب في ان العبرة في الشهر بالثلثين مع حصول التردد في غير اوله من الشهر سواء كان في وسطه او في آخره وانما
اختلفوا في اعتباره ليتم مع حصول التردد في اوله فمنهم من قال لا اعتبار بالهلال وان نقص عن الثلثين فان الاكثر على الثاني بل لا كالظهر الاول

انه لا

٨٨

انه لا اعلا الحسنة المتقدمة حيث اشتملت على قوله ع فليعد ثلثين يوما ثم ليتم حجة الاكثر اطلاق الصحيحة المتقدمة وفيه نظر من
وجهين اما اولا فبان لفظ الشهر كالمجمل اذ لا يتبادر منه كونه ثلثين بخصوص او تسعة وعشرين كذلك بل يحتمل الامرين وورد
الحسنة التي هي حجة عند الاول حينئذ مستندا في خصوص الثلثين ايضا ولفظ الثلثين في الحسنة كالمبين فيجب حمل المجمل على ا
المبين لما تقرر في الاصول من وجوب حمل المجمل على المبين بعد التقاوم وقد حصل هنا فتم واما ثانيا فلان لفظ الشهر وان كان
مطلقا الا ان شموله لهذه الصورة محل تامل من حيث ندرتها لما تقرر في الاصول من وجوب حمل المطلقات على الشائع دون النادر
ولا شك ان المتعارف الكثير الوقوع حصول التردد في عرض حصول الشهر لا حصوله في خصوص اليوم الاول هذا بل ربما كان المتبادر
بحسب العرف من هذه الجهة من لفظ الشهر هنا ثلثين يوما وان فرضنا ان المتبادر من المطلق هو القدر المشترك بين الهلالي
والعددي الذي هو ثلثون يوما وبالجملة البناء على كون المراد من الشهر خصوص الهلالي فاسد لفساد حمل المطلق على خصوص
الصورة النادرة فضلا عن المطلقات لان ما دل على الشهر كثير ولان الاصل عدم القيد فضلا عن القيدين وهي قيد الهلالية ووقوع
التردد في اول الشهر لا غير مضافا الى استبعاد ح بان الحكم مخصوص بهذه الصورة خاصة وفيه ما فيه والبناء على ان المراد المعنى الاعم
على وجه صحيح يلزم تجويز البناء على كل واحد منهما في جميع الصور وفيه ايضا ما ورد فيه فتامل جدا والبناء على ان المراد من الشهر
خصوص الهلالي لا غير في صورة وقوع التردد في اول الشهر والعددي خاصة لا غير في صورة وقوع التردد في غير اوله مبهم منه
فيه ايضا ما فيه فضلا عن ان يستند بالاطلاق على ذلك فتامل قوله وان لا يكون السفر عمله لا خلاف بين الاصحاب في اعتبار
هذا الشرط للقصر بل هو مقطوع به في كلامهم ولقد اختلفت عباراتهم في تاديته فقيل انه لا يكون سفره زائدا على حضره
وقيل ان لا يكون ممن يلزمه الاتمام سفرا وقيل ان لا يكون مكاريا ولا من سمي في الاخبار ممن يجب عليهم الاتمام وقيل بان لا يكون
السفر عمله كما فعله صاحب المدارك وتبعه المصنف ايضا والتعبير به عنه اجود واجود منه ما فعله في الوافي من ضم من كان بيته و
معه لورود ذلك في الاخبار ايضا بعنوان العلة المنصوصة كما ورد ايضا في الخبر كذلك العلة المنصوصة حجة مضافا الى ورود ذلك
هو مورد العلتين ومع ما فيه في الاخبار فالتعبير عن هذا الشرط بكون المكلف ممن لا يكون السفر عمله ولا يكون بيته ومنزله معه
الى المنصوصية وخلوص عن شائبة اعتراض يرد عليه بخلاف تلك التعابير فانها مع عدم منصوصيتها مورد للاعتراض والنقض
ذكره ليس كثير فائدة فهو بالاعراض عنه جدير هذا ويمكن دفع النقض والاعتراض منها بنحو من التوجيه بحيث يرجع حاصلها الى
المصير بان مرادهم مما ذكروه في التعابير كون السفر عمله والمستند في المقام روايات منها صحيحة زرارة عن الباقر ع اربعة قد
عليهم التمام في السفر كانوا او في الحضر المكاري والراعي والاشتقان لانه عملهم وصحيحة يونس عن اسحق بن عمار قال سالته
عن الملاحين والاعراب هل عليهم تقصير قال لا بيوتهم معهم وما رواه في الكافي عن الص ع قال الاعراب لا يقصرون وذلك
منازلهم معهم والسند صحيح بالشهرة ومنها صحيحة ابي مسلم عن احدهما قال ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير ولا على المكاري
ولا على الجمالين ومنها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله قال المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلوة ويصوم

وصحيحة عبد الله بن المغيرة عن السكوني عن جعفر عن ابيه ع سبعة لا يقصرون الصلوة الجابي الذي يدور في جبايته والامير الذي يدور في
امارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق الى سوق والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر والرجل يطلب الصيد يريد به
لهو الدنيا والمحارب الذي يقطع السبيل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ذهب اليه العلامة والشهيد ره لان كل من كان سفره يجب عليه
كما يظهر من كلام اخرين او من كان سفره اكثر من حضره كما يظهر من كلام المفيد والشيخ في النهاية وغيرهما اذ لم نجد دليلا عليها
ولذا قال في المدارك انه اشتهر على السنة الفقهاء ان كثير السفر يجب عليه الاتمام والمراد به من كان السفر عمله كالمكاري والجمال فان من
شانه يصدق عليه انه كثير السفر عرفا وفيه ما فيه سيما مع ما نقل ابن ادريس انه اعتبر في تحقق الكثرة ثلث دفعات ثم ذكر عنه
انه قال ان صاحب المقنعة من المكاري والملاحين يجب عليهم الاتمام بنفس خروجهم الى السفر لان صنعتهم تقوم مقام تكرر من
لا صنعة له ممن سفره اكثر من حضره ثم نقل عن العلامة انه استغرب في المختلف تعلق الاتمام في ذي الصنعة وغيره ممن جعل السفر
عادته بالدفعة الثانية بعد ما نقل عن الشهيد ره انه قال ان ذلك اي كون السفر عملا يتحقق انما هو بحصول غالبا بالسفرة الثالثة لمن
ثم اختار هو ره الرجوع في ذلك الى العرف وكذا في صدق اسم المكاري والجمال والملاح ونحوها كما ذكره لان موضوعات الاحكام يرجع
فيها الى العرف واللغة ولمثال هذه الالفاظ لكن المتبادر من المطلقات هو الافراد الشايعة وليس منها ان يكون السفر حال الصنعة
سفره الاول والثاني سيما مع ما ورد في صحيحة هشام من المفيد اعني قوله ع الذي يختلف وليس له مقام كذا رواية سندي بن
الربيع والمراد مقام عشرة ايام وسيجيء تمام الكلام انش انتهى وقد عرفت ايضا انه ورد ايضا علة اخرى مخصوصة في بعض الاخبار
المعتبرة وهي ان بيوتهم ومنازلهم معهم فهي ايضا معتبرة وحجة فلعله والمص ايضا اخذ هذه العلة الاولى وجعلها عامة او انها
لم يعتبر بالثانية لعدم صحة سند ما ورد فيه ولم يعتبر اعتباره من موافقته لفتوى الاصحاب وغيره من الاخبار الاخر مع انه ذكر
في اول الكافي فيما ذكر مع ان سندها احد الروايتين علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن اسحاق بن عمار وعلي ومحمد ثقتان
ويونس ثقة وممن اجمعت العصابة وقدح بعض الفقهاء في مثل هذا السند لا جرأة به على المشهور والحق ان اسحاق بن عمار مشترك
بين الثقة الجليل الامامي والفطحي ولا يبعد ان المطلق ينصرف الى الجليل فتم وسند الاخرى ايضا صحيح الى سليمان بن جعفر الجعفري
وهو في غاية الوثاقة والجلالة فلعله لا يضر ارساله فتم مع ان نفس تلك العلة في غاية المتانة والوضوح بل الظاهر انهم ليس لهم بيت في
بلد غير بيوتهم حاضرين لانه بيتهم دائما ومنزلهم من يوم تولدهم الى يوم موتهم فلو كان يجب عليهم القصر فيها فمن اول عمرهم الى
اخره فيحتمل ايضا ان يكون عدم تعرضه من جهة كونهم داخلين في الحاضرين فتامل مع انه ورد في علة السفر ما ذكرناه ولا يجري
فيمن كان بيته ومنزله معه وهو غير دائما فتم جدا ثم اعلم انه نقل عن ابن ابي عقيل انه عمم وجوب القصر على كل مسافر ولم يستثن
احدا والظاهر ان استثناء المكاري وغيره مما ذكرنا اجماعي في الجملة فهو خلاف معلوم النسب ويظهر من امالي الصدوق ذلك الاجماع
ايضا اذ قال انه من دين الامامية الاقرار بان الذين يجب عليهم التمام في الصلوة والصوم في السفر المكاري والكري والاشتقان وهو
البريد والراعي والملاح لانه عملهم انتهى ولعله نظر ابن ابي عقيل الى العمومات وخصوص ما رواه الشيخ في ... بسنده عن اسحاق بن عمار انه سال

الكاظم ع عن الذين يكرون الدواب يختلفون كل الايام اعليهم التقصير اذا كانوا في سفر وبطريق اخر عنه ع عن المكارين الذين يكرون الدواب
وقلت يختلفون كل ايام كلما جاءهم شيء اختلفوا فقال عليهم التقصير اذا سافروا والعمومات مخصصة بما ذكرنا من الادلة والخصوص
لا يقاومها من حيث العدد والسند والفتاوى والاجماع المذكور وحمل على ما اذا سافروا الى غير ما يختلفون فيه اي السفر الذي ليس صنعتهم
وعملهم مثل السفر الى الحج والزيارة فاذا كان المقصود بالذات هو الحج او الزيارة لا ما هو الصنعة ويدل على ذلك رواية السكوني السابقة والحق
انها صحيحة لان السكوني ثقة على ما حققنا في محله مع ان ابن المغيرة ممن اجمعت العصابة ووجه الدلالة ان الظاهر منها ان الجابي يتم في
جبايته وحضره وعليه غيره من المذكورين ويدل عليه ايضا ما دل على ان الاعراب يتمون لان بيوتهم معهم ولا يمنعهم من العلة انهم لو سافروا
من بيوتهم لا يتمون والصحيحة الدالة على ان علة الاتمام كون السفر عملهم ويدل مفهوم العلة على انه لو لم يكن عملهم لا يتمون والخصوص كون
هذا السفر غير سفر عملهم مثلا يسافر الى الحج وقصده ان يحج فيخرج معه دابته لا يخرج بكريها فيه لا بكري بل لو لم يكن دابته من دوابه
معه لسافر ايضا لان الداعي هو الحج وهو المحرك غاية ما في الباب انه يركب دابته لانه اسهل عليه وربما يكون باقيه وليس لصنعته انفع له
لانه المقصود بالذات والمحرك له والموقع له اياه فيه ويؤيده ما ذكرنا صحيحة محمد بن جزك الى رعية في الكافي والفقيه قال كتبت
الى ابي الحسن الثالث ع ان لي جمالا ولي قوام عليها ولست اخرج فيها الا في طريق مكة لرغبتي في الحج او في الندرة الى بعض المواضع فما
يجب علي اذا انا خرجت معها ان اعمل ايجب التقصير في الصلوة والصوم او التمام فوقع اذا كنت لا تلزمها ولا تخرج معها في كل سفر الا الى
مكة فعليك تقصير وفطور وجه التأييد ان المتبادر سفر يكون من جملة الاسفار التي يلزمها فيه ويخرج معها فكل منها فتامل في
عنها بما يختلفون فيه والمتوضان هذا السفر الخير هاما يختلفون فيه ولانه لا يلزم جمالها فيه بل ان كان بجمال وان كان يخبر جمالها ليسافر
البتة كما قلنا مع ان في الكافي ومع ذلك ربما كان المتبادر شامل على وجوب التمام هو سفر عملهم لا غير فيدخل الغير في العمومات
الدالة على وجوب القصر والحكم المذكور لا ينافي خبر ولد علي بن جمهور في الغوالي اجماع فقهائنا على ذلك في الصحيحين هما صحيحة ابن مسلم
عن احدهما المكاري والجمال اذا جد بهما السير فليقصرا وصحيحة فضل بن عبد الملك انه سال الص ع عن المكاريين الذين يختلفون فقال
جدوا السير فليقصروا وهما وان كانا صحيحين الا ان عدم عمل الاصحاب بهما يوجب شذوذهما وورد منهم ع الامر بترك الشاذ والاصحاب ايضا
متفقون على ترك العمل بهما هو شاذ يظهر ذلك على المطلع المتتبع واذا كان النقاد لك الخبير المطلعون الشاهدون اتفقوا على ترك
العمل فكيف يبقى وثوق ولا دليل على حجية مثله وكون العدالة والفقاهة وامثالها امور لا تمنع ع باعتبار ترجيحات الاخبار وغيرها انما
يثبت لنا من اقوال الفقهاء وبحسب طريقتهم في الاصول فكذلك الشذوذ ولتشاهد من الاصحاب فتامل جدا ولما ذكر ترك العمل بهما
مضافا الى ما ستعرف وتختلفوا في تنزيلهما فقال الشيخ الوجه فيهما ما ذكره الكليني ره من انهما محمولان على من يجعل المنزلين من لا
فيقصر في الطريق ويتم في المنزل واستشهد له بما رواه مرسلا ومرفوعا الى الص ع انه قال الجمال والمكاري اذا جد بهما السير فليقصرا فيما بين
المنزلين ويتما في المنزل لا دلالة فيهما على جعل المنزلين من لا ولعلهما فهماه من لفظ جد السير فانه في الكثير كذلك فانه طلب له معتبر
عندهم متعين غالبا فاذا زاد سيرهم من المنزل الاول لم يعد الثاني فتم وحملهما الشهيد على ما اذا انشأ في سفر اخر غير صنعتهما بان يكون

مسيرهما متصلا كمن الحج واستقربه في المراد له وفيه ان نفس الحكم قريب لا التوجيه واحتمل في الذكرى ان يكون المراد ان المكاري والجمال
يتحول ما دام مترددا دون في اقل المسافة او مسافة غير مقصودة وفيه ان هذا ان الابعد لاجاب ابي عقيل وقد عرفت حاله مضافا الى بعده
من جد السير فالروض حمله على ما اذا قصد المسافة قبل تحقق الكثرة وهو بعيد ايضا والعلامة ره في المخ حملها على ما اذا قام عشرة
ايام في الوطن او الموضع الذي يذهبان اليه على ما سنذكر ولعله اخذ جد في قوله م جد السير من الجديد في الصحاح جد الشيء يجد بالكسر صار
جديدا وكذا في غيره من كتب اللغة فالمراد انه اذا انقطع السير السابق وتجدد به سير لاحق وليس ذلك الا بحيلولة عشرة ايام ويكون اخذه من
الجدة بمعنى الاجتهاد بان يراد المشقة التي هي فيه وذلك لان علة القصر هي المشقة كما عرفت واذا صار عادة يزول مشقته او يقل بجد في
ما دام لم يكن ولذا من كان يحالهم معهم لا يشق عليهم وكذا كثير السفر الذي صار كانه عادته من كثرة الاختلاف واذا المقام الكثرة يتحقق
المشقة وانعدامه يمكث عشرة ايام ويصير في نظر الشارع بمنزلة الحاضر الذي ينشئ السفر لما عرفت من انه جعل المقيم عشرا بمنزلة
المتوطن فكما ان المتوطن اذا سافر لم يشق عليه فكذا المقيم عشرا في نظر الشرع واذا لم يقم يكثر سفره واذا كثر اعتاد بالمتعب في نظر الشرع
فلا يقصر فلا يبعد حمله سيما بملاحظة ان الاخبار بعضها ورد بالامر بالاتمام مطلقا وفي بعضها بالقصر كذلك وبعضها بالتفصيل بانه
ان اقام عشرا قصر والا اتم فهي وجه جمع منصوص منهم م واله صحابه اختاره كما ستعرف بل وخصوص ملاحظة هذه الاخبار وغيرها
ان المعتبر في الاتمام هو كثرته وكونه وقلة الحضر واقليته بحيث يكون في جنبه كانه مضمحل وبمنزلة العدم على ما يشعر به قولهم
لان السفر عملهم الظاهر في الدوام والاستمرار وما في رواية السكوني من قوله م يدورون في تجارته ويدور في جبايته ويدور في امارته
الظاهرة في الاستمرار وما في قوله م لانه بيوتهم معهم وما نظم معهم الظاهر في ذلك وكذا قوله م يختلف وقوله م وليس له مقام في
صحيحة هشام ورواية السندي ويظهر من صحيحة ابن سنان ومرسلة يونس لا ينافي ان المراد مقام عشرة ايام ويظهر من صحيحة محمد
ابن جزك انه لا يكفي في الاتمام كون الرجل صاحب الدواب والجمال ولا يسميه بالجمال والمكاري ما لم يلزم الدواب والجمال يخرج معها في
كل سفر فتامل وفي صحيحة زرارة اربعة قد يجب عليهم التمام الحديث ولعل فيه اشارة الى الشرط المذكور والفقهاء اتفقوا على معنى قدر
الكثرة ولا كثيرة بل وجعلوها العيار الا قليل منهم واعتبر كلهم عدم اعتبار تحقق عشرة على ما دل عليه رواية يونس وابن سنان
وبعد ملاحظة جميع ما ذكر لعله لم يبق استبعاد في كون المراد من جد السير بعد قول الراوي يختلفون هو ما ذكرنا من الشروط نظير
قوله م يختلفا وغير مما ذكر مع ان اخبارهم يفسر بعضها بعضا فيكون المراد عدم اقامة عشرة كما هو الحال بالنسبة الى الاحاديث
السابقة مع ان جد السير ليس له حد مضبوط معين حتى يتاصل الجعل العيار في وجوب القصر والافطار وحرمة الصوم والتمام
فانه في نفسه امر معقول بالتشكيك مع عدم ضبط في مقداره وعدم تعيين لا حزه فلعل لما ذكرنا اعراض الفقهاء عن الفتوى با
بالصحيحين بجعلهما وجها اخر للقصر واتفق كلهم في تاويلهما واختلفوا في كيفية التاويل قوله وان يكون جائزا له هذا
اعم من ان يكون واجبا كحجة الاسلام او مندوبا كزيارة النبي ص والائمة او مباحا كالتجارة المباحة او مكروها كسفر يوم الجمعة بعد
طلوع الفجر قبل النداء وهذا الشرط ايضا اجماعي نقل الاجماع المحقق والعلامة وغيرهما وفي امالي الصدوق من دين الامامية الذي يجب

الاقوابه

الاقرار به ان صاحب الصيد اذا كان صيده اشرا وبطرا يتم الصلاة وان كان يقوت عياله يقصر ويدل عليه الاخبار ايضا كصحيحة عمار بن مروان
عن الصادق ع انه من سافر قصر وافطر الا ان يكون سفره الى صيد او في معصية الله ثم او رسولا لمن يعصي الله عز وجل او طلب العدو وشحناء
او سعاية او ضرر على المسلمين وروى الكافي والشيخ بسندهما الواقع بكير انه سال الصادق م عن الرجل يتصيد اليوم واليومين فالثلث ايقصر
قال لا الا ان يشيع اخاه في الدين وان التصيد مسير باطل لا يقصر الصلاة فيه وفي الموثق كالصحيح عن عبيد بن زرارة انه سال الصادق م
عن الرجل يخرج للصيد ايقصر ام يتم قال يتم لانه ليس بمسير حق وفي كالصحيح عن حماد عن الصادق م في قوله فمن اضطر غير باغ ولا
عاد قال الباغي باغي الصيد والعادي السارق ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا وليس لهما ان يقصرا الصلاة وفي موثقة سماعة
قال ومن سافر قصر الصلاة وافطر الا ان يكون مشيعا السلطان جائرا او خرج الى صيد او الى قرية له يكون مسيرة يوم يبيت الى
اهله والظاهر ان المراد كون مجموع ذهابه اليها وعوده منها الى اهله ثمانية فراسخ وان القرية فيها منزل استوطنه كما سيجيء فيقطع
سفره في اثناء المسافة بوصول القرية كما عرفت سابقا وروى ابن سعيد الخراساني قال دخل رجلان على الرضا م بخراسان فسالاه عن
التقصير فقال لاحدهما وجب التقصير لانك قصدتني وقال للاخر وجب عليك التمام لانك قصدت السلطان الى غير ذلك من الاخبار
واطلاق النص والفتاوى يشمل من كان غاية سفره معصية كقاصد قطع الطريق وقاصد النشوز والاباق من المولى وامثال
ذلك ومن كان نفس سفره معصية كسالك الطريق المخوف والفار من الزحف وامثالهما لكن قال في الروض وادخال هذه
لا واية يقتضي المنع من ترخص كل تارك للواجب بسفره لاشتراكهما في العلة الموجبة لعدم الترخص اذ الغاية مباحة وانما عرض العصيان
بسبب ترك الواجب فلا فرق بين استلزام سفر التجارة ترك صلاة الجمعة ونحوها وبين استلزامه ترك غيرها كتعلم الواجب عينا
كفاية بل الامر في هذا الوجوب اقوى وهذا يقتضي عدم الترخص الا لاوحدي الناس لكن الموجود في النصوص لا يدل على ادخال هذا
القسم ولا على مطلق المعاصي وانما دل على السفر الذي غايته المعصية انتهى وفيه ان صحيحة عمار بن مروان تشمل مطلق العاصي
بسفره وكذا العلل المنصوصة المجبورة بفتاوى الاصحاب واما ترك التعلم وامثاله فهو حرام في نفسه من غير مدخلية السفر نعم لو كان
بحيث لو لم يسافر لكان ياتي بالواجب من التعلم وغيره البتة الا ان السفر مانع في لو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لكان
السفر ايضا حراما اذا كان ضدا للواجب والحق في موضعه عدم الاقتضاء ثم اعلم ان مقتضى الاخبار والفتاوى ان المسافر للصيد لهوا
يتم الصلاة مطلقا الا ابن الجنيد فانه قال يتم الى ثلاثة ايام ومستنده صحيحة الحسن ابن محبوب عن بعض اصحابنا عن ابي بصير عن الصادق م
قال ليس على صاحب الصيد تقصير ثلاثة ايام واذا جاوز الثلاثة لزمه والصدوق نقل هذه الرواية في الفقيه فيظهر انه ايضا لا يرى
باسا بالعمل بها وهو ره ذكر فاظهرها زيادة وهي قوله يعني الصيد للفضول مع انه ره روى مقدما عليها متصلا بها ما يدل على
المنع من التقصير اذا كان الصيد لطلب الفضول فحمل المطلق على المقيد وهو مشكل علينا لعدم المقاومة التي هي شرط كما حقق في
محله ووجه عدم المقاومة ان المطلق مفتي به عند فقهائنا مع انه ره في اماليه جعل ذلك من دين الامامية من دون تقييد مع ان
الاخبار المطلقة كثيرة وسند بعضها اقوى مع الموافقة للقاعدة من اشتراط اباحة السفر فالرواية المقيدة لا تكون حجة ويكون حملها

على الحقيقة بناء على ان بتحقق ثلاثة ايام يتحقق مسافة القصر عندهم او يحمل على المعهود بانه يمكن ان يكون في ذلك الوقت ما كان التصيد
لهو ايبقى ازيد من ثلاثة ثم جدا هذا حال الصيد لهوا واما الصيد لقوت العيال فيجب فيه التقصير بعد تحقق باقي الشرايط بالمعروف
الموفاق وقد مرت الاشارة الى الثاني واما المغرب فعليه رواية عمران القمي عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام عن الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم او
يومين يقصر او يتم قال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر وان خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة وروها في الفقيه ايضا مع
انه سعى ماذ ون فيه بل مطلوب فتاوى غيره من الاسفار ونحوه اما اذا خرج له للتجارة فمقتضى القاعدة انه ايضا يقصر لعدم المانع
وقال الشيخ في النهاية والمبسوط يقصر صومه ويتم صلوته وهو ولعل مستنده في قصر الصوم القاعدة والعمومات والاجماع الذي نقله المحقق
في شرح الشرايع وربما يظهر من فتاوى الاصحاب المتقدمين ايضا لانهم افتوا كذلك ولم ينقلوا خلافا فيه مع انهم نقلوا الخلاف في الصلوة
ومستنده في اتمام الصلوة الفقه الرضوي حيث صرح فيه باتمام الصلوة مع قصر الصوم ورواية عمران المذكورة وان طلب الفضول ظاهر
في طلب زيادة المال وقال الفاضل مولانا مراد في شرح هذا الحديث الفضول هو الذي لا يتعلق به غرض يتقرب بالجملة ثم سواء
كان امرا دينويا او اخرويا انتهى وربما يؤيده جعله في مقابلة قوته وقوت عياله كما لا يخفى وبالجملة حمله على اللهو والبطر كما شرف
بعيد والظاهر هو الجمع ولكن يشكل لانه قد وهم في صحيحة معاوية ابن وهب اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت يقتضي المساواة
بين الصوم والصلوة فيقتضي ذلك قصر الصلوة ايضا كما هو المشهور بل استدلوا عليه واما الصوم فقصره اجماعي فكذا الصلوة
بعموم صحيحة معاوية ابن وهب المذكورة مع ان رواية عمران لا يقاوم العمومات المقتضية للقصر في الصلوة ايضا من جهة السند والعدد
والفتاوى الا ان يقال انها مستند للاصحاب في فتويهم بالقصر اذا كان لقوته وقوت عياله على ما هو الظاهر فيتحقق المقاومة سيما مع اعتضاد
برواية الصدوق اياها في الفقيه الا ان ظاهرها لم يقل احد وخلاف الظاهر لا ينفع سيما اذا كان مخالفا للقاعدة مساواة الصوم والصلوة
في القصر والعدد المجبر بفتوى الاصحاب هو حصر كون صيد القوت موجبا للقصر مطلقا واما صحيحة عبد الله عن الصادق عليه السلام عن الرجل
يتصيد فقال ان كان يدور حوله فلا يقصر وان كان يجاوز الوقت فليقصر وصحيحة العيص بن القاسم مثلها فقد حملنا على ما اذا كان
الصيد لقوته وقوت عياله فتامل واعلم ايضا ان المعصية كما تمنع عن القصر ابتداء تمنع استدامة فلو قصدها ابتداء لم يعتبر في رجوعه
الى القصر كون الباقي مسافة ام لا اختار الاول العلامة في قواعده لبطلان المسافة الاولى بقصد المعصية فافتقر في عوده الى مسافة جديدة
واختار الثاني في المنتهى والمحقق والمعتبر والشهيد في الذكرى لان المانع من التقصير لم يكن سوى المعصية وقد زال واستجوده وفيه ان
المسافة شرط قطعا فان كان المعصية يصير سببا لبطلانها وانقطاع السفر بها فالامر كما ذكره في القواعد والا فلا وجه لاعتبار المسافة
في الصورة الاولى ايضا مع انه مسلم عنده وعند غيره واي فرق بينها وبين هذه الصورة مع انه جعل مجرد اتمام الصلوة والصوم في السفر
قاطعا للسفر اذا وقع في اثنائه وقد عرفت وجهه لنا روى السياري عن بعض اهل العسكر عن ابي الحسن عليه السلام ان صاحب الصيد يقصر ما دام
على الجادة فاذا عدل عن الجادة اتم واذا رجع اليها قصر وبمضمونها افتى الصدوق في الفقيه وجهه في الاحتياط في امثال ذلك مما لا ينبغي
ان يترك قوله وان يتوارى له في المدارك نسبه الاول الى الاكثر الاصحاب بعد ما نسب الى الشيخ في الخلاف والمرتضى ولكن لنا حرّرنا والثالث الى

ابن

ابن ادريس ونسب الى علي ابن بابويه انه ما اعتبر هذا الشرط اصلا بل قال اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه ثم قال والمعتمد هو الاول لانه
فيه جمعا بين صحيحة ابن مسلم عن الصادق عليه السلام رجل يريد السفر فيخرج متى يقصر قال اذا توارى من البيوت وصحيحة عبد الله ابن سنان عن الصادق عليه السلام
انه سالم من التقصير قال اذا كنت في الموضع الذي لا تسمع الاذان فقصر واذا قدمت من سفرك مثل ذلك وهذا الجمع اعني الاكتفاء بخفاء الاذان
او الجدران اولى من الجمع بتقييد كل واحدة من الروايتين بالاخرى واعتبار خفائهما معا كما اختاره المتاخرون فانه بعيد جدا انتهى اقول
اختلاف الحكم باعتبار الامرين بحسب الواقع مستبعدة فانا لا نرضى بقول المصوبة فكيف نرضى بكون حكم الله تعالى بحيث اعتبارهم لو كان
حكم الله هو التخيير بين القصر والاتمام فلا مانع منه فيه جدا ومع ذلك هو خلاف ظاهر الحديثين اذ كيف يجب القصر اذا اعتبر الاذان والاتمام
ان اعتبرنا خفاء البيوت الجدران او بالعكس مع ان الظاهر من كل واحد من الخبرين وجوب الاتمام قبل الوصول الى الحد المذكور فيه والقصر
بعده فاذا كان مسافة كل واحد منها واحدا والمقصود منها امرا واحدا وامتدادا واحدا فلا معنى لما ذكر من الاكتفاء في جواز التقصير
اه فان كل واحد من الامرين امارة على امر واحد وشيء معين متحد بالاظهر ان يكون المراد شيئا واحدا وحدا مشخصا سواء اعتبرنا خفاء
الاذان او خفاء الجدران لا يكون فرق بينهما انهم لما لم يكن المفهوم من كل واحد من الخبرين ذلك الا الامر الواحد المشخص اعتبرنا طهما معا لتحصيل ذلك
المشخص وان كان المراد الوسط الذي ليس فيه افراط ولا تفريط فان الوسط ايضا لا يفيد ذلك المشخص فلم يعتبر ضمهما معا فانه ولو فرض
حصول المشخص من كل منهما لا يحتاج الى الضم ومعلوم ان الامر ليس كذلك بل الضم اضبط وادل عليه ومع ذلك لا يكاد يتشخص الا ان المكلف عند
شكه في وصوله حد الترخص يتم ولا يقصر استصحابا بالحالة السابقة حتى يثبت خلافه ولا يثبت بما ذكر من التخيير سيما بعد ملاحظة
ما ذكرناه ثم ثبت المخالف في خفائهما معا بالاجماع والاخبار ونحو خفاء احدهما لا يثبت الخلاف فان قلت الخصوم يجوز الحمل واحد من
الروايتين الاكتفاء بما رواه ولو لم يمكن لما جوز فالتقييد بعيد كما ذكرت قلت اخبارنا كلها او جلها متعارضة والبناء على التخصيص وكذا اما
والتقييد وغيرهما من وجوه الحمل والمدار عليه ولما ذكرت وارد على الجميع فما هو الجواب في غير المقام ما هو من المسلمات يكون الجواب
في المقام وارتكاب البعيد للجمع ليس باول قارورة كسرت مع انك ايضا ارتكبت البعيد والتقييد كما عرفت الا ان يكون المراد هو ما ذكرنا
من اتحاد مسافتين وانه يعرفهما كل واحد من الخفائين من دون تفاوت فيهما وهذا هو الظاهر الموافق لمدلول الصحيحين من عدم الحاجة
الى ضميمة اصلا الا ان يكون بين الامارتين تفاوت في الواقع ويتم ذلك التفاوت ولعله لذلك ارتكب التقييد من ارتكبه واعتبر
ضمهما معا لكن العلم بالتفاوت مشكل لعدم معلومية المراد من التواري على التشخيص والتعيين بحيث لا يقبل الزيادة والنقيصة اصلا
وكذا الكلام في طرف الاذان وان قلت بالمراد الاذان المتوسط فان المتوسط متفاوت ايضا وكذا كيفية الخفاء كما ستعرف ومع ذلك من موضع
الاذان في البلد والقرية ايضا متفاوت عادة بحسب القرب والبعد وكذا ارتفاع موضع الاذان وانخفاضه وكذا تحرك الهواء وسكونه وتكلم
الناس وسكوتهم ولذا يتفاوت في الليل والنهار تفاوتا بينا وبالجملة اسباب التفاوت مختلفة موجودة عادة بحيث لا ينضبط على جهة
التحقيق بل لوجه التخيير ايضا موجه غير معتبر بالنظر الى الاصل والقاعدة ولذا قلنا باعتبار ضمهما ولعل المعصوم عليه السلام كل واحد من الروايتين
بواحدة من الامارتين لتمكنه من منها خاصة وغير معلوم اتحاد حال التمكن وغير التمكن فالاتكال بل الظاهر عدم الاتحاد في موضع لم يثبت الاتحاد

بل ثبت من الادلة ان المتمكن من الحديث الخاص والمقيد والدال على عدم وجوب ما لم يرد الامر به من حديث اخر وغير ذلك من القرائن
الدالة على المراد من مضمون اية او حديث حاله ليس حال الفقيه الان الذي لم يتمكن منها وسلم ذلك والبناء على ذلك في الاعصار والامصار
كما قلنا الان يقال الاكتفاء المعصوم باشارة واحدة المولى في غاية الوضوح في الاكتفاء وليس مثل الاكتفاء بالعام او المطلق وامثالهما
للفهم العرفي بان المراد من العام المخصص ومن المطلق المقيد وقس على هذا كما حققنا في الفوائد وان العام مثلا ورد قبل وقت الخاص
والخاص منه او كان الخاص حين الورود مخصصا فنصب المخصص المبين والحاصل لا اخر كاشف عن المخصص لا انه هو وان المطلع على العام
كان مكلفا بالعموم بظاهر الشرع والمطلع على الخاص كان مكلفا بالمخصص كما هو الحال عند الفقهاء وكيف كان الاحتياط مما لا ينبغي ان
يترك في امثال المقام ويدل على ما نسب الى علي بن بابويه الاخبار المتضمنة للقصر في بريد او بريدين على الاطلاق وامثال هذه الاخبار مثل
ما ورد من ان اهل مكة اذا خرجوا الى عرفة كان عليهم التقصير وغير ذلك من المطلقات وما روي عن الصادق ع بعنوان الارسال انه قال اذا
خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه وما رواه الشيخ بسنده عن غياث بن ابراهيم عن الصادق ع عن علي ع انه كان يقصر حين يخرج
من الكوفة في اول صلوة تحضره والجواب ان المطلق يحمل على المقيد بعد التكافؤ ومستند المشهور صحيح ومفتى به عند الاصحاب الا واحدا
منهم وربما نسب الى ابن الجنيد ايضا بل لا يظهر ايضا مخالفته اذ لعله اعتبر كذلك في مقام الاهمال والاجمال كما هو الحال عندنا فانا
كثيرا ما نعبر هكذا اذا كان غرضنا افادة امر اخر ومستندهما ايضا كذلك فلا يخرج عن قصور في الدلالة بحيث لا يقاوم دلالة مستند
العموم مع القصور في السند ايضا نعم سند المطلقات صحيح الا انه في غاية القصور من الدلالة ويؤيد مستند المعظم الاستصحاب وعمومات
الاتمام وما رواه في الفقيه بسنده عن العيص بن القاسم عن الصادق ع انه سال عن الرجل يقصد فقال ان كان يدور في دوره فلا يقصر وان كان تجاوز
الوقت فليقصر فلو يخفي ان المراد من الوقت حد الترخص ورواية اسحاق بن عمار قال سالت ابا الحسن ع عن قوم خرجوا فلما انتهوا
الى الموضع الذي يجب عليهم التقصير فيه الحديث وقد مرت في اشتراط استمرار القصد ويدل عليه ايضا ما روي ان الرسول ص اذا سافر فرسخا
قصر وكذا ما روي ان امير المؤمنين ع كان يفعل كذلك واما مستند ابن ادريس في اعتبار الاذان المتوسط فقد عرفت واما عدم اعتباره
خفاء الجدران فلان الجدران ربما لا يختفي في مسير يوم او لان ازيد او انقص بفرسخين او فرسخ او ازيد لكن يظهر من فرسخين غالبا او
بقليل واين هذا من خفاء الاذان ولذا وقع الاضطراب في تفسيره كما ستعرف فرع قال الشيخ المفلح بان المراد بخفاء الاذان عدم التمييز
بين فصوله فلو سمعه ولم يتميز فصوله وجب القصر والمراد بخفاء الجدران عدم التمييز من البيوت فلو راها وهو لا يميز عن البيوت
وجب القصر انتهى فالراقول المتبادر من قوله لا يسمع الاذان بحيث يكون من الافراد المتبادرة والا تمام مستصحب حتى يثبت خلافه
بل صورة التردد ايضا لا يخرج عن الاحتمال فتم ولعل حكمه كذلك من جهة ان خفاء الجدران اساس غير معتبر قطعا اذ ربما لا يخفى في المسافة
وازيد منها فلذا حمله على ما ذكره وقال في شرح اللمعة المعتبر صورة الجدار والصوت لا الشبح والكلام انتهى وفي كلام ابن المفلح نظر لانه
قياس عبارة بعبارة وهو غير معتبر عند الكل مع ان الماخوذ في الصحيح هو التواري عن الجدران لا تواري الجدران منه الا ان الاصحاب
كلهم سوى الشهيد في اللمعة اعتبروا تواري الجدران ويمكن ان يكون منشاه ان المكلف لا يدرك تواري نفسه من الجدران الا ببعض

على سبيل

على سبيل التخمين في بعض الاوقات فكيف يجعل الشارع معيار وجوب قصرهم واتمامهم لهم باجمعهم مع ان الاعتماد على التخمين خلاف
الاصل وظاهر الحديث والتواري فيه باب التفاعل ماخوذ فيه كون التفاعل من الطرفين وان كان احدهما فاعلا والاخر مفعولا كما ان باب
المفاعلة ايضا ماخوذ فيه كون الفعل من الطرفين وان كان احدهما فاعلا والاخر مفعولا فالمراد من الصحيح انه اذا توارى عن البيوت فلا بد ان
تكون البيوت ايضا متواريات متواريه فيعبر المكلف توارى البيوت عنه وليس المراد تواري الشبح قطعا واجماعا فتعين تواري الصورة فتامل
وايضا لو كان المراد تواريه من البيوت لا احتاج الى التقدير في الكلام وهو ناظر البيوت او من في البيوت وامثالهما والاصل عدم التقدير
فان من جعل الحد تواري المسافر عن البيوت لا كلهم ومن وافقهم جعل الطرف الاخر في التواري هو ناظر البيوت لا نفس البيوت
بخلاف الاصحاب فانهم جعلوه نفس البيوت كما هو الظاهر من الحديث فلذا اعتبروا تواريها مع ان المناسب ان يقول عنه يتوارى
من في البيوت لما عرفت من انه تقريب بل غير حد الترخص لانه تقريب لاهل البيوت فان معرفتهم ذلك كيف يتم الا ان
يكون بتخمين وقد عرفت حال التخمين مع انه على تقدير حصول المعرفة على سبيل التحقيق فلا وجه لحواله على التخمين مع ما عرفت
وستعرف ايضا ما هو في التخمين وفي تمكنه من المعرفة على سبيل التحقيق انه اذا نظر الى البيوت ولم ير احدا فيها علم ايضا انه توارى
عنهم لان الاشخاص والانظار واحدة مع انك ستعرف ان المعتبر هو الخفاء عن نفس البيوت لا من ناظرها لان هذا القصر
الاعلى المسافر وهو في مقابل الحاضر والمعتبر حضور بيته ومنزله على ما عرفت وينبه عليه ايضا قولهم ع الاعراب يتحولون
ومنازلهم معهم فالمعتبر هو الغيبة والغائب في مقابل الحاضر فلهذا اعتبر الشارع كذلك ولم يقل يتوارى عنه البيوت ونحوها
ونغيب عنه البيوت وان كانا بلدا واحدا ومما يؤكد كون المعتبر هو التواري عن نفس البيوت ان مثل الهائم اذا قصد المسافة في
سفره يقصر من دون اعتبار حد الترخص كما يظهر من الخبر وكذا المتصيد لهوا اذا قصد في اثناء السفر المباح كما يظهر من خبر
اخر كما ستعرف ويمكن ان يقال لو كان خفاء الصوت معتبرا لكان المعصوم ع يقول اذا لم يسمع صوت اهل البلد فيقصر
على الاذان دليل على اعتبار صورة الصوت وعدم كفاية الصوت فيكون هذا شاهدا اخر على ارادة المعنى الالتزامي من تواريه على الجد
لما عرفت من انه لا بد من اتحاد المسافة في الامارتين اذ خفاء شبح الشخص عن اهل البيوت لعله لا يناسب مسافة خفاء صورة
الاذان لا مجرد الصوت سيما ان يكون هذا على سبيل التخمين اذ كيف يظن ان الشخص بانه خفي عن اهل البيوت سيما ان يكون المراد من
التي في منتهى البلد والقرية وخصوصا بعد معلومية كون ناظر البيوت على سطوح بيوتهم وفوق الجدران او على الارض وعدم
قدر الارتفاع والانخفاض وغير ذلك مع عدم مناسبة التخمين مع التحقيق والصورة مع الشبح فتم جدا ويمكن ان يكون ما ورد من ان
القصر اذا توارى عن البيوت حكم ذلك بحسب نفس الامر وبيان العلم والحكمة في اعتبار حد الترخص وانه متى لم يتوار عن الوطن
بعيد في الوطن واذا توارى عنه وغاب فقد خرج من حد الحضور ودخل في حد الغيبة عن الاهل والوطن اذ قد عرفت ان القصر لا يجب
على الحاضر بل يجب على المسافر الذي هو في مقابل الحاضر وليس المراد ان المكلف يعين لا بتداء قصره لانه لا يعرف انه متى توارى عنه البيوت اما
لا يعرف تواريه اهل البيوت فلا يكون هذا امارة اخرى لحد الترخص بل الامارة منحصرة في خفاء الاذان كما قاله ابن ادريس فاذا اراد

ان يعرف انه متى توارى عن البيوت اعتبره بعدم سماع تحقق التي خفي الاذان المتوسط وهو المعروف للتواري والتواري يعلم ابتداء
القصر بعده وحد الترخص ويمكن ان يستعلم ابتداء تواريه بان يلاحظ طرف بيوته فان كان يرى الشخص الذي يكون عند بيوته راكبا او ماشيا
علم انه لم يتوار بعد لان ذلك الشخص يحضره كما انه يراه اذ لو كان من مستوى الخلقة لكان يرى بيتها وان ركضا واحدا وان لم ير شخصا عند
بيوته راكبا او ماشيا علم انه لم يتوار بعد لان ذلك الشخص ايضا يراه كما انه يراه اذ لو كان من مستوى الخلقة فيكون هذا هو المراد من
تواريه عن البيوت لا ما ذكره الفقهاء لكن عرفت فساد ذلك فان المعتبر هو الغيبة من البيوت لا عمن من يكون فيها وبينهما
بون بعيد فيشكل مخالفتهم بالمرة سيما بعد ملاحظة جميع ما ذكرنا وكيف كان لا اشكال علينا بعد اعتبار خفاء الاذان والقول
باتحاد مسافتهما مع مسافة خفاء الجدران او خفاء من اهل الجدران على ما هو الحق كما عرفت والعبرة بالبيوت لا بالاعلام ولا
القباب ولا الاسوار ولا البساتين الا ان يتخللها دور يسكن مدة السنة وان كان سكناها بعض السنة فالعبرة فيه بوقت
السكنى والمنزل المرتفع والمنخفض ويختلف الارض فيهما يقدر فيه الناس كما ان الاذان لا يعتبر فيه سوى المتوسط ولو خرج
البلد في العظم عن التوسط اعتبر اذان محلته وجدرانها لان الاطلاق ينصرف الى الافراد المتعارفة فما استشكله بعض المتأخرين
من الاكتفاء بالتواري عن المنخفضة كيف كان بناء على اطلاق الخبر فيه ما فيه ولو كان طرف البلد خرابا لا عمارة وراءه ثم بعده
بالخراب ولو لم يكن للمنازل جدار تعين الاعتبار بخفاء الاذان ولو لم يكن اذان تعين الاعتبار بخفاء الجدران على النحو الذي
ذكرنا وعند فقدهما يقدر الوسط وعند عدم السمع والبصر يعتبر بهما ان امكنه المعرفة بالتقدير والا فيعول على قول غيره ان حصل
منه الوثوق والا فلا يصلي في موضع الاشتباه وان اضطر الى الصلوة فيجمع بين القصر والاتمام مع احتمال القصر على الاتمام الى
ان يثبت عليه القصر استصحابا للحالة السابقة فتامل جدا وايضا قد عرفت ان حد الترخص وكذلك العاصي بسفره اذا رجع
الى المباح لعموم ما دل على وجوب القصر على المسافر وما دل على اشتراط حد الترخص لا عموم له يشمل المقام ويدل عليه ايضا
موثقة عمار ورواية اسحاق بن عمار وقد مر في بحث اشتراط قصد المسافة ورواية السياري عن بعض اهل العسكر
عن ابي الحسن ع ان صاحب الصيد يقصر ما دام على الجادة فاذا عدل عن الجادة اتم فاذا رجع اليها قصر ويمضي ايضا في الصدوق
كما مر وكذا من نوى الاقامة عشرا او المتردد ثلاثين يوما يمكن ان يكون حكمهما حكم المتوطن لعموم المنزلة كما عرفت ويجيء تمام
التحقيق   لا يجوز الاتمام ولا يجزيه اتفق فقهاء الشيعة على ان القصر عند شرائطه حتم واجب وعزيمة لا انه رخصة
كما هو المعروف من العامة والدليل على ذلك الاجماع والاية الشريفة بعد تفسيرها من اهل بيت الذين هم ادرى بما في البيت وهم حجج الله
بعد الرسول بالادلة اليقينية والصحيح عن زرارة وابن مسلم انهما قالا للباقر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال
ان الله يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال
ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك فقال ع اوليس قد قال عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر
فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترى ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله ذكره في كتابه وصنعه نبيه كذلك التقصير شيء صنعه النبي وذكره الله تعالى

ذكر

ذكره في كتابه فقلت له من صلى اربعا ايعيد ام لا فقال ان كان قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن فلا اعادة عليه والصلوة
كلها في السفر الفريضة ركعتان كل صلوة الا المغرب فانها ثلث ليس فيها تقصير تركها رسول الله ص الى ذي خشب وهي مسيرة
يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة وعشرون ميلا فقصر وافطر فصارت سنة وقد سمى رسول الله ص قوما صاموا حين
افطر العصاة قال فهم العصاة الى يوم القيامة وانا لنعرف ابناءهم وابناء ابنائهم الى يومنا هذا والظاهر ان مراده ع ان الرسول ص صنعه
بعنوان الوجوب واللزوم وقرره هكذا قبل نزول هذه الاية كما يشير اليه قوله ع صنعه النبي ص وذكره في كتابه كما يدل عليه ما
ذكره بعد ذلك بان الرسول ص سماهم العصاة وروى العامة عنه ص انه قال ليس من البر الصيام في السفر وانه قال الصائم في السفر كالمفطر
في الحضر وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي ص خرج من المدينة ومعه عشرة الاف على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة
فكان هو والمسلمون يصومون حتى بلغ الكديد فافطر وامر الناس بالافطار وفيه عن جابر ان النبي ص خرج عام الفتح الى مكة في رمضان
فصام حتى بلغ كراع الغميم فدعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس اليه ثم شرب فقيل بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال
اولئك العصاة اولئك العصاة وورد ان رسول الله ص قال يقول الله تعالى وضعت عن عبادي شطر الصلوة في سفرهم وقال
في جواب الذي سأله بانه قال لما الله امر بالقصر وقلنا يا رسول الله فقال صدقة تصدق الله عليكم بها فاقبلوا صدقته واما الاخبار
الدالة على وجوب القصر والافطار من طرقنا فبلغت حد التواتر وبعض منها يذكر في تضاعيف مباحث القصر والاتمام ويظهر
منها عدم الاجزاء ايضا منها قوله ع في الصحيحة المذكورة اعاد مع ان الاصل عدم اجزاء غير المطلوب سواء وقع عمدا او سهوا
او جهلا الا الجاهل بوجوب القصر فانه اذا صلى تماما جاهلا بالحكم تكون صلوته صحيحة مجزية للصحيحة المذكورة وقال به معظم
الاصحاب ونقل عن ابي الصلاح القول بالاعادة في الوقت ويدل على ذلك صحيحة العيص بن القاسم عن الصادق ع انه سأله عن رجل
صلى وهو مسافر فاتم قال ان كان في وقت فليعد وان كان الوقت قد مضى فلا اذ ترك الاستفصال في مقام السؤال مع الاحتمال يفيد
العموم لكن لا يخفى انه لا يقاوم الصحيحة المذكورة لصراحتها في نفي وجوب الاعادة ومع ذلك معتضد بفتوى الاعظم الذين كادوا
ان يكونوا مجمعين وعدم صراحة هذه الصحيحة مع ندرة المفتي ومخالفة الاصل فيمكن ان يحمل على صورة النسيان او الاستحباب
وحكى الشهيد في الذكرى عن السيد الرضي انه سأل اخاه المرتضى رض عن هذه المسألة بان الاجماع منعقد على ان
من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية فاجاب المرتضى ره بجواز
تغير الحكم بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور ولعل مراده ره ان عدم معذورية الجاهل هو الاصل والقاعدة الثابتة
فلا مانع من ان يكون الشارع يجعله معذورا في خصوص مقام فيكون معذورا بالخصوص بعد الثبوت من الشرع فان العام
الشرعي ربما يخصص بلا مانع كما هو الحال قطعا في كثير من القواعد الشرعية ومنها هذه القاعدة بالقياس الى الجهر والاخفات
ثم اعلم انه ورد في بعض الاخبار ان امرأة صلت المغرب في السفر ركعتين جهلا بالحكم فاجاب المعصوم ع بعدم البأس وعدم لزوم
الاعادة والقضاء وحكم الاصحاب بشذوذه فلا يكون حجة وجه الشذوذ مخالفة الاخبار المتواترة الدالة على ان المغرب ثلث

ركعات مضافا الى فعل النبي ص والائمة ع واجماع المسلمين بل كونه ضروريا ومقتضى ذلك عدم اجزاء الركعتين الا ان يثبت من الشرع الاجزاء ولم يثبت بل ثبت خلافه من الاخبار على ان المغرب لا قصر فيها اصلا ومطلقا مضافا الى الاجماع على ذلك هذا حال الجاهل باصل الحكم واما الجاهل بالشرايط مثل المسافة فقد عرفت ان مقتضى القاعدة عدم معذورية الجاهل الا ان يثبت من الشرع للاجماع الذي نقله الرضي وتلقاه المرتضى ره بالقبول ولما حققناه في الفوائد لكن في صحيحة منصور بن حازم عن الصادق ع انه قال اذا اتيت بلدة وازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة فانه تركه جاهلا فليس عليه الاعادة وبمضمونها افتى الشيخ نجيب الدين وعرفت ان القاعدة عامة ولمقتضاها عمل المشهور وبناؤهم على ان مثل هذا النص وان كان صحيحا لا يقاوم القاعدة القطعية حتى يخصصها وقد حقق في محله انه لا بد في التخصيص من تكافؤ العام والخاص وتقاومهما واما الشيخ نجيب الدين فعنده انه يقاومها لكنه مشكل لانه كان الى زمانه شاذا منه الكلام لا يفتي به غيره وكلما ازداد هذا مضافا وههنا ازداد القاعدة قوة مع ان الاحتياط ايضا وغيره مما فيه واما النسيان فالمشهور بين الاصحاب وجوب الاعادة في الوقت خاصة وعرفت المستند ويدل عليه صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال صليت الظهر اربع ركعات وانا في سفر فقال اعد والظاهر انه فعل ذلك سهوا لا جهلا لانه كان افقه فقهاء اصحاب الصادق ع ولانه ع ترك الاستفصال في الحكم المذكور اذ في كثير من الصور يجب اربع ركعات فتامل جدا وصحيحة ابي بصير عنه ع ايضا انه سال عن الرجل ينسى فيصلي في السفر اربع ركعات قال ان ذكر في ذلك اليوم فليعد وان لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا اعادة عليه والظاهر ان المراد من اليوم هو النهار لانه يطلق عليه كثيرا بل المتبادر منه ما يقابل الليل وبالجملة الظاهر انه لا اشكال اصلا سيما بعد ملاحظة الاخبار وفضلا عن الفتاوى فتم فيما اعترض على الرواية اولا بعدم صراحتها في الناسي وعلى الثاني بالضعف لاشتراك ابي بصير بين الثقة والضعيف وباجمال معناها لان اليوم ان كان بازاء النهار كان حكم العشاء غير مذكور وان كان المراد اليوم والليلة كان مضمونها مخالفا للمشهور وليس بشيء لان ترك الاستفصال يفيد العموم بل هو والصراحة غير لازمة في مقام الاستدلال مع ان النسيان اظهر افراده بل متعين كما عرفت وابو بصير مشترك بين ثقات اذ يحيى بن القاسم ايضا ثقة وكونه واقفيا خطا اشتباه منشؤها في الرجال عن يوسف بن الحارث غير ظاهر يكنى بابي بصير سلمنا لكنه من اصحاب الباقر ع لا من اصحاب الصادق ع ومع ذلك انه مجهول غير معروف في الاسناد والرواية ومثل هذا لا يكتفون به فيه بالاطلاق لانصرافه الى الكامل او المشهور المتبادر في الاذهان لتبادرهما عند الاطلاق وعدم منكورية العشاء لا ضرر فيه اصلا فان ادلة الفقه غالبا اعم من المدعى يتم بعدم القول بالفصل او حديث او اصل والكل ههنا موجود اما الاولى فمعلوم من الاقوال والاخبار واما الثالث فلان الناسي لم يات بالمامور به على وجهه فلا يكون ممتثلا وان لم يكن ايتانا ان كان الوقت باقيا حال تذكره علم انه لم يات بما امر به فعمومات التكليف باقية بالنسبة اليه وهو داخل فيها واما اذا مضى الوقت فالعمومات الدالة على ان من فاتته الفريضة يجب عليه قضاؤها يقتضي وجوب القضاء ايضا الا ان يثبت من الشرع عدم الوجوب كما ثبت مما ذكرناه من الاخبار ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بالاعادة والقضاء معا كما نسب الى علي بن بابويه والشيخ

في المبسوط

في المبسوط ومستندهما الخبر الذي هو الزيادة يعني عدم الاتيان بالمامور به فيجب الاعادة والقضاء للعمومات التي ذكرناها وقد عرفت الخاص وهو مقدم لصحته وكونه مفتى به ولا يصح الاستدلال بصحيحة زرارة وابن مسلم وصحيحة الحلبي بان الاعادة لما ذكر هنا فيهما يشمل القضاء ايضا فمع تبادره منها الاحتمال كون الاعادة مختصة بما في الوقت لان القضاء بفرض جديد على حدة على ما هو الحق والاعادة تكرار ذلك الشيء ومع تسليم عدم الاختصاص لقول الخاص مقدم وفي المدارك نقل عن الصدوق في المقنع انه قال بالاعادة ان ذكره في يومه وان مضى اليوم فلا اعادة وهو قال موافق للمشهور في الظهرين واما العشاء فان حملنا اليوم على النهار كما هو الظاهر يكون حكمها مهملا وان حملناه على اليوم والليلة الماضية كان مخالفا للمشهور فيها نظرا الى الخبر قلنا قال وفيه ان عادة الصدوق في المقنع نقل متون الاخبار مفتيا بها كما اعترف به في المدارك ففتواه عين رواية ابي بصير واهمال ذكر بناء العشاء على عدم القول بالفصل على البقية الظاهر كما هو حاله في غير الموضع وحال غيره (بعض) ثم اعلم انه ان ذكر الحال في اثناء الصلوة وامكنه العدول الى القصر يعدل اليه ويصح صلوته لان زيادة غير الركن سهوا لا يضر كما ستعرف وان لم يمكنه العدول بان دخل في الركوع في الركعة الثالثة يستانف الصلوة وكذا الحال في صورة الجهل بان دخل في الركوع وعلم بالحال يستانف وان لم يدخل فيه سوى قراءة الحمد او التسبيح لم لا فلو بعد ان يقال بعدم القيام ويتم الصلوة لانه لو اتم الصلوة اربعا كان معذورا ففي المقام يبطل بطريق اولى ويحتمل عدم المعذورية وعدم الجواز العدول بانه زاد في صلوته القيام وغيره عمدا او جهلا (جزءه) فلا يكون اتيانا بالمامور به على وجهه والجاهل غير معذور فيكون باقيا تحت عهدة التكليف الا ان يستانف وعلم ايضا ان في الاخبار دلالة واضحة على عدم خروج المصلي بمجرد التشهد والصلوة على النبي ص كما توهم بعضهم بل المخرج منحصر في التسليم كما هو المشهور ومدلول غير واحد من الاخبار وسيجيء تمام التحقيق في ذلك

قوله او كان في احد المواطن الاربعة الى اخره ما ذكره (صلوته) هو المشهور بين الاصحاب وقال الصدوق يقصر ما لم ينو المقام عشرة ايام والاكثر على ان الافضل ان ينوي المقام بها ليوقع تماما فيها ويظهر من صحيحة علي بن مهزيار وان راي الصدوق كان رايا مشهورا عند فقهاء اصحاب الائمة ع وربما يظهر غيرها ايضا والصحيحة هكذا كتبت الى ابي جعفر الثاني ان الرواية قد اختلفت عن ابائك ع في الاتمام والقصر في الحرمين فمنها ان يتم ولو صلوة واحدة ومنها ان يقصر ما لم ينو مقام عشرة ولم ازل على الاتمام فيها الى ان صدرنا في حجنا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا اشاروا الي بالتقصير اذ كنت لا انوي المقام عشرة ايام فصرت الى التقصير حتى اعرف رايك الى اخر الحديث وفي رواية علي بن حديد عن الرضا ع انه قال له ان اصحابنا اختلفوا في الحرمين فبعضهم يقصر وبعضهم يتم وانا ممن يتم على رواية رواها اصحابنا وذكرت عبد الله بن جندب انه كان يتم قال رحم الله ابن جندب ثم قال لا يكون الاتمام ان تكون تجمع على اقامة عشرة ايام الحديث وفي كامل الزيارة ان سعد بن عبد الله سال ايوب بن نوح عن تقصير الصلوة في هذه الاماكن الاربعة والذي روي فقال انا اقصر وكان صفوان يقصر وابن ابي عمير وجميع اصحابنا يقصرون انتهى ونقل عن السيد (هو) ايضا في الجمل انه لا تقصير في مكة ومسجد النبي ص ومشاهد الائمة القائمين مقامه ونسب ذلك الى ابن الجنيد ايضا وظاهرها

منع التقصير في الاربعة وغيرها من مشاهد الائمة ع واستدل المشهور بان في التخيير جمعا بين ما دل على وجوب الاتمام
كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج انه سال الصادق ع عن التمام بمكة والمدينة اتم وان لم تصل فيهما الا صلوة واحدة وصحيحة علي
ابن مهزيار المتقدمة فان فيها بعد ما ذكرنا انه كتب ع بخطه قد علمت يرحمك الله فضل الصلوة في الحرمين على غيرهما
فانا احب لك اذا دخلتهما ان لا تقصر وتكثر فيهما من الصلوة فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة كتبت اليك بكذا
واجبت بكذا فقال نعم فقلت فاي شيء تعني بالحرمين قال مكة والمدينة وصحيحة عثمان انه سال ابا الحسن ع عن اتمام
الصلوة والصيام في الحرمين فقال اتمها ولو صلوة واحدة وصحيحة البزنطي عن ابراهيم بن شيبة انه كتب الى الجواد ع
اتمام الصلوة في الحرمين فكتب كان رسول الله ص يحب اكثار الصلوة في الحرمين فاكثر فيهما واتم وصحيحة صفوان
عن مسمع عن الصادق ع قال قال لي اذا دخلت مكة فاتم الصلوة يوم تدخل وصحيحة صفوان عن عمر بن رياح انه قال لابي الحسن ع
اقدم مكة اتم او اقصر قال اتم قال امر على المدينة فاتم الصلوة او اقصر قال اتم الى غير ذلك وبين ما دل على وجوب التقصير
كصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع انه سال الرضا ع عن الصلوة بمكة والمدينة تقصير او اتمام فقال قصر ما لم تعزم على
مقام عشرة ايام ورواية علي بن حديد المتقدمة وصحيحة ابن معن بكر عن محمد بن ابراهيم الحضيني قال استامرت ابا جعفر ع
في الاتمام والتقصير فقال اذا دخلت الحرمين فانو عشرة ايام واتم الصلوة فقلت اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين
قال انو مقام عشرة ايام واتم الصلوة يعني ما لم تنو ما يمكنك وصحيحة معاوية بن عمار انه سال الصادق ع عن الرجل قدم مكة
فاقام على احرامه قال فليقصر ما دام على احرامه وصحيحة ابي ولاد الحناط وسنذكرها ورواية حمزة بن عبد الله الجعفي
قال لما نفرت من منى نويت المقام بمكة فاتممت الصلوة حتى جاء في خبر من المنزل فلم اجد بدا من المصير الى المنزل
ولم ادر اقصر ام اتم فاتيت ابا الحسن ع وقصصت عليه القصة فقال ارجع الى التقصير وغير ذلك من الاخبار ولانه يدل
على التخيير صريحا صحيحة علي بن يقطين عن الكاظم ع في الصلوة بمكة فقال من شاء اتم ومن شاء قصر وليس
بواجب الا اني احب لك ما احب لنفسي ويضعفه عدم القائل بالفصل بين الاربعة ويدل على التخيير في مسجد الكوفة
والحائر ايضا ما رواه الشيخ عن احمد بن يحيى بسنده الى حماد بن عيسى واللفظ انه صحيح عن الصادق ع انه قال من مخزون
علم الله الاتمام في اربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله ص وحرم امير المؤمنين ع وحرم الحسين بن علي ع وغيرها
وورد في غير واحد من الاخبار ما يفيد التخيير واستحباب التمام وان الاتمام من الامر المذخور ويظهر من صحيحة علي بن
مهزيار وغيرها ان هذا الاختلاف كان في عصر الائمة ع منهم مشهورا وفقهاء الشيعة ربما تحيروا فيه وكونهم
من اهل الشهود لم يفهموا التخيير بل كانوا باقين على الحيرة فيه وتحيرهم واضطرابهم لو لم نقل باتفاقهم على التقصير
وسالوا الائمة ع عن هذا الاختلاف ومنشاه فما اجابوا ع الا بما له وان المعارض ليس منا بل صدقوا واظهروا وكون
المعارض حقا ومما قالوا ايضا ان مرادنا من الاخبار المختلفة التخيير بل اجابوا بان مرادنا كان التقية ولا استتار من العامة

وروى معاوية في الصحيح انه سال الصادق ع عن التقصير في الحرمين والتمام قال لا يجتمع حتى يجمع على مقام عشرة ايام فقلت ان اصحابنا
رووا عنك انك امرتهم بالتمام فقال ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويا خذون نعالهم ويخرجون والناس
يستقبلونهم ويدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام لذلك وفي العلل في الصحيح عن معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع
مكة والمدينة كساير البلدان قال نعم قلت روى عنك بعض اصحابنا انك قلت لهم اتموا بالمدينة لخمس فقال ان اصحابكم هؤلاء
كانوا يقدمون فيخرجون من المسجد عند صلوتهم فكرهت ذلك لهم فلهذا قلته ورواية علي بن حديد قد عرفتها وايضا
صحيحة ابي ولاد الحناط التي هي الاصل في الحكم الوفاقي المسلم وهو ان ناوي الاقامة عشرا ان صلى صلوتهم بتمام ثم بدا له يجب عليه
الاتمام الى ان يسافر ولا يجب عليه التقصير الى ان يجيئ وان ذمتي ناوي الاقامة في المدينة وهي احد المواطن الاربعة وحملها
على ارادة غير تلك المدينة فاسد كما لا يخفى على المتامل وحملها على ايقاع الصلوة في غير المسجد ايضا فاسد لا طلاق المستفاد من
الاخبار كلا او جلا كون الاتمام في مكة لا خصوص المسجدين وعلى تقدير الاختصاص لا شبهة في ان صلوتهم كانت في المسجد كلا
او جلا ولا اقل من ان يكونوا يصلون في غيره وحملها على الفرض النادر باطل وترك الاستفصال في مقام الجواب عن السؤال مع قيام الاحتمال
يفيد العموم سيما وان يكون الفرد هو الظاهر الافراد لو لم نقل بارادته بعينه بتعيين ارادته لان اهل المدينة صلوتهم في مسجد
الرسول ص فما ظنك من الغرباء الذين في حال السفر يصلون فيها ويريدون تحصيل فضيلة المسجد لان الصلوة فيه بالف
صلوة في غيره وغير ذلك من الفضائل وحمل هذه الصحيحة على التخيير فاسد قطعا ولا يرضى به احد هذا حال المدينة وحال مكة
فقد عرفت الاخبار الدالة على وجوب القصر فيها بل وتصريحهم ع بان امرهم بالتمام كان من جهة التقية مضافا الى ظهور
ذلك من الخارج ايضا فان اعظم اسباب اختلاف الاخبار التقية بل يدل على ذلك العقل والنقل المتواتر وكل واحد من الحرمين
مشهد عام لا يمكن ترك التقية فيه وذلك المشاهد محسوس معلوم في الاعصار والامصار وان الاتمام موافق التقية جدا
ويدل ايضا على وجوب القصر صحيحة ابي مسلم عن الصادق ع في الرجل يدخل مكة من سفره وقد دخل وقت الصلوة قال يصلي
ركعتين وفي الصحيح عن الحسن ان اهل مكة اذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم اتموا وان لم يدخلوا منازلهم قصروا وعن الحسن
كالصحيح عن الحلبي ان اهل مكة اذا خرجوا حجاجا قصروا واذا زاروا البيت ورجعوا الى منازلهم اتموا وهذه كلها ادلة الصدوق
مضافا الى اخبار كثيرة اخرى والعمومات ولا اصل هنا ورد في علة القصر وما ورد من ان اتمه تصدق بالركعتين ولا يرضى بان
يرد عليه صدقته وحمل الاخبار الدالة على وجوب الاتمام على التخيير خلاف الظاهر الا انه ممكن ولا يابى عنه لكن الروايات الدالة على
تحتم القصر تابى عن ارادة التخيير وقد ذكرنا تلك الروايات فلاحظ مع ان الاتمام افضل في الواجب التخييري فكيف كانوا يامرون
بالقصر ويطلبونه من المكلفين فان اقصى مراتب الامر الطلب فكيف يجوز ان يكون المرجوح راجحا ومطلوبا سيما مثل الطلب الوارد
في تلك الاخبار الظاهرة بل الصريحة في عدم تجويز التمام اصلا ورأسا وايضا التخيير مع افضلية التمام هو عين مذهب اهل
السنة بل لا يرضون بالقصر ويجعلونه شعار الرفضة كترك التكتف في الصلوة والصلوة على التربة الحسينية ع واما اهل

والائمة ع كانوا يامرون الشيعة بالاتمام تقية والشيعة تبعا لهم في الاعصار والامصار على التقية في عدم اظهار القصر
بل كانوا يظهرون الاتمام وبالجملة حمل الاخبار الكثيرة الصحيحة المعتبرة الدالة على لزوم القصر القوية الدالة على كون المراد جواز
القصر المرجوحية مما لا يمكن ان يرتكب في الاخبار الكثيرة الدالة على لزوم متابعة مذهب اهل السنة كيف يحكم بالمعلوم على ظواهرها
بحيث تكون عين مذهب الخاصة وانه الحق والصواب والموافق للواقع مع ورود الاخبار المتواترة في ان ما وافق العامة هو
التقية والرشد في خلافه ويجب تركه بصورة التقية وان ما خالف العامة ولم يوافقهم هو الرشد والصواب ويجب الاخذ
به وقد عرفت ان ما دل على وجوب القصر هو المخالف للعامة وكذا ما تضمن الامر بالتمام هو الموافق للعامة والملايم للتقية
سيما مع تصريح الائمة بذلك كما عرفت وعرفت انه الموافق للاعتبار والطريقة المرعية المشاهدة في الاعصار والامصار وبالجملة
الائمة ع عالجوا تعارض اخبارهم ولو جعلوا علينا الاخذ بما علاج منها فكيف يجوز لنا رفع اليد عنها والعمل بما هو ابناع
لهم عنه صريحا ومعالجاتهم هي الاخذ بما خالف العامة وما وافق الكتاب او طريقة الرسول او ساير اخبارهم او المشهور
بين اصحابهم في زمانهم والشهرة في غيرهم انما تعتبر لكونها كاشفة عن شهرتهم او للاستصحاب لاستصحاب ان المسافر قبل دخول
هذه الاماكن يجب عليه القصر وكذا بعدها والقاعدة قولهم ع اذا قصرت افطرت والحديث والحال ان الصوم غير جائز وساير
احاديثهم مثل ان القصر كذا وان الله تصدق بركعتين ولا يرضى ان يرد عليه صدقته وغير ذلك والبواقي ظاهرة لا يقال انها او
من ان الاتمام في الاربعة معنون على انه لهم او مزخور مخالف ايضا لقول العامة لانا نقول لما في العلامات يكفي له واحد بل واحد
منها فضلا عن المجموع مع انها منطرقة موافقة لعهما وقويها دل على وجوب القصر ولا وقتية معتبرة سيما مع عدم ظهور عدم
مخالفة للمفهوم لا ترى ان بعض الاخبار الاتمام في الحرمين بل الاكثر كذلك وبعضها في ثلثة اماكن ولم يجعلوا مخالفين للشيعة اصلا
بل جعلوه دليلين لهم مع انه لا يظهر منه ان التخيير في اربعة بل اخبار الاتمام فيها فان كان العامة كلهم لا يابون عن فضيلة
الصلوة فيها لا يظهر من المفهوم مخالفتهم لان الفضيلة في كثار الصلوة وهو في الاتمام ولذا في اخبارنا ورد هكذا
فهذا يناسب العامة لا الخاصة لكون القصر عندهم عزيمة فكيف يصير الاستحباب منشا لرفع الوجوب ولا يناسب قولهم ع فانا احب
ان تكثر وتتم الصلوة مع ان المنخول ايضا لا يناسب الا في ذلك مع انه مراد من التقية هي الاتقاء لان هذه الاماكن لما كانت مشاهد
العامة عزيمة قالوا للشيعة كذلك حتى انقادوا وبحثوا من شرايعهم وزيارة الحسين ع لما كانت من خصائص الشيعة بالبدعة
كما انها الان ايضا كذلك ولو كانت منها المعروفة وقتلوا وترتشون نبارته بالمرة وفي منعها الائمة ع مع انهم ورد منهم ما ورد
واشتهر من حكاية المتوكل وزوار العامة يزدحمون في الزيارة ويكثرون من الصلوة فيها كما يعبرون عن الاكثار على انا نقول اما تضمن
الامر بالاتمام يمكن ان يكون المراد ان يقصد الاقامة وهذا اقرب من حمل ما دل على لزوم القصر على التخيير والمرجوحية وغير ذلك
بل في صحيحة علي بن مهزيار المذكورة ما يشير الى ذلك لان في ذيلها على ما في التهذيب انه قال وصي اذا توجهت من منى فقصر
الصلوة فاذا انصرفت من عرفات الى منى وزرت البيت ورجعت الى منى فاتم الصلوة تلك الثلثة ايام اذ لو كان التمام من جهة

التخيير

التخيير لبين قواطع السفر بل الاتمام بقصد الاقامة والحضور قاطع كما عرفت وعرفت ايضا ان اهل منى اذا رجعوا اليها نراهم
يتمون بعد ذلك واذا لم يرجعوا يقصرون مطلقا وسيجيء التحقيق في ذلك ايضا الراجح انه كذب اصحابه سيما وان يكذبهم بالعلة
التي ذكرها وهي الصلوة في الحرمين بها فضل اذ محض هذا كيف يصلح لتكذيب اصحابهم وتغير الحكم من وجوب القصر الى جوازه
لان الفضيلة غير منحصرة ولم يصر قط منشا للتغيير حكم الله تعالى والاولى والاظهر انه صدق اصحابه واظهر المراد بالحق الذي ذكرناه و
لذا قال قد علمت فضل الصلوة فيهما فاحب لك ان لا تقصر اذ يظهر من هذا التعليل ايضا ان الاتمام هو ليس بيدك وتحت اختيارك
وانت تعلم فضل الصلوة فيهما فاحب لك ان لا تقصر تختاره واسند الحب الى نفسه المقدسة وقال انا احب ولو كان المراد هو
التخيير الاصلي لكان المناسب ان يقول الحق مع تلك الرواية والفقهاء اخطاوا وحكم الله التخيير مع الافضلية وانت اختار لك
الافضل من دون تحتم وايضا ما ورد من ان الاتمام في بعض الاخبار من ان القصر يفعله الضعيف يناسب هذا لان الضعف
ليس لهم استطاعة حتى يقصدوا الاقامة ويتموا وليس معناه انهم ضعفاء في الدين اذ لا شك في ان من امرهم بالقصر في زمانه
الجلالة والاستقامة في الدين مثل ابن بزيع وابن وهب وهشام وغيرهم من الاعاظم مع ان فقهاؤهم كلهم كانوا يقصرون
كما مرت في بعض الاخبار المتضمنة للامر بالاتمام ولو صلوة واحدة لا يناسب هذا ويناسب التقية ويمكن ان يكون المراد انو الاقامة
واتم الصلوة وان لم يتيسر لك الا صلوة واحدة لحصول المانع فهو فان اتمام الصلوة فيها امر مامور لك وهذا ايضا اولى من توجيههم
الامر بالقصر بكراهة القصر واما ما رواه الشيخ عبد الرحمن ابن الحجاج انه قال للكاظم ع ان هشاما روى عنك انك امرته بالتمام
في الحرمين وذلك من اجل الناس قال لا كنت انا ومن مضى من ابائي اذا وردنا مكة اتممنا الصلوة واستترنا من الناس قال في الوافي
انما استترنا لعنهم بالاتمام لان تخصيص بعض البلاد دون بعض لم يكن معهودا بين الناس بل كان خلاف ما ليهم وان رووا
التخيير في السفر الا انهم لم يفرقوا بين البلاد في ذلك وعلى ما يحتم القصر فكان معروفا بينهم من مذهب اهل البيت لا انكار
لهم عليهم انتهى ولا يخفى فساد ما ذكره لان الناس ما كانوا يدرون معهم بحيث يلاحظون انهم كانوا يقصرون في غير مكة
ويتمون فيها من دون قصد اقامة وما كانوا يقصدون الاقامة في غيرها حتى يتحقق خلاف التقية بل المناسب للتقية الاتمام كان
في اي مكان ومقام وعدم القصر اصلا وليس كما ذكرنا سابقا بل هو قطعي مثل هو فان شعار العامة اختيار الاتمام وان كانوا
يجوزون القصر على مرجوحية كما ان شعارهم حج غير التمتع وان كانوا يجوزون التمتع الى غير ذلك مما هو في غاية الكثرة
ومنها التكتف والصلوة على التربة وتحضير الاموات وغسلهم بغير الماء الجاري الى غير ذلك مما هو في غاية الكثرة لا تحد
لرواه والشيعة في جميع ذلك يتقون بامر الائمة ع اياهم عموما وفي خصوص المواضع حتى ورد منهم ع ان ذلك لا يقبل منكم
يعنون ان المخالفين وان كانوا يحللون وربما كانوا يفعلون الا ان ذلك لا يقبل منكم ويقتلونكم او يؤذونكم ان فعلتم ذلك هذا وايضا ما
هو من اهل البيت ع وان كان لهم مذاهب معروفة عند العامة الا انهم كانوا بانفسهم يتقون وربما يرون الشيعة ما بالتقية
في ذلك وهذا ايضا معروف معلوم بغير خفاء نعم البلغة المخصوص من بين اهل البيت ع قال لا اتقي فيهن احدا المسح على

الحنفيه وحج التمتع وشرب النبيذ ومع ذلك لم يقل للشيعة لا تتقوا فيها بل امرهم اياهم بالتقية في هذه الثلاثة جزما ووجوب
التقصير خلاف مذهب العامة بلا شبهة واهل البيت ع كانوا في هذا الخصوص ايضا يامرون بالتقية ولا شبهة في انه يجب
التقية فيه ايضا وهذا ايضا مشاهد على ان العامة لو كانوا يرضون بمذهب اهل البيت ع ولم يكن لهم انكار عليهم فلم يكن مانع من
اظهار التخيير الذي هو عين مذهب العامة في خصوص الحرمين مثلا فلا وجه للاستتار قطعا وليس الاستتار الا لان العامة ما كانوا
يرضون بمذهب اهل البيت ع وكانوا ينكرون عليهم ولاجل ذلك كان مدار اهل البيت ع التقية بلا شك ولا شبهة الا من بعض
علماء اهل السنة لخصوصيته ولا تقيتهم من العوام وبعض الخواص خصوصا السلطان وبعض القضاة منهم كانت في غاية
الشدة وايضا لا شك في ان الروايات عنهم في خصوص القصر والاتمام في الحرمين ومثلها كانت في غاية الاختلاف ولاجل ذلك وقعوا
في الاختلاف والاضطراب وورد منهم ع ان امرنا بالاتمام من اجل الخوف من الناس كما عرفت مع ان هشاما لا شك في كونه ثقة جليلا
مقدسا عظيما لم يكن يكذب عليهم ع وكيف وقد عرفت انهم ع ذكروا في ذلك لمعاوية ابن وهب الثقة الجليل وهشام اجل منه واعظم
ولذا ما ذكر المعصوم ع انه كاذب وهكذا بل نعم ذكر ما ذكر واظهر ما اظهر كما انهم ع كانوا يامرونه بالاتمام في الحرمين بلا تامل ولم
يكن ذلك الا المصلحة ومنهم ع الى غير ذلك واظهر وانها التقية ولعل تلك المصلحة كانت موجودة بالنسبة الى عبد الرحمن وهو كان
مثل سائر الرواة الاعاظم الذين امروهم بالاتمام كيف لا وهذا هو عبد الرحمن هو الذي قال له المعصوم ع اتم الصلوة في الحرمين وان
لم تصل الا صلوة واحدة واما هشام فانه كان مثل سائر الرواة الاعاظم الذين امروهم بالقصر في الحرمين ولم يحضر الهم انه يتم
وبالجملة لا شبهة في ان شعار العامة الاتمام ولو في الحرمين لو كان فلا شك في كونه من خصايص الخاصة والمقام مثل سائر المقامات
التي صرحوا بانه اوقعونا في الاختلاف وانه ابقى لهم وابقى للشيعة ومراعات القاعدة في معرفة الواقع من المخالفة لهم لا
لا شك في انحصاره في طريقة الصدوق ره ومن شاركه من اصحاب الائمة ع اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الظاهر من هذا الخبر ان المعصوم ع
قال انا كنا وابائي كنا نتم في حال الاستتار عن الناس ايضا كيف كان امرنا هشاما بالاتمام من اجل الناس فلعل مراده انهم كانوا يتمون
بعد قصد الاقامة في مكة وهذا هو الظاهر اذ يبعد انهم كانوا لا يقيمون في مكة شرفها الله مقدار عشرة ايام حتى يكون اتمامهم بمجرد
التخيير مع انهم ع امروا غيرهم بقصد الاقامة ثم الاتمام ولعل اباه ع ايضا الاتمام بغير قصد الاقامة وانما ذكر ع ذلك لانه لم ير المصلحة
في ان يقول لعبد الرحمن ما قال لهشام ولابن وهب ومحمد بن اسماعيل ابن بزيع وغيرهم من الاعاظم الذين عرفت انهم ع امروهم بالقصر
ولم يقبل شيئا من اخبارهم التوجيه اصلا بل الظاهر والمعلوم ان الامر بالاتمام ايضا صدر منا الا انه كان لاجل كذا وكذا ويحتمل ان يكون
قوله ع لا كنت انا الى اخره استفهاما انكاريا او اعتذاريا ويكون مراده انه الست انا كنت وابائي اذا دخلنا مكة كنا نتم ونستتر اي
نستتر حالنا على الناس حتى لا يعرفوا انا كنا نقصر في السفر فمتى استترنا انفسنا منهم لا ان لم نستتر والاتمام من الناس وهذا هو الموافق
لما ذكروه لهشام فيكون صدر هنا ما هو لا انسب بالنسبة الى مثل هذا الجليل الثقة مع ان عبد الرحمن كان من تلامذة هشام
وكان في غاية الاخلاص له وهذا ايضا يؤيد ما ذكرناه مضافا الى ان هذه الرواية على هذا التفسير موافقة لصحيحة ابن وهب وغيرها

مما ذكر

مما ذكر على ان الامر بالاتمام من اجل الناس ويؤيده الاعتبار وغيره مما ذكر مضافا الى ان هذه الرواية على هذا يصير موافقة
لصحيحة ابن وهب وغيرها اشرنا والحاصل انه لو لا الشهرة بين الفقهاء ووفور الاخبار الظاهرة في مذهبهم لكان القول بما
قال الصدوق ومن شاركه كان متعينا محتما ومع ذلك لا شك في ان الاحتياط اختيار القصر لان البراءة اليقينية منحصرة فيه لاتفاق
الفقهاء على صحته واتفاق الاخبار اذ ما ظهر من الاتمام قد ظهر حاله ولان المراد منه اما التخيير او التقية او شرط قصد
الاقامة وان لحد ما ذكر معتبر فيه قطعا واما ما نسب الى الشهيد السيد وابن جنيد فظاهر في غاية الضعف والبطلان
بالنظر الى الادلة ولذا على المشهور السيد من التخيير مع عدم اختصاص بالمواطن الاربعة مع ان الاحتياط منه بالنسبة
الى غير الاربعة لا عبرة به اصلا وما ورد من الاتمام في هذه الاربعة من مخزون علم الله ولعله اشارة الى حكاية التقية التي صرحوا
بها ومما يؤيد الصدوق ومشاركيه وقوع الاختلاف في الاخبار الدالة على التمام او التخيير في ان مجموع مكة والمدينة كذلك او حضور
مسجدهما فبعضها في غاية الظهور في الاول وبعضها في غاية الظهور في الثاني بحيث لا يمكن الجمع بوجه مقبول ولذا وقع الاختلاف
بين القائلين ايضا واكثرهم على الاول منهم الشيخ وابن ادريس اختار الثاني ومستند الاولين اقوى سندا واكثر عددا وانهم
الاخص من الاخبار القطعية عند ابن ادريس لانه لا يتمسك بالخبر الظني قلنا قوله مسجد الكوفة والحائر فقد وقع فيهما الخلاف
ايضا بحسب الاخبار والفتاوى ففي بعض الاخبار ورد بلفظ مسجد الكوفة والحائر وفي بعضها ورد بلفظ حرم امير المؤمنين ع
وحرم الحسين ع وفي بعضها ورد بلفظ الكوفة وعند قبر الحسين ع وفي بعضها المسجد الكوفة وحرم الحسين ع وفي بعضها
ورد ثلثة مواطن المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وعند قبر الحسين واما الفتاوى فبعض الاصحاب اقتصر على مسجد الكوفة
وقال بالحائر والشيخ عمم الحكم في بلد الكوفة كما عمم في مكة والمدينة وحكى في الذكرى عن المحقق انه حكم في كتاب له في السفر
بالتخيير في البلدان الاربعة حتى في الحائر المقدس لورود الحديث بحرم الحسين ع وقدره باربعة فراسخ وخمسة فراسخ وورد
في بعض الاخبار من تحديد حرم الحسين ع بالقدر المذكور وتامل في المدارك في ذلك بناء على ان الاطلاق اعم من الحقيقة ويمكن
ان يقال على تقدير الحقيقة ايضا يتم ذلك لان الاتحاد لو لم يكن مرادا يكون المشاركة في جميع الاحكام الا ما اخرجه الدليل كما مر
في بحث الطهارة وخطبة صلوة الجمعة ثم اختار هو الحائر موافقا لابن ادريس وغيره وذكر من ابن ادريس ان الحائر هو ما دار سور
المشهد والمسجد عليه قال لان ذلك هو الحائر حقيقة لان الحائر في لسان العرب الموضع المطمئن الذي يحار فيه الماء وذكر في
الذكرى ان هذا الموضع حار الماء لما امر المتوكل باطلاقه على قبر الحسين ع ليعفيه فكان لا يبلغه انتهى وحيث عرفت ان البراءة
اليقينية تحصل بالقصر وورد عنهم ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك من الاخبار المتضمنة للامر بالتجنب عن الشبهات
والاحتياط في الدين مهما امكن والاخذ بالثقة فلا حاجة لنا الى تعيين المواضع الاربعة ومما يؤيد الصدوق وموافقيه ان
التخيير لو كان في الصلوة خاصة على ما يظهر من الاخبار وفتاوى الاخيار فان الظاهر ان المشهور لا يجوزون التخيير في
الصوم بل يحكمون بوجوب الافطار مطلقا بمقتضى الادلة الدالة السالمة من المعارض وعدم التأييد بما عرفت من صحيحة ابن وهب

اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وهذا الحديث من المسلمات وافتى الجميع بمضمونه وبنوا على صحة هذه القاعدة ومع ان
نتتبع تتبعا عجيبا احكام القصر والاتمام في الصلوة والصيام يكشف عن صحة هذه القاعدة فرع الاول صرح في المعتبر بانه
لا يعتبر التعرض لنية القصر والاتمام لصلوة هذه الاماكن وعلى تقدير التشريع بالنية لا يتعين ما نوى فيجوز العدول عن القصر الى
الاتمام وبالعكس اذا امكن وهو حسن بل على القول بوجوب النية المذكورة يجوز العدول لعموم الاخبار الدالة على التخيير وفاقا
للشهيد وابي العباس والثاني الاظهر جواز الاتمام في هذه الاماكن على القول به وان كانت الذمة مشغولة بواجب ونقل العلامة
عن والده انه كان يمنع عن ذلك ولعله من جهة قوله بالمضايقة في القضاء وسيجيء الكلام فيها الثالث لو ضاق الوقت الا عن
اربع فالاظهر وجوب القصر فيها ليقع الصلوتان في وقتيهما لعموم ما دل على لزوم ذلك واحتمل في المدارك جواز الاتمام في العصر
بعموم ما دل على ان من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الصلوة وضعفه بان ذلك لا يقتضي تجويز تعمد اخيار الا قضاء ناخير
الصلوة من الوقت المعين لها شرعا قلت ويؤيده ايضا ان ما دل على التخيير على تقدير التمامية لا تم شمولها لهذه الصورة ثم
نقل عن بعض الاصحاب جواز الاتيان بالعصر تماما في الوقت وانقضاء الظهر لاختصاص العصر من اخر الوقت بمقدار ادائها
قال ره وهو ضعيف الرابع اقول لا شبهة في فساده الرابع لو شك المصلي في هذه الاماكن بين الاثنين والاربع بنى على الاكثر
ووجب عليه الاحتياط اما بركعتين جالسا او بركعة قائما كما سيجيء في حكم هذا الشك مطلقا ولو شك بين الاثنين والثلث
والاربع بعد الاكمال وجب عليه الاحتياط بركعة قائما او ركعتين جالسا ولا يجب الاحتياط بركعتين قائما او بدلهما نعم يستحب
الاحتياط بركعتين ايضا الا ان وجوب تقديمهما على الركعة قائما او بدلها مما لا يخرج عن اشكال الوجوبه واستحبابها وان كان
الاظهر الوجوب بعد الاختيار رحمه الله الخامس لو نوى الاقامة وصلى فريضة بتمام ثم بدا له يجب عليه ان يصلي بتمام الى ان يخرج كما
هو الحال في غير هذه الاماكن ولو بدا له في الاثناء فان كان قبل الدخول في الثالثة يتشهد ويسلم ويقتصر وجوبا على قول الصدوق
ره وجوازا على قول المشهور ويستحب الاتمام على قولهم ولا يصير هذا منشأ الوجوب الاتمام عليه بعد ذلك واما لو دخل في
الثالثة او الرابعة فالاظهر وجوب هدم هذه الصلوة والاعادة على الصدوق كما ستعرف انشاء الله تعالى واما على قول
المشهور فالاظهر وجوب الاتمام عليه للنهي عن ابطال الصلوة من دون ضرورة وحاجة كما ستعرف ولا يصير هذا ايضا
منشأ الوجوب الاتمام عليه بعد ذلك لعموم ما دل على وجوب القصر تخييرا والاستصحاب وعدم شمول ما دل على ان من
صلى صلوة فريضة بتمام حال قصد الاقامة يجب عليه التمام بعد ذلك وهو وجه ظاهر لا يخفى السادس الحق ابن الجنيد والمرتضى
بهذه الاماكن مشاهد الائمة ع والظاهر ان ابن الجنيد قال بذلك من جهة قوله بالقياس حين ما كان قائلا به الا انه رجع عنه
فيلزم رجوعه عن هذا الحكم ايضا واما السيد ره فقوله بذلك في غاية الغرابة لانه ما كان قائلا بحجية القياس المنصوص العلة
مع كونه حجة فكيف غيره مضافا الى انهما قالا بوجوب الاتمام كما ذكرنا فهذا ايضا عجيب اخر فان الاخبار الدالة على وجوب القصر
او التخيير بينه وبين الاتمام بلغ حد التواتر بل عرفت ان مضمون بعضها مجمع عليه بين الاصحاب مع ان ما دل على الوجوب

بالنية

بالنية الى هذه الاخبار في غاية الضعف الدلالة من جهة العدد ومن جهة موافقة التقية وعدم فتوى احد بظاهره فلعل
مراده ره امر اخر وليس كتابه عندنا حتى نتامل فيه وكذا الحال في ابن الجنيد وبالجملة ما يظهر منهما خلاف الاية والاخبار
المتواترة والاصول والقاعدة وطريقة الشيعة بل المسلمين في الاعصار والامصار نعم عبارة الفقه الرضوي ربما يدل على
قولهما اذ فيها اذا بلغت موضع قصدك من الحج والزيارة والمشاهد وغير ذلك مما قد بينته لك فقد سقط عنك السفر ووجب
عليك الاتمام والقياس المنصوص العلة الذي في صحيحة علي بن مهزيار وحيث قال ع قد علمت فضل الصلوة في الحرمين في
مقام التعليل للاتمام في الحرمين والحق انه حجة لكن يلزمه التمام في كل موضع للصلوة فيه فضل الصلوة في الحرمين والحق انه
حجة لكن يلزمه التمام في كل موضع للصلوة فضل كما ان عبارة الفقه الرضوي ايضا ظاهرها كذلك ولا يقولان به ومع
ذلك لا يقاومان الاثبات ما يخالف الاخبار المتواترة والخبر المجمع عليه والاجماعات السابع اذا اتم الصلوة استحب الاتيان بنوافل
الظهرين ايضا لما يظهر من الاخبار من قولهم واكمل الصلوة وتعليلهم ع الاتمام على فضيلة الصلوة وعموم ما دل على الاتيان
بالنوافل وعدم ظهور دخول الاماكن الاربعة في عموم ما دل على الاسقاط لان مقتضاه ان الصلوة ركعتان وليس قبلهما
ولا بعدهما شيء وفيهما يكون المستحب اربع ركعات على قولهم ويشير عليه ايضا ما ورد في بعض الاخبار المانعة عن النافلة
كما ان المصلي يمكنه ان يختار احد الامرين قصرا او اتماما فهما تماما وهكذا حضر جامع الشرائع في ادلة السنن فتامل جدا
الثامن اذا فاتت الفريضة في هذه الاماكن يتخير في القضاء ايضا لو كان فيها ولو كان في غيرها احتمل بقاء التخيير لعموم قولهم ع
من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته واحتمل تحتم القصر للعمومات وكون شمول ذلك العموم للمقام غير ظاهر عن وهن
ما لا يخفى على المتامل وكيف كان احوط التاسع الموضع الذي يتردد في دخوله في هذه الاماكن ولم يثبت الدخول لا
لمتروع يتعين فيه القصر لما عرفت ولو حصل بالدخول ظن فهل يكفي لجواز الاتمام فيه وان لم يكن في اعتباره دليل شرعي
مثل انه يحصل ظن ان الحائر مجموع ما احاط به سور المشهد على حسب ما مر لان البناء في الموضوعات على الظنون اولا فيه وان
لم يكن في اعتباره دليل شرعي لان اعتبار الظن يكون انما للمجتهد بعد عجزه عن اليقين وعما هو اقوى كما هو مبين ومسلم
العاشر من لا يجتهد ولا يقلد لا يجوز له اختيار الاتمام مطلقا وان كان على القول بكونه افضل وكونه واجبا لما عرفت في اول الكتاب
وفي مسألة صلوة الجمعة وهل يجوز له الاقتصار على القصر بناء على ان صحته اجماعية وما نسب الى السيد وابن الجنيد في غاية ظهور
الفساد بان العامي يجزم ان الصلوة في البقيع او طوس ومثلها قصر جزما والبناء عليه في الاعصار والامصار عند جميع المسلمين
على ما اطلع عليه او يجب عليه الاتمام مع القصر من باب المقدمة ليحصل براءة الذمة الاحوط الثاني وان كان الاقوى هو الاول وان كان بالنحو
الذي ذكرنا واما المجتهد المتوقف فيتعين عليه الاقتصار على القصر لا تحصيل براءة الذمة من دون حاجة الى الجمع بل ليس
احتياطا ايضا لما عرفت بل عرفت مع ان هذه الشبهات يشكل الاقتصار على الاتمام ويتعين الخروج عن عهدة التكليف في اختيار
القصر سيما مع ظهور ان ظن المجتهد حجة في مقام العجز عن اليقين كما هو من المسلمات عند المجتهدين فاذا كان بفعل القصر يتيقن براءة

براءة ذمته والخروج عن عهدة التكليف بصلاة واختيار التمام فانه يحتمل ان يكون بعد ما اتى بالمطلوب وان كان الظ عنده انه اتى به وابن
الظهور من اليقين وتحقيق الحال مر في مبحث صلوة الجمعة واشد مما ذكر يحب الاشكال لو اقتصر على الاتمام في غير المسجدين الحرام من
من مواضع مكة والمدينة واشد من هذا اشكالا الاقتصار بالاتمام في الموضع الذي لا يكون انه داخل في الحائر واشد من هذا اشكالا
لو اقتصر على الاتمام في بيوت الكوفة او غير مسجد الكوفة من مساجدها قوله المسافة المعتبرة الخ قد عرفت ان القصر لا يجوز
الا للخوف او السفر والخوف بحيث واما السفر فلا شك انه لغة وعرفا هو ان يطوي مسافة بعنوان امتداد ذهابي بان يذهب ويغيب
عن الوطن فلا بد من قيدين احدهما الابعاد عن الوطن فلو كان يطوي المسافة ويمشي ويسير في البلد الذي وطنه لا يكون مسافرا
وان كان يمشي ويدور دائما او يدور حوله كذلك الثاني ان يكون الامتداد الذهابي عن الوطن بعنوان طي مسافة معتد بها فلو كان
يبعد عن الوطن القليل ويرجع لا يسمى مسافرا فاذا عرفت اعتبار القيدين فاعلم ان المسافة المعتبرة في وجوب القصر والافطار هي
ثمانية فراسخ او بياض يوم بالاجماع او الاخبار ومسافتهما واحدة كما يظهر منها واما الامتداد الذهابي فيمكن ان يكون ثمانية فراسخ
ايضا عند بعض القدماء ايضا على ما هو ببالي حيث انه لا يجوز القصر في الاربعة مطلقا واما المشهور فقد جعلوا ذلك اعم من الذهابي
فيكون الامتداد واحدا وبعضه ذهابية وبعضه ايابية فيكون امتدادين ولا يجوز احد امتداد ذهابيا عن الوطن اقل من الاربعة الا ما سنذكر
عن العلامة وتضعيفه فكما ان كون المسافة ثمانية كوجوب القصر وفاقي كذا كون الذهاب عن الوطن لا يكون اقل من اربعة لمطلق القصر وفاقي
ايضا وما سنذكر عن العلامة وهم منه كما ستعرف فلم يشترط احد من الفقهاء في طي المسافة الثمانية الذهابية كيفية وخصوصية
ونحن لا نبالي باي نحو يطوي وفي اي قدر من الزمان يقع يكفي لشرط ان لا تقطعه باحد القواطع التي ذكرها المص فلو كان طي
الثمانية في ظرف عشرة ايام وازيد يكفي لشرط انه لا يخرج عن اسم المسافر والسفر عرفا واما الاربعة الذهابية والايابية التي تصير
ثمانية بالانضمام فالمشهور بين المتاخرين انه يشترط في القصر والافطار قصد طيهما معا في يوم واحد لعين ان المسافر في ابتداء
السفر عند قصده المسافة لا بد ان يكون قصده الرجوع ليومه فلو لم يقصد ذلك لا يجوز له القصر ووافقهم السيد وابن ادريس وابن البراج
والظاهر ان المراد من اليوم نهاره وبياضه وقيل يدخل الليلة فيه مدعيا بان ذلك من الاخبار ولذا يعبرها هكذا اذا قصد الرجوع
ليومه او ليلته يقصر والا فلا ووافقهم الشهيد وابن الجنيد وقال الصدوق في اماليه من دين الامامية الاقرار بان حد السفر الذي يجب
فيه القصر في الصلوة والافطار في الصوم ثمانية فراسخ فان كان سفر الرجل اربعة فراسخ ولم يرد الرجوع من يومه فهو بالخيار ان شاء
اتم وان شاء قصر وان اراد الرجوع من يومه فالتقصير عليه واجب ويظهر من هذا ان الفتوى بما ذكره كان مشهورا بين الفقهاء
وليس الى ذلك موافقة المفيد له والشيخ له في المبسوط والنهاية وكذا سلار وفتواه في الفقيه ايضا كذلك وكذلك في كتاب الهداية وهذا
التخيير انما هو في قصر الصلوة على ما يظهر من كلام الصدوق والشيخ وان كان المفيد يعمم في الصوم ايضا على ما نقل عنه وقال الشيخ
في كتاب الاخبار ان المسافر اذا اراد الرجوع من يومه فقد وجب التقصير عليه في اربعة فراسخ ثم قال على ان الذي نقول في ذلك انه انما يجب
التقصير اذا كان مسافة ثمانية فراسخ وان كان اربعة فراسخ فهو بالخيار ان شاء اتم وان شاء قصر انتهى والظ من قوله على انا نقول

لكون

ان كون هذا القول علاوة لما ذكره من التوجيه وتتمة له كما هو دأبه في النهاية والمبسوط وكتاب النهاية فتاويه على طبق ما في كتابيه
في الحديث موافق لشيخه والصدوق وغيرهما من الامامية مع ان التهذيب شرح كلام شيخه وهذا ايضا قرينة اخرى فيما
قيل من ان مذهبه في كتابي الحديث هو التخيير مطلقا فيه ما فيه هذا مع ما عرفت من اشتهار ما ذكره بين الامامية وان مراده هو وشيخه
وغيرهما من الامامية وقول الشيخ على ان الذي نقول له اشارة الى ذلك لان نقول انما هو بصيغة المتكلم مع ان الغير الظاهر
في عدم اختصاص القول بالمتكلم بل الظاهرة في ارادة فقهاء الشيعة في امثال المقامات لا الذي لم يقل به هو في كتب فتاويه
فضلا عن غيره ولم يشاركه احد لو كان قائلا به في كتابيه الحديث بل مخالف لفتوى نفسه وغيره من الفقهاء مضافا الى عدم ظهوره
من كتابيه ويؤيده ايضا انه استشهد برواية ابن مسلم وابن وهب وغيرهما مما هو صريح في ان المراد من البريد والاربعة وهو الثمانية
بناء على ظم الرجوع واعتباره ولم يتوجه الى توجيه اصلا لهذه الروايات ويظهر من كلامه وكلام الصدوق ان الكليني ايضا كذلك لانه
الرئيس والمؤسس ولذا لم يذكر في كتابه سوى احاديث البريد والاربعة فراسخ ونظره الى قيد الذهاب عن الوطن الذي هو الاصل
في تحقق ماهية السفر وقد عرفت ان الامتداد الذهابي عنده هو الاربعة عند الجل بل عند الكل اذ لم يجد في المختلف وغيره من الكتب المعروفة
مخالفا في هذا وان كان ببالي نقل مخالف شاذ من القدماء كما اشرت ولما كون غاية السير مقدار ثمانية فليس شرطا الا في القصر بعنوان الوجوب
العيني لا مطلق الوجوب على ما هو مسلم عند جميع القدماء فمن انكر الوجوب التخييري كالمشهور بين المتاخرين وجمع من القدماء اعتبر
سير ثمانية فراسخ بضم الاربعة الايابية على حسب ما عرفت ومن اقر به لا يعتبره لنفس القصر بل يعتبره لتعينه وابن ابي عقيل ايضا
انكر الوجوب التخييري هنا فاعتبر ايضا ضم الاياب لكن لم يشترط وقوعه ليومه بل اشترط وقوعه في ضمن العشرة مع الذهاب
ولم يزد على هذا شيئا اخر الا ان المص حمل كلامه على ما ذكره وجعله قسيط وشريكه فانه ره قال كل سفر كان مبلغه بريدين وهو
ثمانية فراسخ او بريد ذاهبا وجائيا وهو اربعة فراسخ في يوم واحد او ما دون عشرة ايام فعلى من سافره عند الكل
اذا خلف حيطان مصره او قريته وراء ظهره وغاب عنه فيها صوت الاذان ان يصلي صلوة السفر ركعتين انتهى وقد عرفت
ان عبارته لا تفي بما ذكره المص من وجوه يظهر ذلك على المتامل الا ان يتمسك بامور خارجة وانما المصحح للقول بما ذكره
فلا معنى لان يكون قائلا بظاهر عبارته ولا ربط له بالادلة فلا بد ان يكون قائلا بما ذكره المص حتى يتاتى الارتباط فتامل
هذا حال الاقوال واما الادلة فالاصل والعمومات يقتضي التمام الا ان يثبت خلافه لكن العمومات الدالة على ان فرض المسافر هو التقصير
يقتضي خلافه منها الاية الشريفة بتفسير اهل البيت ع كما مرت اليه ومنها الاخبار فهي كثيرة مرت الاشارة الا انها مخصصة
بشروط من جملتها المسافة وقصدها بالاجماع والاخبار كما مر ويأتي الكلام في تعيين المسافة ففي كثير من الاخبار انها بريدان
وبياض يوم منها صحيحة زرارة وابن مسلم التي ذكرناها في تفسير الاية لاثبات وجوب القصر اذ فيها ان رسول الله قصر وافطر في
مسيرة يوم من المدينة يكون اليها اربعة وعشرون ميلا فصارت سنة والمستفاد من قوله ع فصارت ثمانية سنة
اعتبار ثمانية فراسخ في الامتداد الذهابي وعدم الاكتفاء بالاربعة كما نسب الى الشاذ ومنها صحيحة ابي ايوب عن الصادق ع انه سأله
عن التقصير فقال في بريدين او بياض يوم وصحيحة علي بن يقطين عن الكاظم ع الرجل يخرج في سفره وهو مسيرة يوم قال يجب عليه

اذا كان مسيرة يوم وان كان يدور في عمله والظان مراده اذا كان هذا الدوران على سبيل الاتفاق لا ان يكون عمله وفي علل الفضل ابن
شاذان عن الرضا ع انما يجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل ولو لم يجب في مسيرة
يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم يكون بعد هذا فانما هو نظير هذا اليوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره الى
غير ذلك من الاخبار منها ما في كشي في ترجمة محمد بن مسلم حيث يظهر منه شيوع ذلك بينهم في كثير من الاخبار انها بريد اربعة فراسخ
منها صحيحة زيد الشحام عن الصادق ع يقصر الرجل في مسيرة اثني عشر ميلا وصحيحة اسماعيل بن الفضل عنه ع عن التقصير فقال
في اربعة فراسخ وصحيحة معاوية بن عمار انه قال لاهل مكة يتمون الصلوة بعرفات فقال ويحهم اي سفر اشد منه لا يتم وصحيحة
زرارة عن الباقر ع التقصير في بريد اربعة فراسخ وصحيحة ابي ايوب ادنى ما يقصر فيه المسافر فقال بريد وفي الصحيح عن ابن
عمار انه قال للصادق ع في كم اقصر فقال في بريد الا ترى ان اهل مكة اذا خرجوا الى عرفة كان عليهم التقصير وفي رواية اسحاق بن عمار
انه سال الصادق ع في كم التقصير فقال في بريد ويحهم كانهم لم يحجوا مع رسول الله ص فقصروا وفي الصحيح عن زرارة عن
الباقر ع ان حج النبي ص فاقام بمنى ثلثا يصلي ركعتين ثم صنع ذلك ابو بكر ثم صنع ذلك عمر ثم صنع ذلك عثمان ست
سنين ثم اكملها عثمان اربعا فصلى الظهر اربعا ثم تمارض ليشيد بذلك بدعته فقال للمؤذن اذهب الى علي ع فقل له فليصل
بالناس العصر فاتى المؤذن عليا ع فقال ان امير المؤمنين عثمان يامرك ان تصلي بالناس العصر فقال اذن لا اصلي الا ركعتين
كما صلى رسول الله ص فذهب المؤذن فاخبر عثمان فقال اذهب اليه وقل له انك لست من هذا في شيء اذهب فصل كما تؤمر فقال
علي ع لا والله لا افعل فخرج عثمان فصلى بهم اربعا الى اخر الحديث الى غير ذلك من الاخبار ويدل على المذهب المشهور في القدماء
الاجماع الذي نقله الصدوق وعبارة الفقه الرضوي التقصير واجب اذا كان السفر ثمانية فراسخ وان كان سفرك بريدا واحدا ثم
تجدد بعد ذلك غير الرجوع من يومك فلا تقصر الى ان قال وان سافرت الى موضع مقدار اربع فراسخ ولم ترد الرجوع من يومك
فانت بالخيار فان شئت اتممت وان شئت قصرت وان كان سفرك دون اربع فالتمام عليك واجب ولا يخفى على المطلع بحال
الصدوق والمفيد ان معظم فتاويهما من الفقه الرضوي ومستند المشهور بين المتاخرين ومن وافقهم من القدماء
معتبرة محمد بن مسلم انه سال الباقر ع عن التقصير فقال في بريد قال بريد قال اذا ذهب بريدا ورجع بريدا شغل يومه وصحيحة
جميل عن زرارة عنه ع عن التقصير فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا وكان رسول الله ص اذا اتى ذباب قصر وذباب على بريد وانما فعل
ذلك لانه اذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ وصحيحة معاوية بن وهب انه سال الصادق ع عن ادنى ما يقصر فيه المسافر
فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا ويظهر من هذه الاخبار ان اخبار البريد كلها مقيدة بارادة الرجوع ايضا كما هو الغالب المتعارف
انهم اذا سافروا رجعوا ليصير سفرهم ثمانية وهذا قسم من الثمانية ويدل على ذلك اخبار اخر ايضا مثل ما في العلل عن الرضا ع
ان التقصير في بريدين ولا يكون في اقل من ذلك وان كانوا ساروا بريدا وارادوا ان ينصرفوا كان قد سافروا سفر التقصير وان ساروا
اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة وقريب منه صحيحة ابي ولاد عن الصادق ع ورواية البزنطي عن العيص وصحيحة صفوان ورواية اسحاق
ابن عمار حيث قال في اخرها اهل مكة كيف صارت هكذا قال لا قال لان المقصر في البريدين ولا يكون التقصير في اقل من ذلك

فلما

فلما كانوا قد ساروا بريدا وارادوا ان ينصرفوا بريدا كان قد سافروا سفر التقصير وان كانوا قد ساروا سفر التقصير ولو كانوا
قد ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة وقد مرت الكل في بحث قصد المسافة واستمراره لكن لا دلالة في شيء منها على
كون الرجوع ليومه بل ربما كان الظاهر منها خلافه لان الظاهر منها ان يضم الاياب بعد الاربعة داخلة في الثمانية وفي مسيرة يوم لا نرى ان محمد
ابن مسلم لما سمع ان المسافة بريد تعجب وقال بريد وذلك لانه كان سمع كونها مسيرة يوم بريدين على وجه اعتمد عليه وكان
يفتي به كما يظهر من ترجمته في كشي ولما تعجب وسال كيف يكون بريدا مع انها بريدان اجابه ع بانها بريدان مسيرة يوم لان المسافر
بحسب المتعارف يرجعون الى اوطانهم والرجوع ايضا سير ومسافة ولا يكون الاربعة بل هي ثمانية فكلما يعتبر فيها وان كان قوله
شغل يومه بيان كونه بمجموع الذهاب والاياب في يوم واحد الا ان هذا الاشعار مضمحل في جنب ما ذكرنا سيما بملاحظة ان السائل
ما سال الا عن مسافة القصر والجواب ايضا ما كان الا ايضاحا له مطلقا لسؤاله ثم لا يجب في الجواب من الجهة التي ذكرناها اجاب المعصوم ع
بانه لا وجه لتعجبك لان المسافر من الوطن لا يقيم بل يقضي غرضه ويرجع اليه مع الرجوع كيف لا يكون بريدين مسيرة يوم لا انك توهمت
كونها بالامتداد الذهابي فقط وليس كذلك بل اعم منه ومن الامتداد الذهابي والايابي بالنحو الذي ذكره ع والوقوع في يوم بل
الماخوذ فيها كونه مسافة يوم للمسافر بحيث لو اشتغل في طيها وقطع جميعها يكون القطع والطي مستوعبا لمجموع يومه فالظاهر ان
هذا هو معنى شغل يومه لانه لا بد فعلية القطع والشغل كما ان معنى مسيرة يوم ايضا كذلك جزما لا فعلية السير في اليوم ويدل
على ما ذكرناه التعليل المذكور في صحيحة جميل عن زرارة عنه ع ورواية العلل وغيرها فلاحظ وتامل ومما ذكرنا ومن هنا ظهر ان كل خبر
فيه لفظ البريد او الاربعة يكون المراد مع الرجوع لانه المتعارف في السفر والاطلاق يحمل على المتعارف فلعل مراد الكليني ايضا
ذلك فتامل مع انه معلوم ان كل تعليل بعلة لشخص يكون ظاهرا لغاية الظهور في ان الشخص يعرف حال العلة مطلقا وعند
الكل فتامل جدا ولم نجد مستندهم نعم عبارة الفقه الرضوي صريحة في مطلوبهم لانها تضمنت التخيير مع عدم الرجوع ليومه
فهي دليل كثير من القدماء الا ان يكون هؤلاء مانع عن العمل بها بتضمنه من التخيير خاصة فلا يصير سببا لعدم العمل بها ولا
يخرجه عن الحجية كما هو طريقتهم وبينا حقيقة طريقتهم في موضعه ومرت الاشارة اليها ولعل المانع ان المستفاد من اخبار
العامة والخاصة كون القصر على سبيل العزيمة مطلقا الا ما اخرجه الدليل ومنها رواية اسحاق بن عمار السابقة وما نقلناه من ظاهر
الاية وما ذكرناه في تفسيرها وما لم نذكره مما لا يحصى وكذا الاخبار الدالة على انحصار القصر في الثمانية الا ما اخرجه الدليل وهذه
العبارة لا تنفي للاخراج عنهم لعدم تحقق المقاومة مضافا الى ان مقتضى الاخبار التي ذكرناها ان مع عدم الرجوع يتم وظهر من عبارة
الفقه الرضوي ان المراد من الرجوع في هذه الاخبار ايضا الرجوع ليومه وكذا موثقة عمار عن الصادق ع عن الرجل يخرج في حاجته فيسير خمسة
فراسخ وستة فياتي قرية فينزل فيها ثم يخرج منها فيسير خمسة او ستة لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع قال لا يكون مسافرا
حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ فليتم اذ صح عليها ان خرج عن وطنه في حاجته فيسير خمسة او ستة فياتي قرية
فينزل فيها ثم يخرج منها فيسير خمسة او ستة لا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع قال لا يكون مسافرا حتى يسير اوستة

لا ازيد فينزل ولا يرجع من يومه ولا ليلته بل يسير خمسة او ستة اخرى والمعصوم ع حكم بالاتمام وعدم كونه مسافرا من دون
استفصال في انه وان كان لا يريد الرجوع هل له قصد اقامة عشرة في طرف المسافة لم لا مضافا الى ان عدم قصد الرجوع اصلا
ولسا او انه مع قصده الرجوع هل له قصد اقامة عشرة او الاربعة المطلقة ينصرف الى ما هو الغالب المتعارف فهو عدم جعل
الوطن وقصد المتوطن في موضع اخر بل مطلقا بل عرفت صراحة هذه الرواية في ان خروجه لاجل حاجة لا لاجل الهجر و
والاعراض عن وطنه وحملها على ان وجوب الاتمام وعدم كونه مسافرا وان عليه الاتمام ليس لامر من جهة عدم كونه مسافرا
وان عليه الاتمام من جهة قطعه سفره باحد القواطع وجعله سفرين متعددين فيه ما فيه فتعين ان عدم كونه مسافرا و
وان عليه الاتمام ليس لامر من جهة عدم تحقق ثمانية ذهابية او تعقية من الذهاب والاياب الواقعين في يوم واحد والموثق
ولعله حجة على المشهور سيما مع انجباره بموافقة لفتوى المشهور مع ان ما نقلنا من الاجماع عن الامالي لا يقصر عن خبر
واحد صحيح لو لم يزد عليه بل لا خفاء في انه يزيد عليه بالقياس الى مثل ما ذكرناه والاخبار بعضها يقيد بعضا ويصير قرينة
على البعض وعلى ذلك المدار في الايات والاخبار فاشعار رواية ابن مسلم ايضا يتعدى عن تلك العبارة وغيرها ويخرج عن
الاضمحلال ولهذا ترى الفحول تلقوا بالقبول لا يقال يمكن ان يكون المراد في موثقة عمار هو الهائم بقرينة قوله موثقة
الاخرى الواردة في الهائم لانا نقول موثقة الاخرى امرها بالقصر بعد ثمانية فكيف هنا امره بالاتمام بعد اثني عشر سيما مع
ان الضمير في قوله ع لا يكون يرجع الى الرجل الذي يسال عن حاله فيلزم منه فكيف امره ع بالاتمام بعد اثني عشر وايضا لو كان
هائما لكان يقول لا يكون مسافرا حتى يكون ما سالت من التبرع عن قصده لما عرفت من ان قصد الاربعة يكفي فكيف اذا
قصد ستة هذا مضافا الى ترك الاستفصال المفيد للعموم هذا غاية ما يمكنني الاعتذار لهم ويمكن ان يكون مستندهم
امر اخر به فهموا من الاخبار التي ذكرناها الرجوع ليومه ولذا استدلوا بها والعلم عند الله ثم ومما ذكر ظهر مستند ابن
ابي عقيل على ما ذكره المص وعلى الفقه فانهما عملا بالفقه الرضوي وعرفت ان المستفاد من الاخبار التي ذكرناها ان
البريدين وثمانية فراسخ اعم من ان يكون بامتداد واحد او بامتدادين كل واحد منهما اربعة احدها الذهابي والاخر
الايابي فذلك الذهاب في حال هذه الاربعة وحال الثمانية واحد من جميع الوجوه بل هي ايضا ثمانية كما مر دعليها ادعى
الاجماع الذي نقلنا عن الصدوق رده مشكل وكذا رد مستنده الذي هو عبارة الفقه الرضوي مع انجبارها بفتوى
بفتاوى الفقهاء بل واجماعهم على ما قال ومع ذلك بعض اخبار الثمانية ربما لا يتمشى فيه هذا التوجيه وهو صحيحة زرارة
وابن مسلم التي ذكرناها اولا لان رسول الله ص كان من اهل المدينة فقصر وافطر في مسيرة يوم من المدينة فصار سنة
مع انه كان يرجع الى المدينة البتة وتقييدها بانه ص كان قصده الاقامة في منتهى المسافة قلنا جعل مسيرة يوم موضع
القصر وجعله سنة يجري مع قصد الاقامة في المنتهى وفيه ما فيه فتامل وقريب منها صحيحة ابي بصير انه قال للص ع في كم
يقصر الرجل قال في بياض يوم او بريدين قال خرج رسول الله ص الى ذي خشب فقصر قيل وكم ذي خشب فقال بريدان وايضا

بعض

بعض الاخبار الواردة في الاربعة لا يلايمها مثل صحيحة عمران بن محمد عن الجواد ع انه قال له لي ضيعة على خمسة عشر ميلا خمسة فراسخ
ربما خرج اليها فاقيم فيها ثلثة ايام او خمسة او سبعة فاتم الصلوة ام اقصر فقال قصر في الطريق واتم في الضيعة وايضا
القادسية موضع قريب من الكوفة في بعض الاخبار امروا اهل الكوفة بالقصر اذا سافروا اليها وبعض الاخبار امروهم بالتمام في ايضا
احاديث عرفة امروا بالقصر وفي بعض الاخبار امروا بالتمام مثل موثقة عمار هذا كله مضافا الى ان اخبار البريد والاربعة يكون
المراد ما يرجع فيه قبل العشرة لا يخرج عن مخالفة لظ مع ان الظاهر من ثمانية فراسخ كونها بامتداد واحد وامتدادين فقط
لا ازيد ربما لا يخرج عن بعد ومن لان المراد من الثمانية ان كان هو الذهاب عن الوطن فلا يمكن ارادة الاربعة منه لان الرجوع
في الاربعة ليس بذهاب بل اياب وان كان المراد هو السير كيف كان فالحق مع العلامة حيث جوز كون الامتداد اقل من الاربعة
كما ستعرف ومن هذا احتمل بعض المتاخرين كون اخبار الثمانية واردة مورد التقية لكونها مذهب بعض العامة وهو ايضا
مشكل لمخالفته اراء المتقدمين والمتاخرين فتعين القول بما هو المشهور بين القدماء بل الصدوق ادعى اجماعهم بل قال
هو مذهب الامامية الذي يجب الاقرار به مع ان الفقهاء مع ان هؤلاء القدماء هم اهل الشهود والشاهد يرى ما لا يراه الغائب
مع خلو مذهبهم عن الاعتراضات السابقة قوله ثم يتوجه عليهم ان قولهم ع في اهل عرفات ويلهم او ويحهم لم
يتمون ولا يقصرون ظاهر في وجوب القصر لا التخيير اذ على التخيير يكون اختيار الاتمام جائزا فيكون فكيف يناسبهم الويل
والويح ولما لم الاان يقال ان هذا التوبيخ والتقريع من جهة اعتقادهم بكون عرفة مسافة القصر لا من جهة انهم
التخيير لا التحتم كيف وهم في مسيرة يوم ايضا لا يقصرون من جهة ان عندهم رخصة وقالوا هم العصاة لكن في التمام فالوا
واي سفر اشد منه او كانهم ما سافروا مع الرسول فيرون انه قصر فيعلمون انه مسافة القصر فلم يكن هذا التوبيخ متوجها
متوجها الى من يعتقد انه سفر القصر واشد سفره الا ان قصره ليس بلازم سيما وان يكون هذا الاعتقاد حصل له من قول
المعتبر بعد بذل جهده واستفراغ وسعه وكيف كان لا اشكال بحسب العمل اذ الاحوط احتياط القصر حتما ولا غبار عليه انما
الغبار على اختيار الاتمام وهو ليس بلازم وليس له داع اصلا من ضيق وقت او حصول حاجة ضرورية او غير ذلك ومن
الفتوى انما هو العمل لا غير فان قلت كيف تقول بالاتحاد واخبار القصر على انه خالف لما عليه الاكثر من وجوب الاتمام مع عدم
قصد الرجوع ليومه او ليلته ويخالف الادلة لهم ايضا قلت معظم القدماء على القصر حتما او وجوبا بل ربما كان زمان
الصدوق والمتقدم عليه كل الشيعة على القصر حتما كما عرفت وهم اهل الشهود ولما ادلة الاكثر فهي ما دل على كون
القصر عزيمة وانه لا يكون في اقل من ثمانية فلا يضرنا اذ يؤيد مذهب ابن ابي عقيل ويوافق احاديث عرفة واما موثقة عمار فلا
يقاوم احاديث عرفة والاجماع المنقول وغير ذلك مما دل على تحقق القصر في الاربعة بل هو متواتر موافق الكتاب ومخالف العامة
ومشتهر بين الاصحاب وحمل الجميع على ما اذا قصد الرجوع ليومه وقع ايضا فيه ما فيه لانه فرض نادر لا يحمل خبر الواحد المطول
فضلا عن المتواتر بل قصد الرجوع وان لم يقع الرجوع او وقع الرجوع فان لم يقع قصده كل واحد منهما نادر وان لم يجتمعا فكيف اذا

اذا اجتمعا وكان لاجتماع شرطا للقصر لانهم يقولون اجتماعهما شرط للقصر فلو كان من نية الرجوع ليومه وبعد بلوغ الاربعة
بدا له في الرجوع او حصل مانع من الرجوع حتى بعد الى بيته وكذا لو صار مترددا في انه يرجع ليومه ام لا هذا وكذا الاشكال في القصر
في الاربعة بضم الاياب مطلقا اي وان لم يكن ليومه او ليلته مالم يحصل القاطع كذا الاشكال في الاتمام والصيام في الاربعة وما زاد
مالم يبلغ ثمانية ومالم يضم اليها الاياب لتواتر الاخبار في عدم جواز القصر مالم يبلغ الثمانية وصحيحة عمار عمران عندي محمولة
على الانتهاء لما سيجيء من ان الضيعة ليست موضع الاتمام وحملها على وطنه بعيد جدا وكيف كان لا يقاوم الاخبار المتواترة
مع دلالتها الواضحة ومما ظهر فساد ما اختاره في الوافي من التخيير في الاربعة الخالية عن الاياب مطلقا ثم اعلم ان الرجوع
الرجوع قيده في شرح اللمعة بكونه مع اتصال السير عرفا ولم يجز ماخذه وحيث عرفت ان المسافة هي الثمانية الذهابية
او الاربعة الذهابية منضمة الى الاربعة الايابية فلو نقص من الاربعة لا يقصر مطلقا ولو كان ثلثة فراسخ فما فوقها وقع
التردد ثلث مرات لم يقصر لانه لا يبلغ في الرجوع الى حد عدم الترخص وخالف فيه في ذلك في التحرير فانه قال اما لو قصد التردد
في ثلثة فراسخ ثلث مرات لم يقصر لانه لا يبلغ في الرجوع ولا لمشاهدة الجدران ولا اسماع الاذان ولعل نظره الى العلة
المنصوصة في اخبار الاربعة من انه اذا رجع صار شغل يومه ويكون عذره كون ثلثة فراسخ من باب المثال بان الحكم يكون كذلك في فرسخين
من باب المثال بان الحكم يكون كذلك في فرسخين واقل منهما ايضا اذا زاد التردد بحيث يحقق ثمانية من مجموعه وفيه ما عرفت
من ان المعتبر مجرد السير ثمانية بل لا بد من الذهاب بعنوان البعد والتبعيد منه ولذا ليس معتبرا الا بمقدار اربعة فراسخ لا اقل منها كما
هو صريح الاخبار فانه لا بد من الاربعة ولو لم يكن لا يجوز القصر وعرفت احد شرائط القصر هو المسافة وعرفت ان المسافة
التي هي شرط الثمانية او الاربعة المذكورة باتفاق الاخبار والفتاوى فلو كان السير ثمانية كيف ما كان كما انها لما كان ما ذكر الاربعة
والبريد وجه قيل الحق اللازم ان يقولوا اقل مسافة القصر ثمانية باي نحو يطوى حتى كان ذهابها ربع فرسخ واقل منه
ولما قالوا بريد ذهابا وبريد ايابا ولما لهذه العبارة بل الاخبار كلها صريحة في اعتبار البريد والاربعة بل بعضها صريح فيه فعلى
هذا لو سافر الهائم اقل من ثمانية لا يقصر وان اراد الرجوع الى بيته ومشى ازيد من سبعة فراسخ ثم قصد ذهاب قدر اذا انضم
الى ما مر المقصودة يحقق الثمانية وكذا لو سافر بريدا هائما ثم تردد ذهابا بريدا لا شيئا ثم وان كان قصد الرجوع الى بيته
ولو سافر هائما ثمانية فراسخ مع قصد الرجوع لا يقصر الا اذا اخذ في الشروع ولا يشترط حد الترخص كما عرفت وظاهر رواية
عمار القصر بعد بلوغ ثمانية ح ولو كان للبلد طريقان والابعد منهما مسافة فسلكه قصر وان كان لاجل القصر لعموم ما دل على وجوب
القصر على المسافر وعدم ثبوت ما يخرج هذه الصورة منه وقال ابن البراج يتم لانه كاللاهي بصيده وفيه ان صيد اللهو حرام ظاهر
الاخبار لما التشبيه بالجائرين اوليعرف ذلك مما الاخبار ولكن للاصحاب ظاهرهم التحريم اما ما ورد في تفسير قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
ان الباغي طالب الصيد والعادي السارق وفي كتاب زيد النرسي عن الصادق ع ان الصيد مسيرة باطل وانما احل الله الصيد لمن اضطر الى الصيد
المعزى ذلك وعلى القول بالكراهة فكراهته في غاية الغلظة والشدة ونهاية القرب الى الحرمة مضافا الى ان العباس عندنا حرام على انه ربما

كان

كان قصد القصر امرا محمودا عند العقلاء ولما كونه مذموما فلم يظهر بعد واذا سلك الاقصر اتم في الذهاب وان كان قصده الرجوع
بلا بعد لما عرفت قوله ايضا ان معرفة بلوغ المسافة شرط لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فان حصلت
فهي والا فان حصل الظن واليقين غالبا ويحتمل كون حكمه حكم الشك ولو شك فيه فالمقطوع به في كلام الاصحاب الاتمام ولعل
منشاؤه استصحاب الحالة السابقة حتى يحصل اليقين بخلافه ولان الاصل عدم تحقق الشرط لانه من الحوادث او لتغليب جانب
العموم لان الظن يلحق بالاعم الاغلب والاحوط الجمع بين القصر والاتمام ثم انه قد عرفت ان معرفة المسافة بطل بتعين الاولى حيث
يوم الى الليل وبياض النهار بالسير المتوسط والاثقال والجمال المتوسط في النهار المتوسط لانصراف الاطلاق الى ذلك قوله بالمسح
والميل والذراع وغيرها على النهج الذي تقدم فللمكلف ان تمكن من الاولى يتعين عليه اعتبارها وان تمكن من الثانية فالثانية وان
تمكن منهما يتخير ويحتمل تخيير اقواهما واضبطها ولو اتفق لزاعتبرهما فان اتفقا كما هو الاظهر والظاهر من بعض فلا اشكال
وان اختلفا اعتبر الاول وقصر لعموم الدليل وتحقق الشرط وعدم مانع مع احتمال كون المعتبر هو الاقوى والاضبط وهو الثانية
وهذا هو الاقوى عندي في المسئلتين ولو رجع الى منزله لاخذ شيء او علة اخرى قصر في الطريق ان كان مسافة وهي اربعة
فراسخ ونصفه كما عرفت سابقا واتم في المنزل وانقطع سفره بالوصول وان لم يكن مسافة واتم مطلقا وانقطع سفره بالوصول
وان لم يكن مسافة وحكم الصلوة التي صلاها قصرا قد عرفتها قبل ذلك قد عرفته وكذا الحال لو رجع الى قبل ما حد الترخص
لما عرفته وستعرف من اعتبار حد الترخص مع الاياب ايضا وكذا الحال لو رده الريح وقصر وافطر في الذهاب قبل بلوغ الترخص
اعاد الصوم والصلوة لعدم الامتثال سواء فعل عمدا او جهلا على حسب ما مر وكذا الحال لو قصر قبل ذلك وافطر في الذهاب قبل بلوغ
الترخص اعاد الصوم والصلوة لعدم الامتثال ولما الكفارة فيجيء في محلها قوله لو نوى الاقامة في اثره قد ظهر لك ان قصد
الاقامة عشرا يوجب الاتمام والصيام وانقطاع السفر ونقل عن ابن الجنيد انه اكتفى باقامة خمسة ولعل مستنده حسنة ابن مسلم
عن الباقر ع انه سأله عن المسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام قال يتم الصلوة وان لم يدر ما يقيم يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما
ثم ليتم وان اقام يوما او صلوة واحدة فقال له بلغني انك قلت خمسا قال قد قلت ذلك فقال ابو ايوب يكون اقل من خمسة ايام قال لا
وهذا لا يدل على مطلوبه لانه حكم بالعشرة على وجه ظاهره لزوم اعتباره ولذا قال بلغني انك قلت خمسا فاجاب ع بانه قال ذلك
ولعل مراده العشرة لا الخمس اذ لو كان مراده الخمس لكان يقول نعم كما هو المتعارف في جواب السؤال اذ العدول والتطويل لا يكون الا لجهة
فيكون ابو ايوب ما تفطن وتوهم والمعصوم ع ما رأى المصلحة في رده عن توهمه ولا اظهار مراد المعصوم ع اي قلت ذلك ايضا
لكن في مقام خاص وخصوصية ولذا لم يقل نعم بل قال ما قال ولذا لم يسأله ابو ايوب ولا ابن مسلم فكيف قلت لا ان عشرا بل فيهما منه ان
لا مثل هو العشرة وانه يصير اقل الجهة وخصوصية لكنه مقدار خمس ثم سأله ابو ايوب انه يصير اقل من خمسة لعروض خصوصية
اخرى كما ان بعد العشرة قلت خمسا فيكون الخمس الذي قلت من قبيل العشرة الذي قلت ام لا بل لا يصير اقل منه والحاصل ان هذه في غاية الخفاء
فلان قصد الاقامة يصير بعد عشرة ويصير بعده خمس ايضا ان كان ذلك اشارة الخمس وابو ايوب فهم هكذا وعلم ان قصد الاقامة امر

كثرة وقلة ولذا سال ما سال ولو فهم ان المعصوم ع رجع عما ذكره اولا وبنى على كونه خطأ لما امر له بان المتعين هو الخمس لا يمنع انه
الحق فكيف كان يسأله بكون اقل من خمس مع ان ابن مسلم هذا روى عنه بطريق صحيح ان المسافر ليقيم الارض فقال له حد له نفسه
ان يقيم عشرا فليتم ولا يتم اقل من عشرة الا بمكة والمدينة خمسا فليتم فظهر من اتحاد الراوي والحكم والواقعة اجمل الخامس من الرواية
ايضا هو قوله حد له نفسه باقامة العشرة ايام اتحاد الروايتين سيما بملاحظة انه لم يعدوا التقصير التعبير عن قصد الاقامة بحديث
النفس في غير هذه الرواية فظهر ان المراد في اقامة الخمسة ايام في خصوص مكة والمدينة وصرح بذلك الشهيد في الدروس وغيره من
الفقهاء ومن جملتهم المص في الوافي مع انه فرض ذلك التنزيل لا لاعلى ابن الجنيد يصير شاذة مخالفة للاجماع والاخبار الكثيرة المعتنى بها المشتهر
بين الاصحاب مع انها ليست كذلك بل ظاهرة في خلاف ذلك والاخبار الكثيرة قد اشرنا اليها في الجملة فيما سبق ومما ذكر ظهر فساد حمل
هذه الرواية على الاستحباب على ما فعله بعض الفقهاء بان قصد اقامة العشرة موجب للاتمام واقامة الخمسة يستحب به الاتمام وذلك
لان مقتضى الاجماع المنقول والاخبار الصحاح والمعتبرة المفتى بها وجوب القصر فكيف يكون الاتمام مستحبا وحمل خالي العلامة المجلسي هذه
الرواية على التقية لان الشافعي وجماعة منهم قائلون باقامة الاربعة من دون احتساب يوم الدخول والخروج فيصير خمسة ايام عادة
لان كلا من الدخول والخروج يصير ببعض اليوم فيحصل خمسة ملفقة وسياق الحديث يدل عليها كما لا يخفى على الخبير اقول ويؤيده اعراض
الاصحاب جميعا عنه سوى ابن الجنيد ره فانه في كثير من المواضع لفتاواه مذهب العامة وليس ذلك الا لان مستندهم مقبول عنده ايضا فربما
كان مستندهم مستند ابن الجنيد لا هذه الرواية اذ عرفت انها على خلاف مطلبه ومن هذا ظهر ايضا ان كون الاتمام في الحرمين او الاربعة
من جهة علم تعين الاتمام الا في التقية فتامل جدا وهل يشترط التوالي في هذه العشرة ام لا يجيء التحقيق فيه واما انه لو بدا له قبل ان يصلي
فريضة واحدة بتمام عاد الى التقصير وان بدا له بعد ما صلاها بتمام ولم يرجع اليه بل يجب عليه الاتمام حتى يخرج فهو اجماعي ويدل عليه صحيحة
ابي ولاد انه قال للصادق ع اني كنت نويت حين دخلت المدينة ان اقيم عشرة ايام فاتم الصلوة ثم بدا لي بعد ان لا اقيم بها فما ترى اتم ام اقصر
فقال ع ان كنت دخلت المدينة وصليت بها فريضة واحدة بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها وان كنت حين دخلتها على نيتك
المقام ولم تصل فيها صلوة فريضة بتمام حتى بدا لك ان لا تقيم فانت في تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام عشرا واتم وان لم تنو المقام
عشرا فقصر ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك شهر فاتم الصلوة وفي الفقه الرضوي ايضا ما يدل على هذا وهذا الحكم ايضا وقع معلقا على
من صلى فريضة بتمام فلو لم يصل او صلى نافلة او فريضة لكن ليس بتمام لم يتحقق هذا الحكم فلو لم يصل عمدا او نسيانا حتى خرج الوقت
ولا يتحقق البداء فقال ابن [illegible] يتم لانه في حكم المصلي وقال في التذكرة يبقى على التمام لانه تعلق الفائتة في الذمة واستضعفه في المدارك
لان ظاهر الرواية تعلق الحكم بفعلها تماما ولعل مراده في المدارك ان الصلوة فاتت حال خطابه بالتمام فتكون ذمته مشغولة بالاتمام
فان صلاها خارج الوقت بتمام فقضاء الرجوع الى القصر في غير هذه الفريضة لان ذمته اشتغلت بها تماما فهو مستصحب حتى يثبت
خلافه ولم يثبت الخلاف الا في غيرها لكنه ربما يكون بعيدا فتامل جدا والمستفاد من الفتاوى وظاهر الرواية ان المراد بتمام من الفريضة
بتمام هي المقصودة التي تصلى بتمام من جهة قصد الاقامة لا من جهة فقد شرط ولا قضاء الفريضة الحضرية ولا مثل صلوة الصبح ايضا

وقال العلامة من دخل في الفريضة ولعله في موضع القصر بان دخل في الثالثة او الرابعة فبداله يجب عليه الاتمام صونا لها عن الابطال
المنهي عنه واذا اتم دخل في مضمون هذه الرواية بان صلى فريضة بتمام فيجب عليه الاتمام حتى يخرج وفيه منع كونه ابطالا بل طار بطلانه لانه انما
بدا له ح صدق انه لم يصل فريضة بتمام فان لم ينو المقام عشرا يجب عليه القصر ما بينه وبين شهر فاذا زاد الصلوة عما كلف به تصير باطلة
الا ان يكون مراده المنع عن البدا وفيه منع مع ان الكلام على فرضه مع انه ربما لا يكون اختياريا نعم ان لم يدخل في الركوع يمكن ان يقال بعدم القيام
ثم يسلم كما اختاره في الدروس ثم القصر الا ان يخرج او ينوي الاقامة مع الاشكال في صحتها ايض لان الزيادات افعال واجبة صدرت عنه
عمدا لا سهوا وكذا لو كان الزائد هو القيام فقط الا ان يقال ما استدل به على عدم الضرر سهوا يشمل المقام ولا بد من التامل في ذلك وكيف
كان الاحوط الاتمام بالنحو الذي ذكر ثم الاعادة وبعد تسليم ما ذكره لا نم كونه من الافراد المتبادرة لمضمون الرواية وألحق العلامة ره بالصلوة
الشروع في الصوم الواجب المشروط بالحضر ووافقه في ذلك ابن الجنيد لكن قيده بما اذا زالت الشمس قبل الرجوع عن ذلك القصد محتجا
بانه يجب عليه الاتمام لو سافر لعموم ما دل على ان المسافر اذا خرج بعد الزوال يجب عليه اتمام الصوم فان قلنا بانقطاع قصد الاقامة با
بالرجوع عنه بعد الزوال لزم القول بوجوب الصوم مع عدم قصد الاقامة وهو باطل اجماعا الا فيما استثني وليس هذا منه
فلزم القول بعدم قصد الاقامة ح سواء سافر بالفعل بعد الزوال ام لم يسافر اذ لا مدخلية لفعل السفر في تحقق الاقامة وصحة الصوم بل حكمه
ان يتحقق عدمها وقد عرفت عدم تأثيره فيها فاذا لم يسافر بقي على التمام الى ان يخرج الى المسافة وهو المطلوب انتهى وفيه انا لا نم شمول
ما دل على وجوب اتمام الصوم للمقام لان المتبادر الصوم الحضري وما هو بمنزلته وكون المقام منهما اول الكلام فان قصد الاقامة الذي
هو بمنزلته هو الذي لم يتحقق منه رجوع مطلقا او قبل ان يصلي فريضة بتمام سلمنا لا نم كون الوجوب في غير السفر والاجماع عليه كيف وهو
مسافر لغة وعرفا وشرعا لاستجماع جميع شرايط القصر من المسافة واستمراره وغير ذلك فكيف يجوز ان يقال انه حاضر وغير مسافر
من جهة انه يجب عليه اتمام صومه ولا ياتي بما يقتضيه سلمنا لكن لا نم اتحاد حكم الصلوة والصوم هنا اذ هو اول الكلام كيف والمعصوم ع
جعل الشرط هو اتمام الصلوة الفريضة خاصة لان مفهوم الشرط حجة والاصحاب ايضا افتوا كذلك ومما ذكر ظهر حال دليل العلامة
لانه على الوجوب انه قصد الاقامة ومما ذكر ايضا ظهر فساد القول بكفاية خروج الوقت على العزم او باتمام الصلوة ناسيا او بالاتمام في
الاماكن الاربعة تخييرا اما الاخير فقد عرفته مما ذكرنا من مسألة التخيير في الاماكن واما الوسط فلعدم التبادر واما الاول فلان
بقاء القصد الى اخر الوقت غير فعل الصلوة الفريضة بتمام وهو الشرط الذي اذا انتفى الشرط انتفى المشروط واما دخل في الفريضة بقصد القصر
فبداله في اثنائها اتم ولا يضر كون الدخول وبعض اجزائها بقصد القصر لما سيجيء في بحث النية ثم اعلم انه في صورة الرجوع الى القصر لا
يشترط كون ما بقي من المسافة مقدار المسافة الشرعية لما ظهر لك من عدم انقطاع سفره بمجرد قصد اقامة الذي لم يؤثر وهو الظاهر من هذه
الرواية ايضا واما اذا وجب عليه الاتمام وانقطع سفره على ما عرفت سابقا فلا يقصر الا اذا سافر بعد ذلك سفرا مستجمعا لجميع شرايط القصر
المسافة وقصدها واستمراره فهل يشترط خفاء الاذان والجدران ام لا الاول لعموم المنزلة لما عرفت في مسألة القواطع الثلث وعموم صحيحة
ابن مسلم عن الصادق ع رجل يريد السفر متى يقصر فقال اذا توارى عن البيوت فتامل والثاني قوله ع حتى يخرج في صحيحة ابي ولاد ويمكن ان يقال المتبادر

الخروج الشرعي كما سيجيء والاحتياط طريق واضح وهو اسلم وينبغي التنبيه لامور الاول الاتمام انما هو بنية اقامة عشرة ايام تامات
بلياليها كل يوم اربعة وعشرون ساعة لان ذلك هو المتبادر واما الاتمام فلو نقصت ولو قليلا بقي التقصير بحاله استصحابا للحالة السابقة
والعمومات مع احتمال الكفاية الناقص بمثل نصف ساعة او دقيقة لاطلاق لفظ عشرة ايام عليه جزما لكنه ضعيف لان المعتبر هو المتبادر
لا ما يطلق عليه اللفظ وان كان الاطلاق في غاية الكثرة كاطلاق العام على الخاص ولما قال وفي الاجتزاء باليوم الملفق من يومين وجهان الخروج
وجهان اقربهما عندي الاجتزاء لانه من الافراد المتبادرة عرفا ومنعه لا اجتزاء في الاعتكاف والعدة لو كان فمن مانع خارج من اجماع او
الثاني لا فرق في وجوب الاتمام بقصد الاقامة بين ان يقع في بلد او قرية او بادية لما بين العازم على السفر بعد المقام وغيره للعموم الثالث
قال في المنتهى لو عزم على اقامة طويلة في رستاق ينتقل فيه من قرية الى قرية ولم يعزم على الاقامة في واحدة منها المدة التي يبطل حكم
السفر فيها لم يبطل حكم سفره لانه لم ينو الاقامة في بلد بعينه وكان كالمنتقل في منزل الى منزل وهو حسن لان المتبادر من الاخبار
الواردة في هذا الحكم هو ما ذكره بل بعض الاخبار بلفظ بلدة ومكة والمدينة والاخبار بعضها يكشف عن بعض بان لفظ الارض وما
اريد منه امثال هذا المقدار فتامل جدا الرابع هل يشترط التوالي في هذه العشرة بحيث لا يخرج بينها الى حد الترخص ام لا قال الشهيد
على اشتراط ذلك حتى قال الشهيد الثاني ره وما يوجد في بعض القيود من ان الخروج الى خارج الحدود مع العود الى موضع الاقامة ليوم او ليلة
لا يؤثر في نية الاقامة وان لم ينو اقامة عشرة مستأنفة لا حقيقة له ولم نقف عليه مستند الى احد ممن يعتبر فتواه فيجب الحكم باطراحه
حتى لو كان ذلك في نيته من اول الاقامة بحيث صاحبت هذه النية نية الاقامة لم يعتد بتلك النية وكان باقيا على القصر لعدم الجزم
باقامة العشرة المتوالية لان الخروج الى ما يوجب الخفاء يقطعها ونيته في ابتدائها يبطلها انتهى اقول قد عرفت ان قصد الاقامة و
الصلوة بعده على الاتمام من قواطع السفر فلو نوى الاقامة وصلى بتمام انقطع سفره واحتاج القصر الى سفر جديد والانتهاء فلعل المراد من الشرط
انه شرط الى ان يصلي بتمام وبعده لا يحتاج الى هذا الشرط لكن عبارة الشهيدين تابى عن ذلك او يكون المراد ان حين قصد الاقامة لا بد ان
ينوي اقامة متوالية لا يخرج الى حد الترخص فلو كان نوى الاقامة لا بهذه الخصوصية وهذا التقييد يبطل ولا ينفع ولكن قوله ره حتى
لو كان ذلك من نيته من اول الاقامة الخ لا يلايم هذا مع ذلك مع انه ظهر ان قصد الاقامة بعنوان اللابشرط لا يكفي بل لا بد من شرط
العدم فالظاهر من عبارتهما عدم كفاية قصد الاقامة بل لا بد معه من عدم الخروج الى حد الترخص وعدم قصد ذلك في اول قصد الاقامة
وقد عرفت ان مقتضى الاخبار والفتاوى تحقق القاطع بقصد الاقامة بل لا بد من عدم الخروج الى حد الترخص وعدم قصده ذلك في اول
قصد الاقامة اللابشرط وحصول الصلوة على التمام ان في افادة عبارة قصد اقامة العشرة العرفية ما ذكره لا يخلو عن تامل لان احتمال الاول
والعبرة ان حكم شرعي فلا مدخلية له في العرف وموضوعات الاحكام يرجع فيها الى العرف واعتبار الخروج والدخول من السفر لا يستلزم
اعتباره حال قصد الاقامة بل عرفت اتحاد حال قصد الاقامة مع الكون في الوطن لعموم المنزلة وحين ما يكون الانسان في وطنه ولم يسافر
لا عبرة بالخروج الى حد الترخص وما فوقه قطعا الا مع قصد المسافة المعتبرة في السفر والخروج فلا بد ان يكون ناوي الاقامة ايضا كذلك
مع انه ربما لا يعد قبل حد الترخص من جملة ما قصد الاقامة فيه وربما يعد الزائد عنه بكثير وهو الاكثر سيما في البلدان الكبيرة والمتوسطة فان

الخروج



فان الخروج الى بعض البساتين والمزارع المتصلة والمقابر واشباه ذلك لا يقدح في قصد الاقامة فيها عرفا وايضا الزيادة الكثيرة عرفا تتفاوت
فربما يخل غاية العلاقة البعيدة ولا يقدح وربما يكفي والغريب ينقدح ورد في صحيحة زرارة في الصحيح عن الصادق ع انه قال من قدم مكة قبل التروية بعشرة
ايام وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة اهل مكة الحديث حكم بوجوب الاتمام مطلقا سواء خرج من مكة بجهة من الجهات ام لا فلو كان عدم
الخروج شرطا لذكره الا ان يقال العادة عدم الخروج فصار بمنزلة الشرط وهو كما ترى ولا نرى ما نقل حالهم لكن لكنه جعله بمنزلة اهل
مكة واهل مكة لو خرجوا الى ما دون المسافة لم يكن عليهم الا الاتمام فتامل جدا ثم قال ع فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير فاذا زار البيت اتم
الصلوة وعليه اتمام الصلوة اذا رجع الى منى حتى ينفر قال الوافي انما يجب الاتمام لانه لا بد له من اقامة عشرة حتى يحج وانما يجب التقصير الى
منى لانه يذهب الى عرفات ويبلغ سفره بريدين وانما اتم اذا زار البيت لان الاتمام بمكة احب من التقصير وانما الزم الاتمام اذا رجع الى منى لانه
كان من عزمه الاقامة بمكة بعد الفراغ من الحج كما يكون في الاكثر ومنى من مكة اقل من بريد ثم قال وفيه نظر لان سفره الى عرفات عدم اقامة
الاولى والاقامة الثانية لا تحصل الا ان يقال الارادة ما دون المسافة لا ينافي عزم الاقامة وعليه الاعتماد ويأتي ما يزيده في باب التمام
في المواضع الاربعة وذكر في ذلك الباب صحيحة علي بن مهزيار التي تضمنت ان من جهز توجه الى عرفات فعليه التقصير واذا رجع وزار البيت
ورجع الى منى فعليه الاتمام وقد ذكرناها في الصلوة في الاماكن الاربعة وفي تعقيد قصد الاقامة ثانيا تامل اذ ليس منه عين ولا اثر ولا
عادة ويمكن ان يقال سفر عرفات ليس بمسافة القصر على الوجوب العيني كما عرفت ومثل هذا لا يهدم قصد اقامة العشرة كما يظهر من
الاقامة الصحيحتين من عدم نية اقامة مستأنفة وكون الاتمام بعد الرجوع مبنيا على الاتمام السابق ومن جهة انه صار بمنزلة اهل مكة وفيها
شهادة على ان سفر عرفات سفر رخصة في القصر لعدم كونه سفرا تاما بسبب عدم الرجوع ليومه الذي هو شرط على حسب ما عرفت
فتامل جدا ومر في صحيحة ابن مهزيار عن ابراهيم الحضيني انه استامر الجواد ع في الاتمام والتقصير في مكة فقال اذا دخلت الحرمين فانو
المقام عشرة ايام واتم الصلوة وقال اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين فقال انو عشرة ايام فاتم الصلوة فانها بظاهرها تدل على
ان سفر عرفات لا ينافي قصد الاقامة فيكون ظاهرها عدم اشتراط التوالي وظاهرها بل المشهور من عدم كونه سفر القصر وعلى ما
اختاره معظم الفقهاء من كونه سفر القصر على سبيل الرخصة فلعدم ثبوت منافاة مثله لقصد الاقامة بل لثبوت العدم وظهوره لما
ظهر من الصحاح المذكورة فتامل جدا وبالجملة العلامة قائل بعدم المنافاة وانه نقل ذلك عن بعض مشايخنا الخامس قد عرفت ان قصد الاقامة
من قواطع السفر فلا بد للعود الى التقصير بعد الصلوة على التمام من قصد مسافة جديدة مع باقي شرائط القصر وبهذا افتى المحققون حتى
الشهيدان فلو رجع الى موضع الاقامة بعد انشاء السفر الجديد وحصول الشرائط لطلب حاجة او اخذ شيء لم يتم فيه مع عدم عزمه على
السفر بخلاف ما لو رجع الى الوطن والفارق مع كونه بمنزلته انه اعرض عن قصد الاقامة وسافر وناوي الاقامة الذي هو بمنزلة المتوطن هو
الذي لم يعرض عن قصد اقامته ولم يسافر اذ بعد الاعراض ليس بناوي الاقامة والمقيم عشرا فليس بمنزلة اهل ذلك البلد السادس انه لو سبقت
نية التمام ببلد عشرة ايام على الوصول اليه ففي انقطاع السفر فيها بما ينقطع بالوصول الى الوطن من مشاهدة الجدران او سماع الاذان وجهان
من ان المقيم عشرا بمنزلة المتوطن ومن انه الان مسافر فيتعلق به حكمه الى ان يحصل ما يقتضي التمام وبعد لم يصر بمنزلة اهل البلد لان الحديث

الداخل المنزلة لا يتم التمام نعم بعد الدخول نادرا ما يصير بمنزلتهم المسافر اذا عزم على اقامة العشرة في غير بلده ثم خرج الى ما دون المسافة
فان عزم العود والاقامة المستانفة اتم ذاهبا وعائدا وفي البلد هذا اذا كان الخروج بعد فعل الصلوة على التمام واضح لما عرفت من انه
صار بمنزلة المتوطن ولانه انقطع سفره فلا بد للقصر من مسافة جديدة بشرائطها واما اذا لم يصل على التمام ففيه اشكال من جهة عدم معلومية
تحقق القاطع فبعد الحركة من موضع القصر لا يكون محتاجا الى قصد مسافة بشرائط القصر بل سفره الاول بعد باق ومن جهة ان ما في صحيحة
زرارة المذكورة من ان من قدم قبل التروية بعشرة فهو بمنزلة اهل مكة باطلاقه يشمل التمام ولذا لا يكون الاتمام له موقوفا على حصول الفريضة
بتمام مع لزوم الدور ايضا لو كان موقوفا فانه اذا رجع عن عزم الاقامة ولم يصل فريضة بتمام يرجع الى حالته الاولى فتامل فانه مشكل وان
كان الاظهر الثاني والاحتياط واضح ولو عزم العود ولم يعزم الاقامة قيل وجب التقصير بمجرد خروجه ونسب هذا القول للشيخ والعلامة في غيرهما
محتجين بانه نقض المقام بالمفارقة فيعود الى حكم السفر وفيه ان هذا منافٍ لما هو مسلم عندهم وثابت بالادلة من ان قصد الاقامة من جملة
قواطع السفر وقد ظهر لك الادلة فيما سبق عند شرح قول المصنف وان لا يقطع سفره واشير في المقام الى بعضها فاذا انقطع لا جرم يكون اللازم
الاتمام والتسليم وهذا استصحاب حتى يثبت خلافه ولا يثبت الا بانشاء سفر جديد مستجمع لجميع شرائط القصر من مسافة ثمانية بالنحو
الذي ذكرت وغيرها وهذا ايضا منافٍ لما عللوا به في المسئلة السابقة المسلمة عندهم حيث عللوا بان الصلوة على التمام بعد نية الاقامة
توجب البقاء على الاتمام الى ان يتحقق السفر المقتضي للقصر ومع ذلك نقض المقام والعود الى السفر ممنوعان بل هما عين الدعوى مع الاقامة
توجب البقاء ولسلم نقضهم بان صلوة المسافر قصر الا فيما يثبت التمام والمتبادر من الاخبار الدالة على ان المقيم ناو للاقامة يتم الصلوة انه يتم في موضع
اقامة خاصة وفيه ان هذا مناف لما ثبت من الادلة وسلم ايضا منهم من ان قصد الاقامة من القواطع ومناف ايضا لتعليلهم الذي عللوا في
المسئلة السابقة وفي المدارك بعد ما ذكر قولهم قال وهو مشكل اذ المفروض كون الخروج الى ما دون المسافة والعود لا يضم الى الذهاب اجماعا
كما نقله الشارح وغيره انتهى ومعه منها الاجماع قد عرفت انه لا بد من تحقق اربعة فراسخ ذهابا في تحقق مسافة القصر وانه لو نقص
شيء قليل لا يتحقق مسافة القصر الا ان يكون الاياب فقط قدر ثمانية او ما زاد فيكون الاياب فقط سفر القصر ولا مدخلية للذهاب فيه
فيكون الشروع في القصر بعد الشروع في الاياب وهذا بناء الشيخ وموافقيه على عدم انقطاع السفر بقصد الاقامة او انضمام الذهاب الى الاياب
وقد عرفت فسادهما وسقوطهما وايضا المتبادر الذي ادعيت ان اردت انه يتم فيه ولا يتم في غيره فلا شك في انه ليس كذلك مع ان الممنوعية
لا اقل منها وان اردت ما يعني الا شرط فسلم ولا يضرنا فان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه بل هو مستصحب حتى يثبت خلافه فهذا مضافا الى
الادلة الاخر على التمام في العزم على ما نقول صحيحة ابي ولاد ظاهرة في وجوب الاتمام الى ان ينشأ السفر الذي يجمع شرائط القصر لانه قال
ان كنت دخلت المدينة وصليت بها من صلوة واحدة بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها فان المتبادر من الخروج هو في مقابل
دخوله في المدينة وقبل دخوله كان مسافرا بالسفر الشرعي ولذا كان يقصر وليس المراد مطلق الخروج بقرينة المقابلة ولانه لو كان المراد
هو المطلق يلزم ان يقصر بمجرد خروج اي خروج يكون عن البلد ولو كان قليلا وهو باطل وفاقا ولانه كان المناسب ح ان يقول الا
ان يخرج او ما يؤدي مؤداه هذا الا ان يقول حتى يخرج لظاهر في ارادة الخروج الذي بالدعوة مثل السفر الى الكوفة او مكة ولم يكن الغرض

الخروج

الخروج فرسخين او ثلاثة فان ابو ولاد كان من اهل الكوفة ذهب الى المدينة للحج والزيارة وعاما مثلها وايضا في غير واحد من
الصحاح حكم فيها بوجوب الاتمام بعد قصد الاقامة على سبيل الاطلاق فلاحظ وتامل وايضا جعلوا الاتمام في مقابل القصر بان قالوا
ان عزمت الاقامة اتممت والا قصرت الى ثلثين يوما وظاهر ان القصر مطلق سواء كان في موضع الاقامة او خارجا عنه فكذا
الاتمام وايضا الاتمام بعد ثلثين مطلق كما هو الظاهر من اخباره وكذا المتبادر من لفظ الخروج فيها هو السفر فكذلك الحال في حكم
قصد الاقامة فلاحظ الاخبار وتامل فيها وايضا قد عرفت دعوى جماعة من الفقهاء الاجماع على عدم ضم الاياب بالذهاب
في هذه الصورة ومن هذا اقتصر الشهيد على التقصير والعود خاصة والظاهر ان مرادهم ما اذا حصل العود وقصد مسافة القصر
فلو عاد الى موضع الاقامة من دون قصد المسافة بان لا يكون عازما على السفر ولا يكون عازما على الاقامة بل يكون مترددا
او ذاهلا يكون عليه التمام لانقطاع السفر الاول وعدم تحقق سفر القصر ثانيا ومما ذكرنا ظهر حال جميع هذه الصور هذه المسئلة
اذ بعد ما علمت ان نية الاقامة فقط او مع حصول فريضة على التمام قاطعة للسفر وتجعل السفر سفرين ولو تحقق بعده سفر
فلا بد للقصر في الثاني من تحقق المسافة مع جميع الشرائط ومنها ان يكون الامتداد الذهابي مقدار اربعة فراسخ لا اقل والايابي
ايضا يكون هذا المقدار البتة وتفرع عليه لو كان عزمه المسافة الذهابية فقط اذ لا بد ان تكون ثمانية حتى يقصر وكذا لو كان عزمه
الذهاب الى اربعة فراسخ وما زاد ولم يبلغ ثمانية ولكن ليس عزمه الرجوع بل هو متردد او ذاهل عنه فانه يتم مثل الذي عزمه الاقامة
في رأس الاربعة مثلا بل مع مظنة العود ايضا يتم لعدم العزم او القصد بمجرد المظنة الا ان يكون قاصدا للرجوع مريدا اياه وكذا
لو كان قصده الذهاب الى ما دون الاربعة والرجوع الى ما هو محل موضع اقامته وقصد الاقامة فيه او ذاهلا عنها او مترددا
فانه يتم لعدم قصد المسافة ولو كان قصد الاربعة الذهابية والايابية فانه يقصر في الطريق البتة لكن في موضع الاقامة يتم
ان كان قصده الاقامة والا يقصر فيه ولو كان مترددا او بانيا عدم الاقامة او ذاهلا عن الاقامة وعدمها الى غير ذلك من صور
المسئلة الثامن المسافة المقصر في سفر البحر مثلها في سفر البر وكذا الشرائط وان كان قطع المسافة في البحر ربما يكون بانقص من
ساعة وربما يكون بايام كثيرة ولعموم الادلة المرجح فان بلغ سماع الاذان ورؤية صورة الجدران اتم والا قصر وكذا الحال في رد العاصر
في كل سفر يكون او من استعصاء الدابة وامثال ذلك التاسع قد عرفت ان المسافر لا يقصر اذا شك في بلوغ حد المسافة الشرعية فاذا
صام واتم الصلوة ثم ظهر عليه حد المسافة او زاد عنه حكم العلامة في التحرير بعدم الاعادة ولعله لانه صلى صلوة مامورا بها وكذا الصيام وامتثال
الامر يقتضي الاجزاء ولانه قبل ظهور البلوغ كان متعبدا مطيعا لان الشارع ما كلفه الا بذلك على ما عرفت وكان يكفيه الامتثال البتة ولا
الذي ذكرناه لم يكن واجبا عليه بل كان احتياطا مطلوبا منه على سبيل الاستحباب لا الوجوب كما حقق في محله ومر في بحث صلوة الجمعة وغيرها
ويمكن ان يقال ان تكليفه وامتثاله انما كان بناء على ان مسافته لم تبلغ وامتثال الاتمام شرعا حد القصر بل كانت على حد التمام والصيام فاذا
ظهر خلافه ذلك كشف عن كون الواجب عليه القصر والافطار فلما حصل اليقين بالبلوغ حصل العلم من عمومات الاخبار وغيرها بانه ما اتى
بما امر به وكلف عليه لان فرضه القصر والافطار بمقتضى العمومات سيما اذا كان الوقت باقيا مثل ان يكون في يوم صومه ظهر عليه حينئذ انه

مسافر يجب الافطار عليه وكذا لو صلى في اول الوقت وظهر عليه بعد الفراغ لئلا ان ثبت معذورية شرعا كما ثبت في الملتزم الجاهل بوجوب
القصر تشبيهه ذمته وصحة ما فعله والا فانه لم يات بالمامور به على وجهه ولم يعلم انه اتى به على وجهه ام لا فربما كان باقيا تحت
العهدة فتم وبالجملة الاحتياط ظاهر ومطلوب مثل الافطار في الصوم متعين لا يجوز البقاء عليه بعد ظهوره لكونه حراما عليه بل الصلوة
ايضا كذلك بان ظهر عليه وهو في الصلوة ولم يدخل في ركوع الركعة الثالثة لا يجوز الاتمام مع ظهوره وجوب القصر عليه بعد الدخول
ايضا لا يجوز الاتيان بباقي الاربع ركعات مع ظهوره لكون الواجب عليه الركعتين ليس الا وان التعدي حرام لما ورد عنهم ان من صلى
في السفر اربعا فانا منه بريء اوانه عاص ولمثال ذلك من الاقرع عن الامام فظهر عليه ان اللازم على من بلغ سفره المسافة هو القصر
ليس الا ويتاتى منه ما هو اللازم على الباحث لان الوقت باق كيف يتيسر له ان يخرج نفسه عن الادلة الدالة على تحتم القصر وعدم جواز
غيره وحرمته عليه ثم اعلم انه مثل ما ذكرناه ما هو عكس ذلك بان صلى قصرا باعتقاده بلوغ المسافة ثمانية ثم ظهر عدم البلوغ واما
لزوم الكفارة في افطاره ام لا فسيجيء تحقيقه في العاشر قد عرفت ان كل سفر يوجب القصر بعد اجتماع الشرائط ومنها عدم كونه حراما
فلازم ذلك ان السفر لحصول الافطار والقصر يوجبهما ويصح وان كان لا لعلة السفر في شهر رمضان الى القضاء لثلث وعشرين
منه على ما يجيء وعرفت ان القصر والافطار واحد اذا قصر افطر واذا افطر قصر على ما ورد في صحيحة ابن وهب وغيرها من الاخبار
ومما استثناه الشيخ من سفر الصيد للتجارة بان اللازم فيه الافطار دون قصر الصلوة بل يتمها فانا دعاه الى ذلك العمر الرضوي
فانه صرح فيما ذكره الشيخ كما اشرنا سابقا والذي ذكرنا للشيخ وجها ايضا فيما سبق الحادي عشر قال الفقهاء اذا قصر المسافر اتفاقا
لم يصح ويجب الاعادة قصرا يعني انه من جهله بانه يجب عليه القصر يصلي تماما عمدا وانه كالعاصي بتكليفه هكذا ومن انه يصح
صلوته ح ولا اعادة عليه بعد معرفته ان اللازم كان عليه القصر لكن لو اتفق انه صلى قصرا او افطر ناسيا او عامدا لم تكن صلوته صحيحة
لانها ان كانت عن عمد يكون عاصيا ولا يتاتى منه نية القصر وقصد الامتثال والاطاعة فيبطل من الجهتين اما الثانية فظاهرة
واما الاولى فلعدم جواز كون الفعل الواحد اطاعة وعصيانا وحراما وعبادة فضلا عن كونه واجبا واما اذا كان ناسيا فلعدم
الجزم بالنية فمقام لزوم الاطاعة وقصد الامتثال والقربة فان النسيان والغفلة ليس بارادة حقيقة وما كان قصد
المكلف ومنظوره ومراده بل صدر عنه غفلة ولسهو ما كان يريد به الامتثال غاية ما في الباب انه اتفق المطابقة للواقع ومجرد
الاتفاق لا يكفي لانه ما كان يريده ليستهيبل كان يتفوه عنه وما كان يريده الا انه اتفق انه صدر منه خطأ وغفلة مثل ساير غفلة
ومثل ذلك لا يعد في العرف طاعة وامتثالا فلا يكون صحيحة لعدم تحقق قصد الامتثال حقيقة فتكون عليه الاعادة قصرا للخروج
عن العهدة وقيل بصحة مثل هذه العبادة لان الصحة هي المطابقة للواقع للمطلوب اتفق انها طابقت المطلوب وكون ذلك عن معرفة
وعلم غير لازم وفيه ان مثل هذا لا يقال في العرف انه اطاع المولى بل يقال صدر منه غفلة ما هو مطابق لطلب المولى وبينهما فرق الا
ان يمنع وجوب تحقق الاطاعة بالنحو المذكور وقد بسطنا الكلام في المقام في الفوايد الحايرية فليلاحظ ثم اعلم ان حال الاتمام
اتفاقا مثل حال القصر من دون تفاوت الثاني عشر لو خرج ينتظر رفقة ان حصلت سافر والا فلا انه ما لم يبلغ خروجه حد الترخص

وهي الثمانية

وهي الثمانية او الاربعة مع الاياب او الذهاب بعزمها على اي حال واذا بلغ فيقصر في طريقه ذهابا وايابا وفي موضعه وقدر
انتظاره ما لم يتجاوز شهرا هذا اذا كان ذلك الحد قصده من اول واذا لم يكن ذلك قصده ثم الى ان يقصد مسافة القصر او المضي
بلوغ الثمانية يقصر على راي الشيخ والمص في الواقع كما هو الظاهر من موثقة عمار وربما كان راي بعض اخوان العصر انه بعد
الشروع في الاياب هذا اذا كان قصده الاياب الى وطنه والا يكون عليه التمام ما دام هاهنا بان لا يكون له عزم الرجوع الى الوطن اصلا ولا
الذهاب قدر المسافة وكذا الحال في كل هائم ولو كان غرضه السفر ان جاء رفقه او لم يجيئوا انه اذا لم يجتمع عليه الاذان وصوت الجدار ثم
وقصر بعد خفائهما على النحو الذي مر ما لم يتجاوز شهرا وقد مر ان الشهر عندي هو الملفق يوما الثالث عشر لو قصد الصبي
مسافة فبلغ في اثنائها فالاقرب وجوب القصر عليه وان لم يكن الباقي مسافة لعموم الادلة وعدم ثبوت مانع ومخرج وكذا
لو عرض للمسافر جنون او اغماء او سكر او نوم او ذهول وغفلة او نسيان على حسب ما مر فلاحظ وتامل جدا وحكم القصر
موضع الاتمام او عكسه جهلا او عمدا او نسيانا قد مر الرابع عشر قد مر ان ناوي الاقامة لو بدا له يرجع الى التقصير والافطار ما لم
يصل فريضة مقصودة على التمام فقيل البدا لا يجوز له القصر والافطار بوجه من الوجوه فلو قصر بعد ان بدا له ورجع عند قصده
يكون باطلة عليه الاعادة في الوقت وفي خارجه سواء كان القصر عمدا او جهلا او نسيانا مع انه قصوره العمد انه عامر وربما
يصير كافرا واما الجاهل فغير معذور اجماعا بل مؤاخذ في تركه تحصيل المعرفة واما الناسي فان تذكر خارج الوقت قضى وان
تذكر في الوقت بعد استدبار القبلة واتيان نقض الطهارة او فعل ما لو وقع بعد السهو عن الركعتين فلو كان مبطلا للصلوة
ما نافى البناء بعيد واما لو تذكر بعد فراغه قبل حدوث الامور المذكورة يتمم ويأتي بالباقي من تكبيرة الافتتاح والنية
ويسجد سجدتي السهو للتسليم السهوي والتكلم لو اتفق كما اذا اشتبه عن الركعتين وعلم بعد التشهد الاول هذا اذا نسي
عن قصده الاقامة واذا بدا له بعد التسليم السهوي لم يجب عليه الاتيان بالباقي بل الجزم وهل يكتفي بالتسليم السهوي ام يجب
اعادته على القول بوجوبه ظاهر الفقهاء الثاني لما مر في بحث ما اذا سلم في قصر المسافر اتفاقا ولانه حين التسليم ما كان
بالمسلم بل كان مخلا بعدمه فيسجد سجدتي السهو من جهة التسليم السهوي ولا شك في ان ذلك احوط ايضا واما اذا تذكر قبل
التسليم عدل الى الاربع والتمام اربعا ولا يضرها قصد القصر لعدم وجوبية القصر والاتمام فضلا ان يكون شرطا للصحة واما
الافطار العمدي فهو اثم وعصيان وربما يكون كفرا وموجب للقضاء والكفارة واما اذا كان جهلا فموجب للقضاء واما الكفارة
فسيجيء واما اذا كان نسيانا وناويا للصوم فلا يضر ولا يكون افطارا ان تذكر في يومه بل كلما يكون في فيه من اللقمة يرميه وجوبا
ولا يبلغ شيئا منه حتى من لعابه وما بقي تحت اسنانه لو لم يكن ناويا للصوم يمسك عن الاكل وغيره من المفطرات على ما سيجيء
ثم اعلم انه اذا صلى الفريضة بتمام قبل البدا فالتمامية لا يتحقق الا بالاتيان بالسلام المخرج عن الصلوة والفراغ من ذلك التسليم فلو كان
ما نقل عن الشيخ من كفاية الدخول في تلك الفريضة وكما نقلنا عن العلامة من الدخول في الثالثة لما عرفت سابقا واما اذا
التسليم المخرج قبل السلام الاخير كما هو المتعارف لانه تقدم السلام علينا على السلام عليكم وسيجيء ان الاول المخرج عن الصلوة وان

كان السلام عليكم ايضا مستحبا فالظ تحقق الاتمام بالفراغ من السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وان كان عزم المكلف ذكر السلام
عليكم بعد ذلك لانه اما مستحب وجزء لها او واجب خارج عنه على ما اخترناه من الخروج عنها بالسلام علينا ومثل هذا لما اذا قيل باستحباب
التسليم والخروج عن الصلوة بالفراغ من التشهد او عن الصلوة على محمد وآله بعد التشهد مع احتمال ان يكون التمام لم يتحقق الا بالفراغ
من السلام الاخير على القول بكونه جزءا من الصلوة مستحبا اذا كان المكلف كان عزمه ان يقوله لعدم صدق التمام ح مع ان كونه مسافرا في
سفر المقصر مستصحب حتى يثبت خلافه لقولهم لا تنقض اليقين الا باليقين والاول الاقوى والاظهر ولعله لا اكتفاء برفع الراس من السجدتين
في الركعة الرابعة بناء على عدم جزئية اركان الصلوة التي هي الحمدة ويتحقق اربع ركعات فغير ما فيه الخامس عشر اذا شك بعد الفراغ من الفريضة
التي بدأ لم بعدها فلو شك فانه ان يبني على كونها تامة لا نقص فيها لكون الشك بعد الفراغ لا يمكنه رفع هذا فالظاهر لنفاذ خلله
في قوله ص وان صلى فريضة بتمام فعليه التمام والصيام حتى يخرج وكذا ان كان كثير الشك وشك في الاثناء كما اذا كان ظانا بالتمام
فان التمامية والنقيصة في العبادة باعتبار الشروع فيه مع احتمال عوده الى القصر لان المتبادر من قوله اذا صلى فريضة بتمام ان يفعل
كذلك لا ان يبني على التمام ولعل الاول اقرب وضر بتمام شرعا فتم والاحتياط في مثل ذلك لازم واذا سهى في هذه الفريضة في
سجدة او تشهد اضاله بعد التسليم قبل ان ياتي بالمنافي فهل يرجع الى التقصير لانه لم يصل فريضة بتمام وفرغ ما هو لا اصل في الفريضة
ولعل الاول الاظهر فانه مثل ما اذا سهى في ترك بعض اركانها حتى فاته بعد التسليم قبل ان ياتي بالمنافي فعله واما اذا سهى بحيث
لا يوجب الا سجدة خاصة فالظ هو الثاني لانها ليست جزءا للصلوة بل واجب على حدة مع احتمال الفرق بين ما اذا كانت لاجل ترك
جزء للصلوة مثل الجهر والسورة وغيرهما او لاجل زيادة وقعت او لتبديل جزء باخر على القول بوجوبها لما ذكر بانها في الاول
موضع الجزء فلا يصدق قبل فعلها انه صلى الفريضة بتمام فتم فيه ولو شك في كون بدائه قبل فعل الفريضة بتمام او بعده وان
الفريضة بتمام هل صدرت في حال الغفلة عن البدا او في حال عدم البداء فالظاهر بقاء سفر القصر على حاله للاستصحاب مع
احتمال خلافه بثبوت الاستصحاب بان لا اصل في افعال المسلم الحمل على الصحة وبعد وقوعها غفلة ولعل الاول اقوى ولو صلى
الفريضة قصرا سهوا مع كون عازما نية الاتمام لكونه ناوي الاقامة ثم بدا له وصلى تماما باعتقاد كونه ممن يجب ان يصلي تماما وانه
بمنزلة المتوطن فتذكر ان صلوته التي صلى اولا في حال قصد الاقامة كانت قصرا سهوا فهل يرجع الى القصر لانه ما صلى بتمام
قبل ان يبدو له او انه يتم لان ذمته لطت بالتمام لكون الخطاب بالنسبة اليه هو الاتمام والاول متعين السادس عشر قد عرفت
ان ناوي الاقامة يجب عليه الاتمام والصيام وكل واحد منهما واجب عليه على حدة من دون توقف على الاخر واشتراط به كما هو الحال
في الحاضر فلو صام ولم يصل عمدا لفقد الطهورين او عصيانا او صلى قصرا نسيانا او جهلا او لعدم المبالاة من جهة البداء
يكون ما صام صحيحا وان صام جميع العشرة بل وكل الشهر وازيد ما لم يحصل له البدا في اثناء العشرة على حسب ما عرفت لانه
صام صوما واجبا ولا يمكنه شرعا تركه وامتثال الامر يقتضي الاجزاء واما اذا بدا له في اثناء العشرة فمقتضى ما ذكرناه صحة
صوم اليوم الذي وقع قبل البدا جزما لانه قبل البدا كان مخاطبا بالصوم جزما وما كان مرخصا شرعا في تركه بمقتضى الاخبار والاجماع

وقد عرفتها

وقد عرفتها والتكليف به مع عدم التمكن منه وعدم صحته تكليف بما لا يطاق اما في صورة عدم التمكن من الصلوة وعدم التمكن من اتمامها
فظاهر واما في صورة التمكن فلما عرفت من عدم كون احدهما شرطا لصحة الاخر بل كل واحد منهما واجب مستقل برأسه الا
ان يقال الصوم ارتكبه قبل البدا وان كان صحيحا بما ذكر من الدليل الا انه بعدما بدا له قبل ان يصلي فريضة بتمام بعد بطل جميع ما كان
صحيحا بمقتضى ما يظهر من صحيحة ابي ولاد التي هي حجة اجماعا يعني هذا البدا صار كاشفا عن بطلانه من اول الامر وعدم كون المسافر
مكلفا به من اوله الى الآن وفيه ان ثبوت فساده كان الواجب على المكلف فعله على سبيل التعيين بحيث لم يكن مرخصا في الترك
لولا المساهلة والمسامحة بوجه من الوجوه امر في نفسه مشكل فضلا ان يكون ثابتا من صحيحة ابي ولاد قبيح على الحكيم عدم قبول
مثله من المكلف ورده عليه مع انه جاء به من دون توقف على شيء شانه للمكلف فيه ولا اشتراط بشيء لم يراعه مع ان جميع
ما ذكرناه فروض نادرة فكيف يستفاد من صحيحة ابي ولاد فضلا ان يكون بحيث يغلب على ما ذكر بتمامه مع ما ورد من ان المتيقن لا يجوز
تركه الا باليقين والى حين البدا كان صحيحا على اليقين لانه لو كان يسافر او يموت او يجن كان لعدم القول بالفصل ولما عرفت
سابقا في بحث انقطاع السفر بالقواطع الثلث السابع عشر قد مر ان من نوى وصلى صلوة بتمام انقطع سفره قطعا
ولا يجوز له التقصير الا بعد ان يسافر سفرا جديدا مستجمعا للشرائط فلو خرج ما دون المسافة يتم في الذهاب وموضع قصده
والاياب وموضع اقامته وكذا لو خرج الى المسافة وما فوقها غير قاصد لقصد ما دون المسافة ثم قصد ما دونها ولكن
في الاياب الى موضع الاقامة لو كان قاصدا له يقصر اذا كان ثمانية او ما فوقها واما في موضع الاقامة يتم اذا كان قاصدا للاقامة
عشرة اخرى فيه لان قصد الاقامة السابق انقطع بقصد المسافة بعده وان لم يكن ثمانية او كان لكن لا يكون قاصدا لها
يتم ايضا فيه وفي موضع الاقامة الا ان يقصد مسافة جديدة هذا اذا كان قصده الاقامة السابق موافقا للعرف فيه ولو تزلزل
واما اذا لم يكن كذلك بل كان قصده الذهاب في ضمن العشرة الى مواضع خارجة عن موضع اقامته بحيث لا يصدق في العرف
انه قصد اقامة العشرة المتوالية فالظ عدم تحقق قصد الاقامة الشرعية لان الوارد في الاخبار مقام عشرة ايام والمتبادر منه
التوالي العرفي والمقام العرفي وان كان الظ من بعض الاخبار عدم اعتبار التوالي مطلقا وهو رواية محمد بن ابراهيم الحضيني ولم
اطلع على من افتى بظاهرها سوى الشيخ وجعل ذلك من خواص الحرمين فلاحظ كلامه وتامل واما ما ظهر مما سبق من القول
بعدم اعتبار التوالي فضوا ان يخرج خارج الحدود مع العود الى موضع الاقامة ليومه او ليلته فيشكل العمل بالرواية المذكورة ودفع
اليد عما يظهر من الاخبار الصحاح الكثيرة المفتى بها المعمول عليها انهم ما لا يضر التوالي العرفي او المقام العرفي فهو غير مضر بقصد
الاقامة الشرعية فمن نوى الاقامة في النجف الاشرف على مشرفه الصلوة والسلام مثلا مريدا الذهاب الى مسجد الكوفة في ضمن
اقامته والرجوع من يومه او ليلته الى النجف يحتمل ان يكون ناويا لاقامة العشرة المتوالية عرفا لاحتمال كون مسجد الكوفة من توابع
النجف الاشرف والنجف الاشرف من توابع الكوفة بحيث لا يقدح في قصد الاقامة فيهما الخروج من كل منهما الى الاخر كما ان الحال
في بغداد والكاظمين ع ايضا كذلك ويشعر عليهما احاطة غيرهما سيما في بعض الاخبار اذا دخلت ارضا فايقنت ان لك بها مقام عشرة

فاتم مع انه على تقدير الخروج وعدم التابعية فلعل هذا المقدار من الذهاب والاياب بالسير لا يكون قادحا في الصدق مع كون رحله فيه
ومنامه ومقره ومقامه اذ نقول عرفا انه ناوي الاقامة فيه لكن الاحتياط في مثل هذا مما لا ينبغي ان يترك بان يكون نية الاقامة من دون
قصد الخروج في ضمن العشرة نعم اذا كان من دون قصد الخروج في ضمن العشرة لا يجب عليه التوالي لانقضاء العشر بل بعدما صلى صلوة
واحدة بتمام ثم بدا له فلا اعتبار به ولا شبهة اصلا في انه يتم الصلوة ويصوم الى ان ينشا سفرا جديدا مستجمعا للشرائط وقبل انشاء مثل
هذا السفر يتم ويصوم كما قلنا الثامن عشر قد قلنا سابقا ان قصد الاقامة يتحقق بشيئين احدهما اليقين بكونه في المقام مدة عشرة
ايام وان لم يكن ذلك مشتهرا بعسر ولم يكن هو قاصدا للمقام وثانيهما ان يكون هو قاصدا للاقامة فيه عازما ان لم يحصل البعض
السابق ولذا ربما يبدو له من دون داع تضطر بسببه الى البداء وربما يحصل الدواعي التي تلجئ الى البداء ثم لا بد ان يكون في محل قصده
على وثوق منه انه يقيم عشرة ايام بانه لا يخطر بخاطره احتمال الخلاف والرواية او يخطر لكن لكنه من جهة بعده في نظره يكون واثقا
وان كان ظانا وان كان يشتهي المقام لكن من جهة انه لا يدري انه يتيسر له ام لا يقصد ولا يعزم وان كان الراجح عنده انه يقيم هذا
القدر فهذا ليس بقصد الاقامة كما انه اذا كان يظن بظن قوي انه يقام عشرا لكن لا يقصد ولا يريد ليس ذلك بقصد الاقامة وان
كان ارادة الاقامة مع حصول ظن بها ليس يعتد في كونه قصد الاقامة اشكال بل الظاهر انه ليس بقصد الاقامة سيما مع ما في بعض
الصحاح من اشتراط العزم على الاقامة التاسع عشر روى عن حمزة بن عبد الله الجعفري قال لما ان نفرت من منى نويت المقام بمكة
فاتممت الصلوة حتى جاءني خروج من المنزل فلم اجد بدا من المصير الى المنزل ولم ادر اتم او اقصر وابو الحسن يومئذ بمكة فاتيته
فقصصت عليه القصة فقال ارجع الى التقصير حملها في التهذيب على ما اذا حصل مسافة او خرج ويحتمل ان يكون قوله فاتممت الصلوة
مثل قول ابي ولاد فاتم الصلوة بعد قوله نويت اذا دخلت المدينة ان اقيم بها عشرا ويحتمل ان يكون نوى المقام مطلقا من غير
تقييد بعشرة ايام او الدوام او غيرهما كما هو منطوق الخبر وتبادر اقامة العشرة في امثال زماننا انما هو بسبب العادي واشتهارها
عند المتشرعة فلا يلزم ان يكون ذلك الزمان ايضا كذلك سيما عند كل احد حتى عند هذا الراوي ايضا حتى يلزم الاشكال سيما مع
ان الاصل عدم التقدير وعدم الزيادة يحتمل ان يكون المقدر خمسة لما مر في صحيحتي ابن مسلم من ان اقامة الخمسة بالحرمين توجب
الاتمام مع ان الشيخ والشهيد وغيرهما يقولون بكفاية الخمسة في الحرمين او من جهة مستند ابن الجنيد والقايل بالخمسة مطلقا
فلعل حال الراوي حال ابن الجنيد والشيخ وشركائه وانه سمع حديث الخمسة في الحرمين المفتي به عند الشيخ فلا حاجة الى ارتكاب
البعيد والوطن لا يكون الخ لا يخفى ان الاصل في الصلوة هو الاتمام وهو الذي وضع اشتراط الصلوة عليه والقصر لا يكون
الا لعروض السفر او الخوف وبمجرد السفر ايضا لا يجوز القصر حتى يتحقق شرائطه كما عرفت فالحاصل لا يجوز له القصر الا ان
يثبت له انه مسافر بلا شك ولا شبهة ولا يكون مسافرا الا اذا كان خارجا عن وطنه ومنزله ومسكنه جزما والكائن في الوطن
الحاضر فيه حاضر غير مسافر بالبديهة مع انك عرفت انه لا بد من ثبوت كونه مسافرا حتى يجوز له القصر فلا معنى لان يقال الوطن
ما يكون الخ اذ المسافر لفظ يرجع فيه الى اللغة والعرف وليس في اللغة والعرف الا من هو خارج عن موضع حضوره ووطنه ولا دخل

للملك

للملك في هذا المعنى اصلا ولذا كما انه ليس كل من هو في ملكه حاضرا بل غالبهم مسافرون لغة وعرفا حين ما كانوا في املاكهم
كما ان غالب الحاضرين وغير المسافرين ليسوا في ملكهم جزما بل الذين ليسوا بمسافرين لغة وعرفا ربما لا يكون لهم ملك اصلا و
يكون لهم ملك ليس قابلا للسكنى وربما يكون قابلا لكنهم ليسوا ساكنين عليه وعلى ذلك المدار في الاعصار والامصار فكيف
يمكن ان يقال من لم يكن له ملك قد استوطنه ستة اشهر يكون دائما في السفر بل لا يمكن ان يكون حاضرا اصلا لعدم ذلك له طول
بل يكون لازم السفر محالا لانفكاك منه يجب عليه القصر من يوم تولدهم الا ان يموتوا الا ان يكونوا ارباب ملك يستوطنون فيه
كل سنة ستة اشهر ولا بد ان يكون ذلك منزلا لهم واين هذا مما ذكر من ان الاصل هو الاتمام ولا يكون القصر الا بعد ثبوت كونه
مسافرا ولا يكفي هذا ايضا بل لا بد من شرائط كثيرة لا يكفي واحد ولا اثنان ولا ثلثة ولا اربعة ولا خمسة وهكذا فالظاهر ان مراد الفقهاء
ومنهم المصنف من هذا تعريف الوطن الذي عدوه من القواطع للسفر كما لا يخفى على من تامل كلامهم وليس مرادهم ان الاتمام
والصيام مطلقا منحصر فيما ذكر بل مرادهم تعريف الوطن الذي يكون المسافر يتم فيه اذا دخل مع كونه على سفر لا حال كونه متوطنا
فيه وهو وقت ستة اشهر الذي استوطنه في ذلك الوقت بل وقت حال الاستيطان وكلوه الى الظهور كسائر اوقات التوطن
والحضور وعدم السفر الذي لا عبادة ولا شبهة فيها ولا يحتاج الى التنبيه كما انهم ما عرفوا معنى الحاضر ولا معنى المسافر ولا معنى
الخروج عن البلد او البيت والدار او الاهل وامثال ذلك ويؤيد ذلك ايضا ان مستندهم في هذا الحكم لا يدل الا على ما ذكرنا
من انه موضع يتم فيه الصلوة والصيام لا ان اتمام الصلوة والصيام منحصر فيه على ما في غيره على النهج الذي ذكر وبالجملة كون ما ذكرناه
هو مراد الفقهاء ومقتضى ادلتهم مما لا شبهة فيه بعد التامل وامعان النظر فمن لم يتامل يتوهم الانحصار ويدعي ان لا اتمام
لا يكون شرعا الا في الوطن الشرعي ومن لم يكن له وطن شرعي او كان لكنه ليس فيه فقصر الى ان يموت ويجعل فرض جميع المكلفين
هو القصر ليس الا ويخرج من هذه الكلية من له ملك يكون ذلك الملك منزلا له ومع ذلك استوطنه ستة اشهر كل سنة
او سنة واحدة ويامرون غير من ذكر بقصد الاقامة في بيته ووطنه ويجرون عليه احكام الاقامة فلو لم يقصدوا الاقامة [illegible]
عليه القصر والافطار الى ان يقضي ثلثون يوما ولا يتاملون في ان القصر والافطار لا يجوز الا لمن ثبت انه مسافر وغير حاضر مع
ان الاعراب مع كونهم بدوا ولا يسكنون بل ظاعنون ومع ذلك حكم الشارع بوجوب الصوم والاتمام عليهم من جهة ان بيوتهم
معهم وهم في مكانهم او معهم المنازل فكيف يكون الساكن المطمئن الذي هو في بيته ومنزله معه يفطر ويقصر مع عدم
تحركه بيته ومنزله وعدم تحركه نفسه وانما تعرضنا لما ذكرنا وطولنا الكلام تنبيها للغافل وتعليما للجاهل العامل بما في
من كتب الفقهاء لا يقال لعل المصنف لا يقول باعتبار الملك لانا نقول [illegible] الاعتراض بل لما راينا الاتفاق على اعتبار الملك و
ستة اشهر وان اختلفوا في اعتبار كونه منزلا وفي اتصال ذلك الاستيطان وفي لزومه كل سنة وفي انه هل يلحق بالملك
اتخاذ البلد دار اقامة على الدوام ام لا شرعت في تحقيق الكلام مع ان المصنف مختصر المدارك وفي المدارك الظاهر الاتفاق على [illegible]
الملك فلو كان المصنف مخالفا لاظهر وانكر عليهم واصر كما هو دابه مع انه في مختصره الذي هو شرح لهذا الكتاب كما صرح به [illegible]

وقيل لا بد من دوام الاستيطان ستة اشهر كل سنة ويعتبر دوام الملك لظاهر صحيحة محمد بن اسماعيل وهي بعينها الصحيح الذي ذكره في المتن
متمسكا به والقائل بعينه هو الصدوق وفي الوافي ايضا صرح بذلك مع ان كثيرا من الاخبار يدل على اعتبار الملك ولم يحمل جهاد ولا ظاهر
لها وجها اذا عرفت هذا فاعلم انه ورد في كثير من اخبارنا الامر بالاتمام في الملك والضيعة من دون اعتبار استيطان اصلا وفي كثير من
الاخبار الامر بالاتمام في الوطن والمستوطن من دون اعتبار ملك اصلا وجماعة من المتأخرين ومنهم المص اعتبروا الامرين جمعا بين الاخبار
وقالوا لا بد من الملك والاستيطان ستة اشهر وهو مشكل لان ما دل على اشتراط الملك واعتباره مطلق من دون اشتراط الاستيطان وارد على
سبيل التقية بحسب الظ قال الخال العلامة المجلسي هو قول جماعة من العامة وينسب الى مالك من تبعه فيها اهل او مال اتم اذا اراد ان
يقيم فيها يوما او ليلة ومذهب مالك كان هو المشهور المتداول عند العامة في زمان صدور الروايات ونقل عن شارح السنة عن ابن عباس
واحمد ان المسافر اذا قدم على اهل او ماشية اتم الصلوة وهو احد قولي الشافعي انتهى اما ما دل على اعتبار الملك فهي صحيحة عمران بن محمد
السابقة وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج انه قال للصادق ع الرجل يكون له الضياع بعضها قريب من بعض يخرج فيطوف فيها ايتم او يقصر قال
يتم وفي سنده ابان عن اسماعيل بن الفضل عن الص ع عن رجل سافر الى ... قال ع اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة وان كنت
في غير ارضك فقصر وفي صحيحة البزنطي لسهل عن الرضا ع انه قال يتم الصلوة كلما اتى ضيعة من ضياعه وفي موثقة عمار عن الص ع
في الرجل يخرج الى سفر فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة الحديث وهذه الاخبار كما ترى في
غاية الظهور في عدم اشتراط الاستيطان اصلا وان العبرة بالملك من حيث هو ملك وقد عرفت ان الحديث وهذه الاخبار كما الحال المناسب
ان يكون تقية سيما ولم يذهب الى ذلك احد من الخاصة لان المشهور بين المتأخرين وان كان اعتبار الملك الا انه مع اعتبار الاستيطان
ومنهم من اعتبر المنزل الذي يكون ملكه مع الاستيطان وما اكتفى بالملك نقل ذلك عن الشيخ في نهايته وابن البراج وابي الصلاح والمحقق
في النافع فحمل ما ذكرنا من الاخبار الواردة عن الائمة ع على التقية اظهر من جهتين سيما مع ورود الاخبار الكثيرة على عدم اعتبار الملك اصلا
كالصحيح عن موسى بن حمزة انه قال للكاظم ع ان لي ضيعة الى ان قال اقصر ام اتم فقال ان لم تنو المقام عشرا فقصر وفي كالصحيح بن عمار
ابن مرازم عن الص ع من اتى ضيعته ثم لم يرد المقام عشرة ايام قصر وان اراد المقام عشرة ايام اتم وصحيحة ابن يقطين انه سأل الكاظم ع عن
رجل يمر ببعض الامصار وله بالمصر دار وليس المصر وطنه ايتم صلوته ام يقصر قال يقصر والضياع كذلك اذا لم يرد بها وفي كالصحيح عن
محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا ع عن الرجل يقصر في ضيعته قال لا باس ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه فقلت
ما الاستيطان فقال ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر والاخبار الدالة على انه ما لم يستوطن الضيعة او المنزل لا يتم كثيرة وصحيحة
ومعتبرة مثل صحيحة علي بن يقطين عن الكاظم ع انه كل منزل لا تستوطنه فليس لك ان تتم فيه وصحيحة الحلبي عن الص ع عن الرجل يسافر
فيمر بالمنزل له في الطريق يتم ام يقصر قال يقصر انما هو المنزل الذي توطنه والعبرة في ذلك فظهر لك ان ما دل على اعتبار الملك خاصة لا بد
من حملها على التقية واما ما دل على الاستيطان او نية الاقامة عشرا لا يدل على اشتراط الملك اصلا كما لا يخفى على متأمل فان قول المعصوم ع
لا باس ان يقصر في الضيعة ما لم ينو مقام عشرة لا يدل على اشتراط الملكية لاجل اعتبار الاستيطان اصلا وليس في الاخبار الدالة على اعتبار

الاستيطان

الاستيطان ما يشير الى الملك اصلا مضافا الى ما عرفت من عدم مدخلية الملك في السفر والحضر مطلقا بالبديهة واما ما دل على اعتبار ستة
اشهر فيمكن ان يكون لاعتبارها لان يتحقق الوطن العرفي الذي يقال عرفا انه في وطنه وانه حاضر بان يكون عزمه في السنة ستة اشهر في
موضع متوطنا وستة اشهر في موضع اخر بان يكون له عزم في السنة ستة اشهر في موضع متوطنا كان له بيت واهل ومنزل في الثاني
فايهما قصد دخل في احد منزليه واحد بيتيه صدق عرفا انه في بيته وفي منزله فيكون المراد من قوله ع يستوطنه كل سنة كما اختاره الصدوق
والمص وغيرهما لان فعل المضارع يفيد الاستمرار التجددي ولعل مراد الصدوق ايضا هو ما ذكرناه لان الملكية شرط اذ لا يظهر ذلك
من عبارته والحاصل ان الكلام في القاطع والاصل في المسافر القصر حتى يثبت القاطع وهو ثلثة بالنص والاجماع الوطن وما هو بمنزلته
شرعا من قصد الاقامة والتردد ثلثين والوطن هو الوطن العرفي لا ما هو بمنزلته ولذا لم يذكروا في الاخبار سوى لفظ الوطن وكان الاستعمال
من دون اظهار كونه بمنزلة الوطن كما فعلوا في الاخيرين ومع انه لا يفهم منه سوى العرفي مع انك عرفت من القاعدة انه لا بد من
الوطن العرفي حتى يتحقق خلاف السفر فيتم وفي صحيحة ابن بزيع ايضا قال ع الا ان يكون له منزل يستوطنه فيكشف ذلك في
ان مراده ايضا هو العرفي والا لزم الاغراء بالجهل وغيره مما هو قبيح على الحكيم ثم لما رأى ابن بزيع انه قال ع الا ان يكون له اه
الوطن العرفي لا يكاد يتحقق في الضيعة لما استعرف منه انه ماخوذ في معناه اللزوم وهو يتحقق في وطن الشخص لا في ضيعته سأل
ما الاستيطان فاجابه ع بان يكون فيها له منزل يقيم دائما ستة اشهر في الدوام وان كان ماخوذا فيه لكن غير ماخوذ فيه وحدة
الموضع بل يكفي كونه اثنين في الدوام في موضعين يقتضي دوام ستة اشهر في موضع على التوالي او التفرقة لان الدوام في موضعين مع
كون المتوطن واحدا شخصا يقتضي عدم قابلية ازيد من ستة اشهر في موضع فان قلت يجوز ان يكون الموضع ازيد من اثنين او يكون
اثنين لكنهما بعيدان بعيدا لا يمكن الاستيطان في واحد منهما ستة اشهر او يكون بناء توطنه على سبيل الدوام في موضع ازيد من
الستة وفي موضع اقل فعلى اي تقدير لا وجه لاعتبار خصوص الستة في كل سنة قلت قد عرفت انه لا بد من ثبوت القاطع والوطن
لا يثبت بمجرد الفرض والتجويز بل لا بد من المعروفية والمعهودية من العرف والقدر الثابت هو ما ذكر لانه غالب يتحقق ممن له منزل شتاء
ومنزل صيف في البلاد كثيرة والوطن فيها وليس احدهما اولى بالوطنية من الاخر ولعل وطن الاخر لو كانت فليست بمتعارفة شائعة
وفي الغالب لا يعتبر غير الغالب لان الاطلاقات الشرعية منصرفة الى الغالب فلعل المقام ايضا كذلك مع ان فعلية الكون في الوطن غير معتبر اشرنا
والا لم يتحقق وطن بل المعتبر كونه معدا للمتوطن بانه متى شاء يستقر ويسكن فيه فالمناط هو التهيئة والاستعداد والقابلية كما
سلمنا تعارف الحال لكن الشارع لم يعتبر القاطعية الا ما هو استيطان ستة اشهر ودائما لا اقل منه كما انه اعتبر في المسافر ثمانية فراسخ مع ذلك
مع ان السفر بمعناه عرفي مع ان المتبادر من لفظ الوطن ليس للموضع الواحد او الموضعين ايضا في بعض الامكنة فتم جدا واما ما رواه
ابن يقطين عن الكاظم ع عن الدار يكون للرجل او الضيعة فيمر بها قال ان كان مما قد سكنه اتم فيه الصلوة وان كان مما لم يسكنه
فليقصر فيمكن ان يكون المراد لو يكون ساكنا بقرينة ان الرواية عن علي بن يقطين فانه روى مكررا بعنوان المضارع او النفي المفيد للاستمرار
مع ان للقيام في هذا الحديث مقام اجمال لعدم معلومية كونه بعنوان التوطن وعدم معلومية مقدار السكون ولذا لم يتعرض لمقدار السكون

فلا يعارض المفصل المنكر المتكثر ومثل هذا الجواب عن صحيحة الحلبي حيث قال انما هو المنزل الذي توطنه مع احتمال كونه بصيغة
المضارع من باب افعال او التفعل بحذف احدى التائين بل عن خبر ان الماضي لا يناسب الحصر المذكور بل لا شك في ان الوطن الحالي وطن
وكون السكنى الشرطان لا يكون الا ان وطنه بل لا بد ان يكون سابقا وطنه فاسد بالبديهة فكيف يجعله المعصوم ع شرطا في رواية علي بن
يقطين ومحصورا فيه في هذه الرواية وهذان قرينتان قطعيتان على عدم ارادة الماضي في الروايتين وان المراد هو وجود التوطن
فعلية وان عدم التوطن مضر بانه لا يكون المنزل وطنه مع ان الظاهر ان التوطن لم يجيء بمعنى اتخاذه وطنا لكونه لازما مطاوعا ونظير
ذلك في القاموس ايضا مع انه لا تأمل في ان المقام مقام اظهار عدم الاكتفاء بالملكية وانه لا بد من الوطنية لا انه لا بد من حصول وطنية
وانما هي المعتبرة وان لم يكن الان وطنا له لا تأمل في انه ليس المراد ذلك على انه ليس في هذين الخبرين قيد ستة اشهر اصلا والوالدان الرواية
المتضمنة لاستيطان ستة اشهر المبادر منها الاستمرار فظهر ان هذين الخبرين لا يظهر منهما ما يخالف الاخبار الاخر ولذا حصر المحقق ره
الخبر في فعل المضارع منهم خالي العلامة المجلسي في البحار ومنهم المصنف ثم اعلم ان المحقق العلامة ره في بعض كتبه وبعض من تأخر عنه بالوطن
المذكور الموضع الذي اتخذه دار وطن ومقام على الدوام ووجهه ظهر مما سبق على الدوام ووجهه ظهر مما سبق بل عرفت ان العبرة
بالتوطن ولا دخل للملك اصلا فهذا داخل في الاخبار الدالة على اعتبار التوطن والاستيطان في المنزل الذي يتم فيه اذا دخله كان ملحق
بالملك اذ عرفت عدم دلالة خبر من الاخبار على اعتبار الملك فاذا كان الموضع اتخذه للتوطن بان يكون في كل سنة ستة اشهر فيه لزم غير
مسافر اذا كان فيه واما هذا فوطنه مطلقا عرفا على حسب ما ذكر وان كان وطنه الاصلي الذي نشأ فيه ومنزله الى هذا لم يعرض عنه بعد لم
يتأمل احد فيه وفي الوطن فقد الحقه بعض الفقهاء بالوطن القاطع للسفر واما باقي الفقهاء فالحقوه به ايضا وفي الدروس الحاقه
به وهو اقرب فان هذا مما لا يتأمل فيه وان علل الالحاق بصدق عدم المسافر عرفا بالدخول فيه فعلا وظني ما دام متخذا واما
لو اعرض عن التوطن فيه لا يكون وطنه فاذا دخله يقصر الا ان ينوي الاقامة كما هو الحال في المنزل الذي هو ملكه فانه لو اعرض عن التوطن
فيه لم يكن وطنه فيكون اذا دخله لم يكن في بيته ولم يكن حاضرا بل هو غائب عن وطنه فهو مسافر والمسافر يقصر بالاخبار المتواترة
وينبه على ذلك الاخبار الواردة في ان الاعراب والملاحين يتمون لان بيوتهم معهم ولان منازلهم معهم وكذا الاخبار في حد
الترخص من اعتبار البيت والبلد والاهل من دون اشارة الى اعتبار الملكية بوجه من الوجوه وكذا ما ورد فيمن سافر بعد دخول
الوقت وهو في منزله او بيته او بلده ولم يصل حتى خرج او دخل كذلك وكذا الاخبار الدالة على علة التقصير وغير ذلك فتأمل قال في الذكرى
وهل يشترط الاستيطان ستة اشهر الاقرب ذلك ليتحقق الاستيطان الشرعي مضافا الى العرفي ونفى عنه في المدارك معللا بان
الاستيطان على هذا الوجه اذا كان معتبرا مع وجود الملك فمع عدمه اولى انتهى وفيهما نظر ظهر وجهه مع انا اخترنا في المدارك
استيطان ستة اشهر في كل سنة فعلى هذا يكون هذا المنزل وطنه عرفا مطلقا سواء كان نوبة توطنه فيه اولا اذ الظاهر انه بحسب
العرف يصدق على اي تقدير فكل مرتبة دخله انه في وطنه فراجع وتأمل فلا يكون استيطان شرعي مغاير للعرفي والعرفي انما يكون
متوطنا اذا لم يعرض عن توطنه ويكون متوطنا بالفعل فاذا اعرض عن توطنه في غيره لا جرم يكون مسافرا اذا دخله يكون عليه القصر الا ان ينوي

اقامة

اقامة عشرة وهذا هو مراد المشهور وعلى هذا لا وجه لاشتراط استيطان ستة اشهر في العرفي لان العرفي دائر مع فعلية الاستيطان لا انه
مع الاعراض عن توطنه صار قابضا متوطن فيه عرفا بل هو فاسد بالبديهة وحين فعلية الاستيطان لا شك في كونه في وطنه كلما
وان اتفق ان بدا له في استيطانه فيه قبل تمامية ستة اشهر في الشهر الاول ايضا بل واقل منه اذا كان عن قصد التوطن فيه دائما ابدا
لم فلذا صدق انه في منزله واهله ووطنه عرفا لا جرم لا يجوز له ان يقصر كما انه عند استيطانه فعلا في منزله الذي هو ملكه في
ظرف ستة اشهر يجب عليه كلما دخله ان يتم الصلوة فيه لما ذكر من انه في وطنه ومنزله واهله الان وان كان مراد الشهيد وصاحب
المدارك انه اذا اتخذ البلد دار مقامه على الدوام فحكمه حكم الوطن الشرعي حتى في صورة الاعراض فمع انه لا شبهة في فساده سيما
مع تعليلهما الالحاق بان المسافر بالوصول اليها يخرج عن كونه مسافرا عرفا فاسد من جهة اخرى ايضا وهي انه على هذا لا يبقى
لاشتراط الملكية وجه اصلا ثم اعلم ان المشهور لا يشترطون التوالي في استيطان ستة اشهر وهذا ايضا بعيد اخر لان المتبادر
هو التوالي نعم لا يقدح الخروج الى موضع اخر حتى الى مسافة لانه لا ينافي الاستيطان بل المنافي انما هو ترك الاستيطان وايضا
الصحاح تدل على اشتراط الاستيطان حال الاتمام وانه لا يكفي الاستيطان السابق في الضيعة والنخلة لا يدل على كونها اشتراط الاتمام
بالبديهة فدعوى فهم الملك مما ورد بصيغة الماضي خلاف ظاهر حاله وايضا الصحاح تدل على كفاية كون المنزل له وطنا من دون اشتراط
ملكية اصلا وتوهم اشتراط الملكية من رواية ابن بزيع فاسد لتصريح المعصوم ع بالقصر في الضيعة مطلقا مع كونها ملكا واستثنى
من المصرح صورتين الاولى قصد الاقامة ومعلوم انه حكم مستقل في الاتمام من دون توقف على ملكية والثانية ايضا الاستيطان
وهو ايضا علة مستقلة لان الوطن اذا كانت متوطنه فيه فهو غير مسافر لان المسافر من سافر من الوطن لا من دخل الوطن واما
اعتبار المنزل فلان يكون القيام فيه استيطانا كما ادلته لم يكن الاقامة في المنزل ودار السكنى يصدق عليه الاستيطان على انا نقول ان
اقصى ما يستفاد منها اشتراط المنزل واين هذا من اشتراط الملك اذ لو كان الشرط هو الملكية لقال المعصوم ع الا بان يكون موضع
استيطانه ملكه مع ان الراوي فرض كونه في ضيعته وضيعته هي الملك ومع ذلك لم يعتبره المعصوم في القصر مطلقا بل لم يستثن
سوى الصورتين اللتين ذكرناهما ومما دل على الاتمام في الضيعة والنخلة لا يدل على كونها اشتراط الاتمام بالبديهة فدعوى فهم الملك
من المنزل فاسد وكذا خارج المنزل فتوهم الاجماع على اشتراط الملك فاسد كما ستعرف مضافا الى انه كيف يجوز عاقل ان من لم يكن
مسافرا يقصر بمجرد خوف وايضا كثير منهم لا يشترطون طول السكنى في ملكه بل يكتفون بالاستيطان في البلد والقرية وامثالهما مما يكون
ملكه فيه وهذا ايضا بعيد اخر بالنظر الى دلالة الاخبار اذ ليست مستقيمة اذا كان المراد من المنزل هو الملك على ما فهموا وكيف عندهم
استيطان الوقوف العامة كالمدارس وذهب جماعة الى الاكتفاء بالوقف العام واشترط الشهيد ملك الرقبة ولا يجزي عنده
الاجارة وقد ظهر لك ان الملك هو ليس بشرط واشترط جماعة في الستة ان يكون مقيما فيها ومتما للصلوة فيها للاقامة فلا يكفي
عنده مطلق الاقامة كما لو اقام ثلثين مترددا ثم اتم ولا الاتمام بسبب كثرة السفر او المعصية او شرف البقعة ثم لا يضر مجامعتها
وهذه الشروط من جهة ان الوارد في الاخبار استيطان ستة ولا يجوز ان يصدق ذلك الا بان يقصد التوطن ويقيم فيه من جهة انه

وطنه لكن عرفت ان الخروج منه لا ينافي استيطانه وبالجملة المعتبر ما يصدق عليه انه استيطان ستة اشهر وعرفت ايضا وجه

اعتبار الاستيطان فلا يكفي اتفاق الاقامة في موضع ولو كانت سنين عديدة وكذا لا يكفي قصد الاقامة ولو كان قصد اقامة سنين

كثيرة حتى يتحقق قصد الاستيطان فان التوطن امر علحدة وقصد الاقامة امر مغاير له وعرفت ايضا انه لا بد ان يكون ستة اشهر لاجل

الصلوة والصوم فيما بعدها وفي جزئها لا في نفس هذه الستة اشهر فتحي وعرفت ايضا وجه اعتبار هذا المقدار وانه ليس امرا تعبديا

محضا وعلى فرض كونه كذلك يكون ستة اشهر في كل سنة الا ان يبطله في الاستيطان ويمنع مانع منه لا كل سنة من مدة عمره

وقبل عروض المانع وحصول البداء لا بد ان يكون القصد ولم التوطن على ما نقل عن الشهيد هو انه يجعل الموضع دار اقامة دائما على

سبيل الوطنية ولعل مراده ان الوطن يريد بالقيد المذكور من المقام طول طول من الاقامة ولا بد من الرجوع الى اللغة والعرف فان كان

المتبادر من اللغة هو الخالي عن الغربة هو الذي ذكره فالامر كما ذكره وانظر هل يحسن ان يقال اريد ان اتوطن سنة او سنتين مثلا

ثم اخرج الى موضع اخر واذا قيل يريد التوطن في بلد كذا فهل يتبادر منه العلم ام لا والظاهر التبادر وعدم حسن السابق فتامل واعلم

فعلى هذا يكون المراد من استيطان ستة اشهر الوارد في خصوص خبر ابن بزيع انه يكون قصده الدوام الا انه اتفق البدا بعد

ستة اشهر كما قال المشهور اولى المراد اختيار كونه منه في عرض السنة مقدار ستة اشهر دائما كما هو حال من له بيتان واهلان

في موضعين كما قلنا ومما ذكر ظهر وجه اخر لافادة الاستمرار وانه لا يكفي سنة واحدة كما قلنا وفيما في الاخبار مع كفي بها لم يتقيد

لستة اشهر وفي خبر ابن بزيع اظهار لاقصى ما يتحقق به التوطن عرفا كما هو ظاهر وانه اذا تحقق الاقامة فيه دائما ستة اشهر

يصدق عليه انه وطنه عرفا سواء كان فيه ام لم يكن فمتى دخله يتم لكونه في وطنه ومما يؤمي الى ذلك ان المعصوم ع قال الا ان يكون

له فيها منزل يستوطنه فلما سال الراوي ان الاستيطان ما هو اجابه ع ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك

يتم فيها متى دخلها فظهر الايماء من التامل في السؤال والجواب مع ان ما ذكرناه هو الموافق للاخبار المتواترة الدالة على ان الحاضر

يتم والمسافر يقصر وما ورد في علة القصر وعلة اتمام الاعراب وغير ذلك مما ذكرناه لعدم اعتبار الملك وجميع ذلك الاخبار من اخبار

المشهور ايضا وان كان الشهرة عند المتاخرين خاصة قال الشيخ في النهاية من خرج الى ضيعة له وكان له فيها موضع ينزله ويستوطنه

وجب عليه التمام فان لم يكن فيها مسكن فانه يجب عليه التقصير وهذا ينادي بانه ره فهم الاخبار كما فهمنا اذ لم يعتبر استيطان

ستة اشهر في سنة بل اعتبر الدوام والاستمرار والمنزلية والمسكنية قال خالي العلامة المجلسي ره وقريب منه عبارة ابن البراج وقال ابو

الصلاح اذا دخل مصرا له فيه وطن فنزل فيه فعليه التمام واللفظ منه المنزل الذي يستوطنه وان لم يكن ملكا له ثم نقل قولا عن ابن

البراج وقال وهو ينفي القول المشهور مطلقا كما حكى عنه انتهى وعبارة الصدوق قد عرفت ثم انظر في المقام فانها تنادي بان

النظر الى المنزل الذي يكون في طريق سفره لا كل منزل فيه وطن يكون ثم نقول لم يظهر من كثير من عبارات المتاخرين ايضا اعتبار الملكية

الى المشهور مثل المنتهى والنافع واللمعة اصلا فنسبة اعتبار الملكية الى المشهور محل تامل ومضى فالى الان من الحق الوطن العرفي ولا يشترط

الملكية مطلقا كما حكي عنه انتهى وفي جميع الصور وكذا من اكتفى بملكية المنافع كالاجارة وغيرها فهو ايضا لا يشترط الملكية مع هذا والظاهر

من الحلبي انه كان يقول بالتمام في الضيعة من دون اشتراط استيطان ثم اعلم ان المنزل والوطن لو لم يكن منزله ووطنه يقصر فيه الا

ان ينوي الاقامة وان كان منزل ابيه او اخيه ولما سئل اخاه قال ابن الجنيد في ابيه وابنه وزوجته واخيه لا يتمونه ومستنده

الفقه الرضوي اذ فيه وان كنت مسافرا فدخلت منزل اخيك فاتمم الصلوة والصوم ما دمت عنده لان منزل اخيك مثل منزلك

فاذا كان هذا في منزل الاخ ففي منزل الاب والابن والزوجة بطريق اولى ورواية التهذيب في الموثق عن البقباق عن الصادق ع فلمّا

ينزل على بعض يوما او ثلثا قال ما احب ان يقصر الصلوة والتقييد بعدم الازعاج ظاهر والظاهر ان ما في الفقه الرضوي محمول على

التقية لموافقته لمذهب جماعة من العامة وكذلك الحال فيما روي عن البقباق وما في التهذيب في الخبر الدال على الاتمام والصيام

في ضياع بني العم اذ عرفت ان عدم القصر في الضيعة مذهب العامة مع عدم صحة سنده واحتمال توجيه اخر مع ان البقباق روى

عنه بسند اخر انه سال الصادق ع عن المسافر ينزل على بعض اهله يوما وليلة قال يقصر الصلوة وهذا السند صحيح اذ ليس فيه سوى ابان

وهو ثقة عند جماعة من المحققين وبسطنا الكلام في توثيقه في التعليقة مع احتمال ان يكون المراد مما هو في الموثق ما هو في الصحيح

اذ الظاهر اتحاد الروايتين كما لا يخفى على المتامل فيكون المعنى الذي احب ان يقصر الصلوة او يكون افعل يجب او غير ذلك او توهم

الراوي الاحوط من البقباق وكيف كان لا يقاوم الصحيح ولو سلمنا كونه حجة قوله بشرط في وجوبه متى في شرح قول المصنف لا

اذا جد به السير ما ذكرنا مما يشير الى اعتبار الكثرة وقادحية اقامة العشرة مثل صحيحة هشام ورواية السندي بن ربيع الدالتين على

المكارين والجمال يتمان ويصومان اذا كانا يختلفان وليس لهما مقام الا ما شرطه للتقييد بذلك ثم مفهوم القيد حجة اذا كان للاحتراز

ولا يخفى ان المتبادر كونه للاحتراز هنا وحجية هذا المفهوم لا تامل فيه كما حقق في محله مع ان الاحتراز معناه انه بعد القيد

وان التقييد لا صلاح ما ليس كذلك في هذا الحكم وهذا بعينه عبارة عن حجية المفهوم وغير خفي ان المتبادر من لفظ المقام في امثال

المقام مقام عشرة كما هو بناء الفقهاء في كل موضع والمدار فيه في كل مقام ولهذا استشكل الكل في رواية حمزة بن عبد الله الجعفي

وتوجهوا الى توجيهها وما ذكرناه من ان هذا الراوي لعله ما كان الظاهر عليه كون المقام في مكة حضور العشرة لكذا وكذا انما توجيه

لرفع الاشكال والتوجيه هو ارتكاب خلاف ظاهر لرفع الاشكال والا لم يكن توجيها ولا اشكالا مع ان اشتراط عدم مقام العشرة

في المقام مقطوع به في كلام الاصحاب وفهمهم معتبر لان الشاهد يرى ما لا يراه الغائب وهم الخبيرون ولا ينبئك مثل خبير الا ان

يظهر انهم اخطاوا وظهوره في غاية الندرة ونهاية الصعوبة وبالجملة ايضا هو من المسلمات ويظهر من رواية عبد الله ويروا

يونس ايضا انه مقام عشرة ايام وقس على صحيحة هشام ورواية السندي حال باقي ما اشرنا اليه هناك وتامل مع ان لا اشتراط عدم مقام

خمسة ايام في اتمام المكاري لو كان مقصود المراد من المقام مقام خمسة على الاحتمال المذكور في ذلك التوجيه مما لم يقل احد بل خلاف الاجماع

ومعين فتعين كون المراد مقام العشرة المعروفة المتبادرة المعهودة عند الشيعة وايضا لو قلنا بان المفهوم ليس مفهوم القيد

فلا شك في كونه مفهوم على قياس قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اذ هو المفهوم في قيد الفاسق وهو مفهوم الشرط عند المحققين

لانه ومفهوم مفهوم الشرط عند المحققين لانه يقتضي حجيته فيه عندهم ومعلوم ان المقام مثله بل اولى منه كما لا يخفى ومما ذكر ظهر ما في كلام

كلام المحقق في المعتبر من ان ظاهر الروايات لزوم الاتمام للمكاري والجمال ومن شاركهما في الحكم كيف كان الا ان الشيخ ره الان بيقيم في بلده عشرة ايام اذ الشرط غير مختص بالشيخ بل الاصحاب قاطعون به وكذا الشيخ خاليا عن الدليل بل الدليل عليه كثير ومما ذكرنا ظهر ما في المدارك من انه نسب الى الاصحاب القاطعين بذلك الاستدلال بما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن الصادق قال المكاري ان لم يستقر في منزله الا خمسة ايام واقل قصر في سفره بالنهار واتم بالليل وعليه صوم شهر رمضان وان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة ايام واكثر قصر في سفره وافطر ثم طعن في السند متروكية الظاهر لعدم قول باقل من الخمسة مطلقا وطعن ايضا في الدلالة بعدم الصراحة فكون المراد من البلد الذي يذهب اليه هو المنزل ثم قال وحكى الصدوق ره روى هذه الرواية بطريق صحيح ومتنها مغاير فقال ان لم يستقر في منزله الا خمسة ايام واقل قصر في سفره بالنهار واتم صلوة الليل وعليه صوم شهر رمضان فان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة ايام او اكثر وينصرف الى منزله ويكون له مقام عشرة ايام واكثر قصر في السفر وافطر ومقتضى هذه الرواية اعتبار اقامة العشرة في المنزل والمكان الذي يذهب اليه ولا اعلم بذلك قائلا ومع ذلك لاشتمالها على ما لا يقول به الاصحاب على حاله والمسئلة محل اشكال الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على ان اقامة العشرة في البلد قاطعة لكثرة السفر ثم لان الاصحاب اذا اتفقوا على الاشتراط على ما اعترف به لا يلزم ان يكونوا متفقين على الاستدلال بالحجة فاسد ظاهر الفساد بل لا يرضى نسبة ذلك الى واحد منهم فكيف الى جميعهم مع ان دابهم ليس الاستدلال بل مجرد الفتوى وهذا ظاهر مقطوع به منهم بملاحظة كتبهم نعم قليل منهم يتعرض للاستدلال ومع ذلك لا يلزم ان يأتي بما هو مستند الاصحاب بعينه بل كثيرا ما يأتي بالدليل من قبل نفسه وهذا مقطوع به بل وصرح بذلك وعرفت ان المستند غير منحصر فيما ذكره من الرواية سيما بعد ما ستعرف من رواية يونس وعلى تقدير التسليم الضعف منجبر بالشهرة فكيف اذا كان متفقا عليه وحقق في محله حجية الانجبار بالشهرة وهو من المسلمات عند الفقهاء مع انه طعنه ليس الا من جهة اسماعيل ابن مرار بانه مجهول قد حققنا في محله عدم قدح فيه لان القميين ما استثنوا من رواية يونس ما رواه محمد ابن عيسى عنه مع انه نص على الشهرة والظاهر مع ان اسماعيل هذا وصالح ابن السندي دائما يرويان عن يونس كانا من تلامذته والقميون ما استثنوا رواياتهما عنه بل يروون رواياتهما ويفتون بها ويعملون من دون تأمل وهذا ينادي بكونهما اوثق من ابن عيسى عندهم على وجه اتفقوا ووافقناهم على ما ذكرنا جماعة من المحققين واما الاشتمال على ما لا يقول به الاصحاب فهو غير مضر بالنسبة الى باقي الحديث كما حقق مع انه يمكن ان يقال المراد من الاقل اليس اقل من خمسة بل من العشرة يعني الخمسة وما فوقها مما هو اقل من العشرة بقرينة جعل ذلك في مقابل العشرة وما فوقها مما هو اقل من العشرة بقرينة جعل ذلك في الخمسة فما دونها لا يصير في مقابل العشرة فما فوقها مقابل الخمسة فما دون العشرة تصير في مقابل ذلك وذكر اقل من العشرة بعد الخمسة لا ظهار ان الستة والسبعة والثمانية والتسعة حالها حال الخمسة من دون تفاوت سيما مع حزازة جعل الاقل اقل من خمسة من وجوه اذ من جملة اقلها ما لا يكون استقرار فكيف يدخل في الاستقرار وايضا لا حد ولا ضبط فيه فكيف يناسب مقام تعيين الحكم الواجبي المخالفة لحكم المكاري على ما كان المعروف عند المسلمين والشيعة وايضا اقل من الخمسة مخالف لاجماع الشيعة والمسلمين فضلا عن ان لا يكون

له حد وبعد الاجماع يكفي لحمل الحديث وبيان معناه الا ترى ان جل المستحبات بلفظ الامر وامثاله وكذا الحال في اكثر احكامنا المستنبطة من الاحاديث فانه بمعونة الاجماع فاذا كان الاجماع يكفي فكيف اذا انضم اليه قرينة المقابلة وغير ها مما ذكر فالمقابلة كثيرا ما يصير قرينة فكيف اذا انضم اليه اخر فتأمل فيما ذكرنا من القرائن فتدبر حتى يظهر لك انه لا غبار على ما ذكرنا ولا معنى لجعل الاقل اقل من الخمسة على اي حال لما عرفت من اباء نفس الحديث اياه فضلا عن الاسباب الخارجية واما ما ذكره من عدم الصراحة ففيه بعد تسليم الظهور ولعله جهة قرينة المقابلة فانه قال ان لم يستقر في منزله الا خمسة فالمقابل لا بد ان يكون المنزل والظاهر يكفي من ان الاتفاق على ان الاستقرار في المنزل عشرة يكفي ايضا قرينة لما عرفت وان كان الظاهر سقوط الفقرة التي في رواية الصدوق مذكور وعلى اي حال يكفي الاستدلال في صدر الرواية اشترط للقصر نهارا لا ليلا الاستقرار في منزله خمسة ايام ومفهومه ذلك انه لولا هذا لم يكن الحكم فاذا كان في منزله عشرة لم يكن الحكم المذكور البتة فاما الاتمام مطلقا او القصر كذلك لا وجه للاول لان استقرار الخمس لو صار منشأ للقصر نهارا فاستقرار العشرة بطريق اولى فحينئذ ظهر ان حكم استقرار العشرة مخالف لحكم الخمسة تعين كونه القصر مطلقا لعدم القول بالفصل ولعدم قائل بان الحكم امر آخر مع ان اخبارهم بعضها يكشف عن بعض وقد عرفت صحيحة هشام وغيرها فتأمل جدا ومما ذكرنا ظهر ان كلمة الواو في رواية الصدوق بمعنى او اذ لا وجه لجعل ذلك في مقابل استقرار الخمس في المنزل واشتراط ذلك في القصر نهارا وانه يكفي للقصر نهارا فمفهومه ان استقرار العشر ليس حكمه كذلك بل حكمه غير ذلك فلم يبق الا القصر مطلقا لما عرفت مع انه لا وجه للاقتصار في المفهوم خصوصا ما ذكر لو كان المراد انضمام كل واحدة من العشرتين مع الاخرى بالنحو الذي ذكر وهو انه يقيم في البلد الذي يذهب اليه عشرا ثم بعدما ينصرف الى منزله يقيم عشرا فيه او اكثر من دون تعرض لذكر حاله قبل الخروج وعدم اعتباره اصلا مع انه في صدد بيان احكام صلوة المكاري والتفصيل فيه مع انك ستعرف ان الظاهر اتحاد هذه الرواية مع المرسلة مع ان اتفاقهم الذي اعترف به مكررا يكشف عن الاتفاق على عدم اشتراط استقرار العشرة في المنزل باستقرار العشرة فيما ذهب اليه فعدم القائل اصلا بالاشتراط يكفي مع انه لا قائل بالفصل وهو ره يعتبر ذلك في الاستدلال بالاحاديث ومداره على ذلك جدا على انا نقول روى الشيخ عن محمد ابن احمد عن ابراهيم ابن هاشم عن اسماعيل ابن مرار عن يونس ابن عبد الرحمن عن رجاله عن الصادق قال سالته عن حد المكاري الذي يصوم ويتم قال ايما مكار اقام في منزله او في البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه التمام والصيام ابدا وان كان مقامه في منزله او في البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار وهذه الرواية مستندهم لانهم يكتفون بالعشرة في المنزل او العشرة المنوية في غير بلد وصرح بذلك المحقق في النافع والعلامة وكل من تأخر عنه والشيخ ايضا وغيره ممن تقدم وقال بكفاية احدى العشرتين بل غير خفي على المنصف المتأمل ان هذه الرواية متحدة مع الروايتين المتقدمتين وانما وقع الاختلاف من الرواة من جهة النقل بالمعنى وبحسب ما اقتضاه مقام روايتهم بل سند الرواية الاولى هكذا اسعد ابن عبد الله عن ابراهيم ابن هاشم عن اسماعيل ابن مرار عن يونس ابن عبد الرحمن عن عبد الله ابن سنان عن الصادق والثانية رواها الصدوق عن الصدوق عبد الله ابن سنان عن الصادق والثالثة قد عرفت والحكاية واحدة فظهر ان بعض رجاله عبد الله ابن سنان فاستقام

فاستقام على هذه الروايتان الاولتان وظهر ان كلمة الواو في الرواية الثانية بمعنى او بل كانت اولى نقلت بالمعنى بلفظ الواو لان الكلام
ما كان يقتضي اظهار كفاية احدى العشرتين كما ان في الثالثة ما كان المقام يقتضي ذكرا واقامة الخمسة مطلقا وصرح بعض المحققين
باتحاد الروايات الثلث وبالغ في ذلك ولعضده ايضا ما ذكرناه من موانع عدم كون الواو بمعناه ومقتضيات كونها بمعناها
مع ان الكل عن يونس ابن عبد الرحمن وما في السند ايضا متحد قليلا وعبد الله ابن سنان من مشايخه ورجالهم والحكاية مع كونها واحدة
في الكل مخصوص فيها الى غير ذلك من مقربات الاتحاد ومنها انها لو لم تكن متحدة فكيف كان يقتصر في كل واحدة منها على ذكر نفسها
مع انه سمع الصورتين الاخريين مع مخالفتها لها بل الارتباط في الجملة وداع الى الذكر فضلا عن مثل هذا مع انك عرفت ان السند
واحد الا واحدا فكيف يجوز العقل صدور هذا الامر العجيب الغريب بل القبيح الفضيح عن كل واحد واحد بسماع وثاقة وعدالة
واعتباره وجلالته مع ان كلهم كذلك حتى اسماعيل ابن مرار كما عرفت فظهر ان مستندهم لا غبار عليه تام من وجوه متعددة
صحيح على قانون الفقهاء وظهر ايضا ان معظمهم على عدم الفرق بين العشرة في المنزل والعشرة المنوية في غيره وظهر ايضا مما
ذكرنا منع ما قاله بعض المتأخرين من العمل بمقتضى ما يظهر عنده من الصحيح من جهة صحة السند وعدم العمل بالروايتين
لما ذكرناه في الرواية الاولى واجبنا عنه ونمنع الاخيرة بالارسال وكون اسماعيل ابن مرار مجهولا وقد عرفت انه ليس بمجهول
وان لا ارسال عن يونس ابن عبد الرحمن وهو ممن اجمعت العصابة مع ما عرفت من ظهور كون بعض رجاله عبد الله مع
ان الانجبار بموافقة المشهور لو لم نقل بالاجماع يكفي بل ظهر ايضا مستندهم بل ظهر اتحاد الثلث فظهر صحتها سندا
ايضا الى غير ذلك من اسباب ضعفه وقوة المشهور بل تعينها ولما كون المراد من العشرة في غير المنزل العشرة المنوية فللاجماع
المنقول على عدم تاثير غير المنوية نقله خالي العلامة المجلسي وربما يظهر ذلك ويظن به من اتفاق فتاويهم قليلا فليلاحظ مع انه
ظهر مما تقدم ان العشرة اذا صارت منوية تصير بمنزلة الحضور وعدم السفر ولذا لم تكن منوية لا تصير كذلك الا بعد مضي ثلثين
وربما يظهر مما ذكرنا ان اعتبار هذه الاقامة للاخراج عن كثير السفر والعشرة غير المنوية سفر ايضا فتامل جدا والشهيد الحق العشرة
الحاصلة بعد التردد ثلثين يوما وربما يظهر مما ذكرنا ان اعتبار هذه الاقامة للاخراج عن كثير السفر بها ولعله العموم المنزلة التي ظهرت
لك اذ بعد الثلثين المتردد يصير بمنزلة الوطن واذا اقام في الوطن عشرة صارت اقامته موجبة للقصر فكذا هنا ومقتضى عموم المنزلة
عدم اعتبار قصد الاقامة في هذه العشرة ولذا افتى كذلك والحق بعض الاصحاب باقامة العشرة ثلثين يوما مترددا ولعله لكونه ح
حضرا وبمنزلته لعموم المنزلة الذي عرفت وفيه ان هذا لا يوجب انقطاع كثرة السفر اذ اقصى ما يقتضي ان يكون بمنزلة من هو في
وطنه كما عرفت فبمجرد الكون في الوطن لا ينقطع الكثرة حتى يتم العشرة كما هو مقتضى الروايات بل ستعرف ان الخمسة لا يكفي للقصر في
خصوص النهار فضلا ان يكون ملحقة بالعشرة فما ظنك بما نقص عن الخمسة فان قلت مرسلة يونس هكذا وان كان مقام في منزله
او في البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار فالشرط فيه كون المقام اكثر من عشرة وانه لا يكفي العشرة وفتوى الفقهاء
كفايتها وعدم اشتراط الزيد منها قلت في الذكرى في مقابل قولهم انما هو اقام في منزله او في البلد الذي يذهب اليه اقل من عشرة ومعلوم ان

مفهوم

مفهوم مقابله وهو العشرة فما زاد فالمراد ذلك بقرينة المقابلة وانما اعتبر ذلك من جهة ان اقامة العشرة بحيث لا يتردد منه
اصلا ولا ينقص منها مطلقا من الفروض النادرة وفي مقام الاطلاقات ربما لا ينتقل اليها كما مر في مسئلة البعيد عن صلوة الجمعة
ان الروايات الثلث كلها واحدة فالروايتان المستندتان يكشفان عن كون المراد من المرسلة ما ذكر مع انك عرفت ان عدم القول بالفصل
الفصل والاجماع البسيط يصيرانه قرينة لفهم الحديث ثم اعلم انه صح وجب القصر على كثير السفر بسبب اقامة العشرة ثم سافر مرة
ثانية بدون الاقامة فالاظهر وجوب الاتمام عليه لعموم الاخبار كما نقل عن ابن ادريس وغيره واعتبر الشهيد في العود الى الاتمام
هنا المرة الثالثة لان الاسم قد زال بالاقامة فيكون كالمبتدا اقول قد عرفت الكلام في المبتدا وان اعتبار الثلث ليس من جهة
ما ذكره فلاحظ وتامل ومع ذلك زوال الاسم بمجرد الاقامة محل تامل ومع ذلك لو تم ما ذكره لزم عدم تحقق اتمام الصلوة و
الصيام في المكاري وهو اخفى الا نادرا غاية الندرة لو لم نقل بالعدم مطلقا وحمل الاخبار الكثيرة الواضحة سندا ودلالة المعمول
بها عند المتقدمين والمتاخرين على الفروض النادرة مما يأبى عنه الفقيه بل كثيرا ما يقيم المكاري ومن ذكره عشرة وفي القليل
يصيرون بحيث لا يقيمون ومن هذا يحصل استبعاد ما بالنسبة الى ما يظهر من الاخبار والفتاوى ولذا استبعد خالي
العلامة المجلسي والسيد السند الاستاذ تحقق المكاري وصاحبه الذين لا يقيمون عشرة ومن هذا استشكلا وامرا
بالاحتياط ولعل الاستاذ ايضا كان يرى الاحتياط فيه الا ان الاجماع المنقول واتفاق الفتاوى والروايات يعينان
في رفع الاستبعاد واحتمال ان في ذلك الزمان من جهة زيادة الامنية والامان ربما يصير المكاري ولما لم يحتاجوا يصيرون
الى العشرة في الغالب لحرص العادي في تحصيل المال وجمعه وتزييده او غير الحرص العادي من دواعي تحصيل المال وكان مؤنة الدواب
ضررا عليهم لو جلسوا وتنقل عليهم ولذا نرى في حال الامنية ما يصيرون الى العشرة البتة وان صبروا يكون دوابهم
في العلف مع اجير او شريك والله اعلم ثم اعلم ان المراد في هذه الروايات هو المكاري وظاهر الاصحاب عدم الفرق ولعله لعدم
القول بالفصل كما يظهر من فتاويهم قال في المختلف بعد ان اورد رواية ابن سنان وهذه تتضمن المكاري فلعل ان تخصيص
هذا الحكم به دون غيره ممن يلزمه الاتمام في السفر الا ان الشيخ قيد الباقين بهذه الشرطية وهو قريب من الصواب انتهى وظاهره
ان المنشأ عدم القول بالفصل وتحقق الاجماع بل في الشرائع قال وقيل يختص ذلك بالمكاري فيدخل في جملته الاجير والجمال
والاول اظهر ووجه اظهريته ظهور اتحاد حكم كل من اتخذ السفر عمله في مثل هذا الحكم الا ان الوارد في المطلقات منشأ وجوب
الاتمام على المكاري مثلا ليس الا كون السفر عملهم وفي هذه الرواية قال ان المقام عشرة ايام يوجب القصر على المكاري فظهر ان
من التعليل بكون السفر عمله انه لا يتحقق المقام عشرة ايام وورد منهم ع ان المقيم عشرة ايام بمنزلة الحاضر في وطنه والحاضر في

فمقابل المسافر فمحل يقيم عشرة ايام لا يكون فيه العلة المذكورة التي هي منشا الحكم بوجوب الاتمام والمدار في الحكم بالاتمام انما هو على
العلة المنصوصة والبلاد صار عليها في وجوب الاتمام كما عرفت سابقا في شرح قول المصنف اذا حد بها التسر وغيره فظهر ان الاتمام في
الجميع مشروط بالشرط المذكور وبما ذكرنا ظهر حال اقامة الخمسة فان الشيخ ره واتباعه قالوا بان المكارين ومشاركيهم في الحكم اذا
اقاموا خمسة يقصرون نهارا ويتمون ليلا وانكره ابن ادريس ولكن المناسب من ان العمومات تقتضي انهم يتمون وقصرها على من
لا يقيم خمسة ايضا بعيد لانه نادر واما رواية ابن سنان التي هي مستند الشيخ فمتضمنة لاقامة اقل من خمسة ايضا وهم لا يقولون
به ومع ذلك الصحيح من الروايات يتضمن ما لا يقول به احد من جهة اخرى ايضا والضعيفة منها ضعيفة ومع ذلك لا يخلو
عن حزازة اخرى وقد ذكر الكل والجواب عنه مع بسط الا ان الاشكال محقق والعمل بهذه الرواية مع ما فيها من القيل
والقال وارتكاب التوجيهات لدفع الحزازات هل يكفي للخروج من القاعدة الثابتة في الصحيحة وغيرها المجمع عليها وهي انه
اذا قصر الحكم افطر وبالعكس مضافا الى العمومات الدالة على انهم يتمون وكثرتها وشهرتها وكونها متلقاة بالقبول
عند جميع الفقهاء واستبعاد قصرها فيمن لا يقيم خمسة ايضا مضافا الى انهم قبل ان يصير اقامتهم خمسة كان
اللازم عليهم الاتمام فكذا بعده استصحابا للحالة السابقة ولا ينقض اليقين الا باليقين مع عدم الانجبار باتفاق الفتاوى
ولا شهرة عظيمة بل ولا شهرة اصلا ولا اظهر عدم المقاومة والاحتياط فيه واضح والله يعلم والمعتبر في الخمسة هو الاقامة
في خصوص المنزل لا بلد اخر فلا يعتبر فيها القصد والنية ونقل عن ابن الجنيد انه اكتفى لانقطاع كثرة السفر باقامة الخمسة
المنوية في غير بلده وفي بلده باقامة الخمسة مطلقا سواء كانت منوية ام لا كما قال باقي الاصحاب في اقامة العشرة فجعل ابن
الجنيد اقامة الخمسة هنا ايضا مقام اقامة العشرة بناء على اصله من ان المسافر اذا اقام الخمسة في غير بلده مع قصدها
يخرج عن حكم المسافر ويدخل في حكم الحاضر كما قال بعض الاصحاب في اقامة العشرة وفيه ان مستند انقطاع كثرة السفر
هو الروايات الثلث المذكورة وهي تتضمن العشرة بل الحكم بني على اعتبار اقل الانقطاع مطلقا نعم في روايتي ابن سنان
اعتبار اقامة الخمسة للقصر في خصوص النهار في خصوص الوطن من دون اعتبار القصد كما قاله الشيخ ونسبه ابن المطهر الى
ابن البراج ايضا الا ان يكون نظر ابن الجنيد الى ما ذكرناه من ان مقتضى الروايات ان كثير السفر انما يتم اذا لم ينقطع كثرته
ولم تزل بسبب عروض الاقامة المقتضية للدخول في حكم الحاضر وحكمه ومنزلته كما يظهر من صحيحة هشام ورواية يونس وغيرها
ولما كان تلك الاقامة عنده هي اقامة الخمسة كما عرفت سابقا اعتبر في المقام اقامة الخمسة خاصة ومن هذا ظهر ظهورا تاما
ان مستند هذا الحكم ليس منحصرا في هذه الروايات الثلث كما ذكرنا سابقا بل يظهر ان في مثل زمان ابن الجنيد كان غير هذه

الروايات من المستندات الاخر معروفا ومشهورا ولهذا تمسك بها ابن الجنيد واعرض عن هذه الروايات بالمرة ولم يعتن بها اصلا كما
ان الكليني ايضا اعرض عنها ولم يشر اليها بالمرة ولم يتعد عن ذلك فيما ادعاه صاحب المدارك وغيره من اتفاق الاصحاب على الحكم
المذكور يقدح ايضا ما نقل عن ابن الجنيد اذ عرفت انه مبني على اصله فجعل الخمسة في غير بلده ما يكون مع النية والخمسة في بلده
اعم من ان يكون مع النية او لا فظهر ان الانقطاع بالمقاطع لا تامل لاحد منهم انما نزاعهم في خصوص القاطع وانه ما هو ولما
كان المشهور ولظم من الاخبار هو العشرة لا الخمسة نسبوا ذلك الى العشرة ولما كان الظ عند ابن الجنيد هو الخمسة نسبه الى
الخمسة فظهر من اعتقاد هذه الروايات بغيرها من الرواية المتضمنة لكون قصد اقامة العشر موجبا للاتمام وجاعلا المسافر بمنزلة
الحاضر وهي من الكثرة والصحة والاعتبار سيما بضميمة الاخبار التي **قوله** وفي اعتبار تواري الجدار المشهور بين الاصحاب
ان الاياب مثل الذهاب يعتبر فيه حد الترخص للقصر فيقصر الى ان يبلغ سماع الاذان ورؤية الجدران لقولهم ع في صحيحة ابن سنان
التي اوردناها الحد التي حصل في الذهاب في الاياب واذا قدمت من سفرك مثل ذلك فاذا كان مستند القوم في الذهاب حجة
المنكرين لما ذهب اليه المشهور وجعلت حجة فلا وجه للتفكيك وعدم جعلها حجة للاياب مضافا الى ما عرفت من ان الظ
ان اعتبار هذا الحد لتحقق الغيبة عن الوطن وعدم الحضور فيه الموجب للاتمام وهذه الصحيحة وان وردت في سماع الاذان
لا انك عرفت لا فرق بينه وبين خفاء الجدران وان كليهما امارتان المقدار واحد ومسافة واحدة مع انك عرفت انه لا يخال
علينا التمكن من سماع الاذان ولو لم نتمكن من رؤية الجدران ايضا وما قاله في الشرائع من قوله وكذا في عوده يقصر حتى يبلغ
سماع الاذان من مصره ليس مراده ان رؤية الجدران ليست بمعتبرة في الاياب كما بينه في الحاشية على المدارك ونقل عن المرتضى وابن
الجنيد انهما يقولان ان المسافر يقصر في العود حتى يبلغ منزله وربما كان مستندها صحيحة العيص ابن القاسم عن الصادق ع قال لا يزال
المسافر مقصرا حتى يدخل بيته وموثقة اسحاق بن عمار عن الكاظم ع انه سال عن الرجل يكون مسافرا ثم يقدم فيدخل بيوت
الكوفة ايتم الصلوة ام يكون مقصرا حتى يدخل اهله قال بل يكون حتى يدخل بيته واجاب عنها في المختلف بان المراد الوصول
الى موضع يسمع الاذان او يرى الجدران فان من دخل هذا الحد خرج عن حكم المسافر وفيه اشارة الى ما ذكرناه من ان من لم يتعد
عن وطنه يكون حاضرا فيه غير غائب عنه ويؤيده ايضا انه ورد في غير واحد من الاخبار ان المسافر يقصر اذا خرج او اذا خرج
عن بيته مع ان المراد ليس مجرد الخروج عن مجرد البيت جزما بل المتداول عندنا من المحاورات ايضا كذلك مع انك عرفت ان صحيحة
ابن سنان حجتهم في الذهاب فكيف يثبت التفكيك بين الذهاب والاياب مع انه متعارف ايضا التسامح في التعبير كذلك كما هو غير
خفي ويؤيده بل يدل عليه انه اذا كان في بلده او توابع بلده بحيث يقال عرفا انه في بلده اذا كان في تلك التوابع يقال انه حاضر وغير

وغير مسافر وفي الوطن وفي البلد وامثال ذلك وانه لم يدخل بعد اهله ويقال ايضا انه رجع عن سفره [illegible] الى السفر وامثال
ذلك فيلزم انه لو بقي مدة مديدة في بلده ووطنه ولم يدخل اهله بل [illegible] دخل بيته يجب انه ان يكون [illegible]
تسليم الدلالة والظهور لا شك في عدم مقاومتها لصحيحة ابن سنان لنهاية قوة دلالتها بل صراحتها وعدم [illegible]
الى ما ذكرنا من كونها مستند الكل في الذهاب بحد مستند المشهور بل الجل في الاياب والروايتان مستند الثاني مع عدم دلالة ظهور
اوضح وهن وفتور مع تايد الصحيحة بمؤيدات ذكرت وما ذكر من التاويل في غاية القرب لعلم نقل في الظهور بل لا يبعد تاويل اقرب
مع ان بيوت الكوفة في ذلك الزمان كانت ممتدة الى مقدار مسافة اربعة او ما قاربها او اقل من فرسخين او ما قاربهما وما استوجهه في
المدارك من العمل بالتخيير فيما بين حد الترخص الى ان يدخل البلد ابعد ثم ابعد لعدم قائل والمخالفة لجميع الاخبار مع تحقق المرجح
الشرعي والجمع الغريب [illegible] مع ان مقتضى الروايتين القصر الى دخول البيت لا البلد فقط نعم ورد في الموثق ان اهل مكة اذا زاروا
البيت ودخلوا منازلهم اتموا وان لم يدخلوا منازلهم قصروا لكنه من حيث السند لا يقاوم صحيحة ابن سنان مع قطع النظر عن
المرجحات الكثيرة سيما الاجماع والشهرة ويمكن حملها على ان قولهم ع ودخلوا منازلهم اتموا وان لم يدخلوا منازلهم قصروا لكنه
عطف تفسير لقوله زاروا البيت فيكون المراد من قوله ع وان لم يدخلوا منازلهم لم يزوروا البيت وربما يرجح هذا التوجيه
وينفي البعد عنه ما في الرواية الاخرى ان اهل مكة اذا خرجوا حجاجا قصروا واذا زاروا ورجعوا الى منازلهم اتموا وهي كالصحيحة
وعلى اي تقدير ظهورها فيما يظهر من الموثقة فالجواب عنها واحد ويمكن ان يقال ظاهرهما ان من مر ببلدة ووطنه
حال سفره يقصر ما لم يدخل بيته كما ورد في الموثق كالصحيح عن ابن بكير عن الص ع عن الرجل يكون بالبصرة وهو من اهل الكوفة
له بها دار ومنزل فيمر بالكوفة وانما هو مجتاز لا يريد المقام الا بقدر ما يتجهز يوما او يومين قال يقيم في جانب المصر ويقصر
وقلت فان دخل اهله قال عليه التمام ومعلوم ان هذا غير الاياب عن السفر الى وطنه كما هو المفروض والحاج بزيارة ثم البيت
يمرون بمكة لانهم يريدون منى ويباتون فيها اياما ثلثة او يومين لا اقل منها وربما كان هذا التفصيل الذي ذكرنا راي
الجنيد فتدبر قوله لو دخلت الوقت وهو حاضر الاصح ما اختاره المص لما ذكره من العمومات الدالة على وجوب القصر على من هو
مسافر والاتمام على من هو في بيته وحاضر وخصوص صحيحة اسمعيل بن جابر انه قال للص ع يدخل علي وقت الصلوة وانا في
السفر فلا اصلي حتى ادخل اهلي قال صل واتم الصلوة قال فدخل علي وقت الصلوة وانا في اهلي واريد السفر فلا اصلي حتى
اخرج فقال صل وقصر فان لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله وقال في المعتبر هذه الرواية اشهر واظهر في العمل فيتعين العمل بها
ومنها ان مضمونها هو المشهور بين الاصحاب على ان القول بالاتمام بناء على اعتبار وقت الوجوب فنسب الى الصدوق في المقنع وابن ابي

عقيل

عقيل والعلامة في المخ ومستندهم صحيحة ابن مسلم انه سال الص ع عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلوة وهو في الطريق
فقال يصلي ركعتين وان خرج الى سفره وقد دخل وقت الصلوة فليصل اربعا والجواب ان الاولى راجحة من وجوه كثيرة ومنها ظاهر
القرآن على ما عرفت سابقا وطريقة الرسول ص بدخول وقتها وعن مؤيدها الفقه الرضوي فان عبارته موافقة لها صريحة
في اعتبار حال الاداء وكذا صحيحة عيص بن القاسم انه سال الص ع عن الرجل يخرج وقت الصلوة في السفر ثم يدخل بيته قبل ان يصلي
قال يصليها اربعا فالثانية مرجوحة من تلك الوجوه مضافا الى عدم مقاومتها في الدلالة ايضا لان الاولى صريحة مع قطع النظر عن
التاكيد والحلف بخلاف هذه لاحتمال ان يكون المراد الاتيان بالركعتين في السفر قبل الدخول في الاربع قبل الخروج والوصول الى
حد الترخص مع ان محمد بن مسلم روى عن احدهما ع في الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلوة قال ان كان لا يخاف ان يخرج
الوقت فليدخل وليتم الصلوة وان كان يخاف ان يخرج الوقت قبل ان يدخل فليصل وليقصر ومنها رواية الحكم بن مسكين
عن رجل عن الص ع وكل واحد منهما صريح في تعين للعمل بل فيهما تاكيد واضح مع ان ابن المسلم الراوي لروايتكم هو بعينه روى
ضد ما رواه كما عرفت مع زيادة التاكيد فيه حيث امر ع بالدخول والاتمام بعده مهما لم يخف فوت الصلوة وان جواز قصره
في الطريق مشروط بخوف فوت فيحصل من هذا وهن عظيم في روايتكم واستدلالكم بها بل ربما كان روايتاه واحدة وقع
الاختلاف في متن احدهما من جهة النقل بالمعنى فيتعين ان يكون المراد هو الاحتمال الذي ذكرناه لرفع التعارض بين الاخبار
قد عرفت سابقا الاظهر اتحاد امثال هذه الروايات اذا كانت من راو واحد وكيف يتصرف في كل واحد من روايته بوجه
منها الراوي من دون ان يظهر روايته التي رواها ضد له ومخالفة اشد المخالفة مع قطع النظر عن كونه خيانة وغشا وتدليسا
حاشا عن العدل ان يرتكبها سيما مثل ابن مسلم الذي هو احد الاوتاد ومن الذين لولاهم لاندرست آثار النبوة الى غير ذلك
من مدايحه العظيمة التي لا تحصى مع انه ايضا روى في الصحيح عن الص ع عن الرجل يريد السفر متى يقصر قال اذا توارى من البيوت
قلت الرجل يريد السفر فيخرج حين زوال الشمس قال اذا خرجت فقصر ومن المرجحات ايضا ما ذكره بعض المحققين من ان
اكثر العامة قائلون باعتبار حال الوجوب فيكون ما دل عليه محمولا على التقية ومما ذكر ظهر عدم رواية ابن مسلم ايضا مثل رواية
النبال قال خرجت مع ابي عبدالله ع حتى اتينا الشجرة فقال ابو عبدالله لم يجب على احد من اهل هذا العسكر ان يصلي اربعا غيري
وغيرك وذلك انه دخل وقت الصلوة قبل ان يخرج ويمكن ان يكون هذا اتقاء منهم ع قال كذا حتى يصلي النبال اربعا لان العامة
لا يقصرون والقصر شعار الشيعة كما مرت الاشارة اليه واما من قال بالبناء على اعتبار وقت الوجوب فالمرجح ما دل بظاهره
عليه باصالة الاستصحاب وظهر للوجوب عن ذلك بما لا مزيد عليه فلاحظ وتامل واما من قال بالعبرة فبناؤه على عدم

يعتمد عليه وقد عرفت الرجحان المعتد به للمعتمد عليه واما القول بالتمام مع السعة والقصر مع الضيق فنسب الى الصدوق
والشيخ في كتابيه والصدوق في الفقيه وروى رواية اسماعيل بن جابر السابقة المعارضة لهاشم قال يصلي اذا كان لا يخاف
فوات الوقت اتم وان خاف خروج الوقت فقصر ويصدق في ذلك في كتاب الحكم بن مسكين قال ابو عبد الله في الرجل يقدم من
سفره في وقت صلوة فقال ان كان لا يخاف خروج الوقت فليتم وان كان يخاف فليقصر وهذا موافق لحديث ابن جابر اسحق
ويحتمل ان يكون مراده ان الذي يقدم من سفره متى لم يخف خروج وقت الصلوة فحينئذ يصلي في الطريق قصرا كما يظهر
من قوله ع وهذا موافق لحديث اسماعيل بن جابر اذ لو لم يكن مراده ما ذكرنا لم يكن لما ذكره وجه ولم يكن لرواية اسماعيل
على رواية بل ظهر من ذلك انه وجه رواية ابن مسلم ايضا على ما ذكرناه من ان يصلي ركعتين في الطريق في القدوم واربعا
في المنزل فيه وجعل الامر بالاتمام كناية من الصلوة في وطنه والامر بالقصر كناية عن الصلوة في السفر فتم كلام جدا واما
الشيخ المتعارضين المذكورين قال لا ينافي بينهما لان الوجه في الجمع ان من دخل من سفره وكان الوقت باقيا بمقدار ما يتم
صلوته كان عليه التمام وان خاف الفوت كان عليه القصر وكذلك من خرج الى سفره الخ قال والذي يدل عليه ما رواه
سعد عن محمد ابن الحسين عن جعفر ابن بشير عن حماد بن عثمان عن اسحق بن عمار قال سالت سمعت ابا الحسن ع يقول
في الرجل يقدم من سفر في وقت الصلوة فقال ان كان لا يخاف الفوت فليتم وان كان يخاف خروج الوقت فليقصر
عنه عن محمد ابن الحسين عن الحكم ابن مسكين عن رجل عن الصادق ع في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلوة فقال ان
كان لا يخاف خروج الوقت فليقصر ثم احتمل ان يكون لا اتمام توجه الى من دخل عليه الوقت وهو مسافر فدخل الى محله
اهله على وجه الاستحباب ستحباب دون الفرض ولا ايجاب قال ويدل على ذلك ما رواه محمد ابن احمد ابن يحيى عن محمد
ابن عبد الحميد عن سيف ابن عميرة عن منصور ابن حازم قال سمعت الصادق ع يقول اذا كان في سفر فدخل وقت الصلوة
قبل ان يدخل اهله فان شاء قصر وان شاء اتم وان اتم احب الي فظهر ان نسبة هذا القول الى الشيخ ايضا لا يخلو عن مناقشة
وتامل لان النظر منزه بالاحتمالين المذكورين جمعا بين الاخبار لان الاول مخصوص ص وانا اكثر في كتابي الحديث كما نسب اليه
وهاتان الروايتان لا ينافيان صحيحة اسماعيل ابن جابر وغيرها من الصحاح والمعتبرة المعتضدة بالمرجحات التي عرفت
ومنها فتوى المشهور بها وندرة القائل بها فان الشيخ وان لم يظهر منه في كتابي الحديث عمله بهما الا انه في النهاية افتى
بالاولى وفي الخلاف افتى بالثانية وصراحة دلالتها وضعف دلالة الاخيرة لما عرفت من احتمال ارادة الصلوة في الوطن من
الاتمام والصلوة في السفر من القصر وهذا احتمال قريب في مقام الجمع بين الاخبار المتعارضة اذ لا شك في انه اقرب من حمل

الصحاح

الصحاح والمعتبرة على كون القصر فيها في صورة ضيق الوقت عن الاربع خاصة سواء كان في الخروج الى السفر او القدوم
منه بل لا يكاد يتمشى هذا التوجيه فيها بل وفي الاربع ولا الاتمام لا يكاد يتمشى هذا التوجيه بان ليس الا من جهة سعة الوقت
في الذهاب والمجيء جميعا وان لا اصل هو الاتمام في الخروج الى السفر والقدوم منه جميعا وان القصر ليس الا من جهة سعة الوقت
فلاحظ جميع الاخبار وتامل فيها وفي انه هل يتمشى التوجيه المذكور ام لا ومما يقرب عدول السائل من صيغة الماضي الى
المضارع في كلتا الروايتين حيث قال الرجل يقدم من سفره ولم يقل قدم من سفره وجواب المعصوم ع فيهما بان يتم ان لم
يخف ويقصر ان خاف من دون استفصال وتفصيل وتقييد اصلا ومبادرته ع بالجواب كذلك مع ان الاصل عدم التقدير
في الكلام ومما يقرب ايضا صحيحة اسماعيل ابن مسلم السابقة المروية عن احدهما ع ما ذكرنا هناك فتتم جدا وهو بمثل ذلك
يمكن الجواب بالنسبة الى الرواية الاخيرة ايضا اذ صحيحة اسماعيل وغيرها تابى عن الحمل على التخيير ايضا فلاحظ مضافا
الى ما عرفت سابقا من تواتر الاخبار في كون القصر عزيمة بعد النية فتعين العمل بصحيحة اسماعيل وما وافقها ثم اعلم ان المذهب
غير منحصر فيما ذكر لان العلامة اختار البناء على وقت الوجوب فيما اذا خرج الى السفر والبناء على وقت الاداء فيما اذا قدم من
السفر اما الصورة الثانية فلصحيحة اسماعيل وغيرها على حسب ما عرفت واما الاولى فلان الركعتين الاخيرتين عنده
مثل صلوة مستقلة فاذا وجبتا وقت الوجوب لحضر لا امتثال والخروج عن العهدة بالنسبة اليهما ولم يتحقق الا بفعلهما او
في السفر في وقت الاداء ففي الصورتين جميعا اختار الاتمام وفي المختلف اطال الكلام واتى بادلة كثيرة وهي عشرة لا خيرات
وقت الوجوب في الاولى وصرح بان مراده الاعتبار بوقت الاداء في الثانية وان كان يشمل الاولى ايضا من دون تفاوت
الا ان هذه الادلة العشرة منعت من اعتباره في الاولى والادلة العشرة ليست بحيث تقاوم ما دل على اعتبار وقت الاداء
فضلا ان تغلب عليه فان دليله الاول الثبت بان الواجب عليه وقت الوجوب هو الاربع فلا يسقط بالعذر المتجدد
كالحيض والموت والثاني صحيحة ابن مسلم ورواية بشير النبال السابقتان ورواية الوشاء انه سمع الرضا ع يقول اذا زالت
الشمس وانت في المصر وتريد السفر فاتم فاذا خرجت بعد الزوال فقصر العصر والثالث الاحتياط لان القصر عزيمة
للذمة بخلاف التمام لاشتماله على القصر وزيادة والرابع الاستصحاب والخامس ان القول بالقصر والقول بالقضاء
على الحائض اذا فرطت في الاداء مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع فينتفي الاول وجه الثاني ان العذر المسقط ان اسقط
فكذلك الحائض والا فكذلك الركعتين الاخيرتين السادس ان القضاء تابع للاداء والخلاف هو ابن ادريس والشيخ مسلم
وجوب الاتمام في القضاء السابع القول بالقصر ينافي القول بوجوب الصوم مع الخروج بعد الزوال اذ لم يبيت النية والثاني

ثابت وجه المنافاة ان القصر انما هو للسفر وهو المقتضي ومضي بعض الوقت لا يصلح للمانعية على هذا التقدير وههنا المقتضي
ثابت في فعل المصدوم الثامن ان من صلى في السفينة قبل مفارقة المنزل يجب عليه الاتمام فاذا غاب عنه الجدران والاذان قبل
الفراغ لم يسقط فرض الاتمام لان الصلوة على ما افتتحت عليه فوجب الاتمام مطلقا لعدم القائل بالفرق التاسع ان الافطار
لا تم للقصر لعموم قولهم هما واحد الحديث وفي محل النزاع يكون الافطار منتفيا العاشر ان القصر لا يكون الا للمقتضي له
او لعدم المقتضي للاتمام والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو ثبت لزم تقدم الحكم على العلة لان المقتضي للقصر ليس الا السفر
وهو متاخر عن وجوب الصلوة فلو اقتضى قصر الصلوة المتقدم ثبوتها لزم تقدم المعلول على العلة وهو باطل قطعا واما
الثاني فلانه لا يلزم من عدم دليل الثبوت تحقق الضد لان المقتضي للاتمام وهو الحضر موجود حالة الوجوب فلو تغير
ولا لزم اجتماع الضدين ولا يخفى ما في الكل من الخدشة اما في الاول فان كان مراده الاستصحاب ففيه جمع الى الرابع وان كان
غيره فلا وجه له لان مقتضى الادلة ان غير المسافر يتم والمسافر يقصر الا ان يثبت انه يتم ولم يثبت هذا بل ثبت انه
يقصر كما مر وقياس المسافر في المقام في الحائض والميت قياس مع الفارق الواضح اذ بالحيض والموت واما لها يفوت
الصلوة فيجب القضاء لعموم قوله ع من فاتته صلوة فليقضها كما فاتته على حسب ما يجيء ولولا هذا العموم لم يجب
القضاء الا بفرض جديد على ما هو الحق والقضاء تابع للاداء كما اعترف به والمسافر لم تفته صلوته بل
انتقل فرضه التمام من بعض المسافر الا ان يدل دليل على عدم الانتقال وليس بل ثبت الانتقال من الادلة العامة ايضا واما
الثاني فمقدمة الكلام في امثال هذه الاخبار وانها لا تعارض ما دل على كون العبرة بوقت الاداء مطلقا واما الثالث فكون
القصر غير مبرئ للذمة اول الكلام بل ثبت انه المبرئ خاصة واما كون الاتمام شاملا له وللزيادة ففيه ما فيه اذ بعد
احتمال كون شغل الذمة بالقصر كيف ينفع الاتمام بالعلة التي ذكرت لان القصر هيئة اخرى والهيئة جزء الصلوة قطعا
مع انه مثل السابق لو تم لزم الاتمام في الصورة الثانية ايضا فيكون العبرة بوقت الوجوب مطلقا كما قال بعض الاصحاب
لا ما ذكره لانه صرح بان العبرة في الصورة الثانية بوقت الاداء مع انه جعل الاحتياط الذي ذكره دليلا على كون العبرة بوقت
الوجوب وهذا الاحتياط يمشي في الصورة الثانية ايضا من دون تفاوت اصلا فيصير الاتمام في الصورة الثانية
ايضا من جهة الاحتياط المذكور فيكون في الثانية ايضا العبرة بوقت الوجوب فتامل ومنه يظهر الجواب عن الرابع وعن
مما هو غير مختص بالصورة الاولى بل جار في الثانية ايضا لان الاستصحاب دليل قائل باعتبار وقت الوجوب مطلقا
كما عرفت فان كان خاليا على ما دل على كون العبرة بوقت الاداء يتعين القول بكون العبرة بوقت الوجوب مطلقا كما علم

ولا

ولا يتعين كون العبرة بوقت الاداء مطلقا كما عليه الاكثر وقد عرفت انه الحق واما ما اختاره من التفصيل فلا وجه له اصلا
واما الجواب عن الخامس فقد ظهر عن الاول ولعل الجواب عن السادس فبان المخالف الذي ذكره هو الشيخ وابن ادريس فيستوفي
قوله واما مع ذلك ذكر في الخ على حدة مسئلة كون القضاء في المقام تابعا لوقت الوجوب او لوقت الاداء والخلاف في ذلك مطلقا
من غير خصوصية بالصورة الاولى بل صرح بالتعميم ونقل عن ابن ادريس انه قال ان كان الوقت دخل وهو مسافر ثم دخل البلد
والوقت باق على ان يصلي حتى خرج الوقت وجب القضاء وبالعكس الاتمام ثم اختار هو الاتمام واحتج بما احتج وظهر من كلام المختلف
المخالف فيه وفي الشيخ والمحقق ايضا ذكر هذا الخلاف على حدة بالتعميم المذكور واختار كون القضاء تابعا لوقت الفوت لا وقت
الوجوب وكذا غير المحقق وفي المدارك ان ظاهر ان المخالف في هذه المسئلة هو السيد وابن الجنيد فلا يحفظ فعلى هذا نقول الدليل الساير
ليس مبنيا على مقدمة بينة او مبينة او مسلمة فلا يكون دليلا غاية ما يكون انه حجة بالنسبة الى خصوص ابن ادريس وهذا
كيف يصح ان يكون دليلا للفقيه في فتواه ولو كان يصح لكان الامر في الصورة الثانية ايضا كذلك لما عرفت فيلزم العلامة
القول بكون العبرة بوقت الوجوب مطلقا بلا شبهة فما الوجه في تفكيكه وتفصيله ومع ذلك نقول من قال بان الاعتبار في
الفوائت بحال وقت الوجوب لا وقت الفوت استدل برواية زرارة عن الباقر ع انه سأل عن رجل دخل وقت الصلوة
وهو في السفر فاخر الصلوة حتى قدم فنسي حين قدم ان يصليها حتى ذهب وقتها قال يصليها ركعتين صلوة
المسافر لان الوقت دخل وهو مسافر كان ينبغي ان يصليها حتى ذهب وقتها قال يصليها ركعتين عند ذلك مقتضى
العلة المنصوصة اتمام الصلوة فيما اذا كان حاضرا فسافر وهذه الرواية وان كان في طريقها موسى بن بكر الا ان الظاهر انها
من كتابه وكتابه معتبر وكيف كان اعتماده على هذه الرواية فلا مانع من ان يكون قائلا بان العبرة في القضاء بوقت الوجوب
من جهة اعتماده على هذه الرواية فلا نقض عليه لان الاحاديث يخصص بعضها بعضا اذا حصل التقاوم وعلى ذلك المدار
في الفقه ومن لم يعتمد عليها اصلا او لم يكن عنده معتبرا ومقاوما لما دل على كون العبرة بوقت الفوات فهو في سعة ولعله لم يعمل للقاعدة
بها الا واحد او اثنان بل الا واحد على ما ذكره في المختلف لان الشيخ وان كان قائلا بها ايضا الا انه لعلها مطابقة
عنده لانه قائل بالتمام عند السعة والقصر عند الضيق والفوت لا يكون الا بعد ضيق ومن هنا اجاب المعترض هذه
الرواية باحتمال ان يكون دخل مع ضيق الوقت عن اداء الصلوة اربعا فيقضي على وقت امكان الاداء فتامل ولا ظهور ان
هذه الرواية ظاهرة في كون الاعتبار في الاداء ايضا بحال وقت الوجوب بملاحظة العلة المذكورة فالجواب عنها هو الجواب
الذي ذكرنا عن الاخبار الظاهرة في ذلك وكيف كان الظ انها لا تقاوم ما دل على كون العبرة بحال الاداء وان القضاء تابع

بحال اللغوات مثل ما في صحيحة زرارة يقضي ما فاته كما فاته ومما ذكر ظهر مذهب آخر ايضا زائدا عما ذكره المصنف وهو كون العبرة
بوقت الاداء في الاداء دون القضاء والجواب عن السابع انه ايضا جدلي ونقض بالنسبة الى بعضهم ممن يقول بوجوب الصوم ح
ومع ذلك قياس مع الفارق لان مقتضى العمومات والخصوصيات التي لا شبهة في كونها حجة على ما عرفت وجوب القصر في
الصلوة ح ومقتضى العمومات والخصوصيات التي هي حجة وجوب الصوم ح اما الخصوصيات فظاهرة واما العمومات فلان
معظم هذا اليوم وغالبه كان المكلف حاضرا والحاضر يجب عليه الصوم والغلبة من جملة المرجحات فتامل مع ان هذه المنافات
حاصلة في الصورة الثانية ايضا اذ ربما كان المكلف مضطرا فيها ولا يجب عليه الصوم ويجب عليه اتمام الصلوة مع ان العلامة
يقول بكون العبرة فيها بحال الاداء فيجب عليه الاتمام اذا قدم بعد الزوال ولم يصل في الوطن ومع ذلك لا يقول بوجوب الافطار وعدم
وجوب الصوم في ذلك اليوم وعدم الاعتداد بصومه سيما اذا افطر في الطريق فما هو جوابه فهو جوابنا ومما ذكر يظهر الجواب
من الثامن والتاسع ايضا كما لا يخفى واما العاشر فظاهر الفساد لان السفر مقتض لخصوص هيئة القصر لا لنفس وجوب
الصلوة المتقدم فهو متقدم على معلوله كما ان الحضر مقتض لخصوص هيئة التمام في الصورة الثانية عنده ايضا لا لنفس
وجوب الصلوة المتقدم كما ان مقتضى خصوصيته هيئة التمام في الاولى هو الحضر وهيئة القصر في الثانية هو السفر وكذلك
قوله واما الثاني فلانه مما لا نفهمه وهو اعرف بما قال ثم اعلم انه نقل في المختلف من المبسوط قولا اخر وعن الخلاف قولا اخر
بالتفصيل وعن ابن الجنيد ايضا قولا اخر بالتفصيل وهو من ابن الجنيد قولا اخر وتفصيلا من اراد الاطلاع فليلاحظ
وعندي انه لا ينبغي نقله لكثير فائدة قوله بالكتاب وهو الذي ذكره من قوله ثم قد افلح الاية فان المراد زكوة
الفطر وصلوة العيد على ما ذكره جمع من المفسرين بعد ما ثبت من الصحيح عن الصادق ع وقوله ثم فصل لربك وانحر قيل المراد
صلوة العيد الاضحى ونحر البدن كما ورد في الخبر وربما يقال ان المراد رفع اليدين حال التكبير في الصلوة والنحر يحاذي اللبة
وغير ذلك واما السنة فهي كثيرة منها صحيحة جميل عن الصادق ع ان صلوة العيدين فريضة الى غير ذلك من الاخبار واما
الاجماع فقد نقله جماعة منهم المحقق والعلامة وهكذا النص واما كونها ركعتين فبالاجماع بل الضرورة من الدين والصحاح
وسنذكرها وعن معاوية قال سألته عن صلوة العيدين فقال ركعتان الحديث واما كون شرائط اليومية شرائطها
فدليله الاجماع كما ذكره كما ان الجماعة ايضا كذلك وكذا اجزاؤها اجزاؤها كالجمعة بالاجماع فان العبادات توقيفية لا بد من ثبوت
ماهيتها من الشرع ومر الكلام مفصلا في صلوة الجمعة واما انه يشترط فيها ما يشترط في الجمعة الا ما اخرجه الدليل فظاهر
الاصحاب اتفاقهم عليه بل قال في التذكرة انما تجب العيد على من تجب عليه الجمعة عند علمائنا اجمع وفي المنتهى قال لا نعرف فيه

خلافا

خلافا مع ان الشرائط المعتبرة في الجمعة الا ما اخرجه الدليل فظاهر الاصحاب اتفاقهم عليه بل قال في التذكرة انما تجب العيد على من تجب عليه
الجمعة من جملتها العدد وقد اجمع الاصحاب على اشتراطه هنا ايضا حكاه في المنتهى ويظهر صدقه من ملاحظة فتاوى الفقهاء وروى
الصدوق في الصحيح عن الصادق ع انه قال في صلوة العيدين اذا كان القوم خمسة او سبعة فانهم يجمعون الصلوة كما يصنعون يوم الجمعة
وقال يقنت في الركعة الثانية قال قلت يجوز بغير عمامة قال نعم والعمامة احب الي ولعل قوله ع ويقنت لاجل صلوة الجمعة لا هذه وعلى
تقدير كون المراد هذه فلدفع توهم حاصل من قوله ع كما يصنعون يوم الجمعة اذ ورد في الاخبار الكثيرة ان القنوت في الجمعة
في الركعة الاولى فتوهم في هذه الصلوة ايضا ذلك فدفعه بانه يقنت في الركعة الثانية ايضا لان فيها قنوتا موظفا معروفا
كما ستعرف فتامل والظاهر من هذه الصحيحة كون العدد المعتبر في الجمعة وورد في صلوة الجمعة ايضا في الصحيح عن الصادق ع انه قال
ادنى ما يجزي في الجمعة سبعة او خمسة ادناه وبينا في بحث الجمعة ان المراد في هذا الخبر ان كل واحد من العددين شرط السبعة
شرط في الوجوب العيني والخمسة شرط في الوجوب التخييري فالظاهر من هذه الصحيحة ان الامر هنا ايضا مثل الجمعة والا فلا وجه
للتعبير بهذه العبارة هنا ايضا ففيها اشارة الى ما اشار ع في الجمعة اليه على ما بينا في الجمعة فلاحظ ونقل عن ابن ابي عقيل انه ذهب الى
اشتراط السبعة هنا مع اكتفائه بالخمسة في الجمعة فالحكاه الى القياس سهو لكنه لعبد من الخالق سبحانه وعبارته هذه
في غاية الظهور في اتحاد صلوة الجمعة مع هذه الصلوة في الشرائط كما ادعى الاجماع عليه ولعل نظره الى الاخبار الواردة
في الجمعة المتضمنة بظواهرها لاعتبار خصوص الخمسة فانها صحاح كثيرة ولذا اختار كثير من الاصحاب الخمسة في الجمعة ويكون حاله
فيها حال الاكثر واما في المقام فلما لم يرد سوى هذه الصحيحة بحسب الظاهر وظاهرها عدم الضيق وعدم عينية الوجوب في الخمسة كما
بيناه فاختار السبعة والحق اتحادها مع الجمعة كما قلنا ومن جملتها الجماعة واشتراطها هنا ايضا اجماعي منصوص كما عرفته بدل
عليه ايضا صحيحة زرارة عن الباقر ع من لم يصل مع الامام في جماعة يوم العيد فلا صلوة له ولا قضاء عليه ومن جملتها
الوحدة وظاهر الاصحاب اشتراطها ايضا لانهم اطلقوا مساواتها الجمعة في الشرائط ونقل عن الحلبي تصريحه بذلك محتجا
بانه لم ينقل عن النبي ص انه صلى في زمانه عيدان في بلد كما لم ينقل انه صليت جمعتان وبصحيحة ابن مسلم عن الباقر ع قال قال
الناس لامير المؤمنين ع الا تخلف رجلا يصلي العيدين قال لا اخالف السنة قال في المدارك وهما لا يدلان على المنع ومن ثم
توقف العلامة في التذكرة والنهاية في اشتراط ذلك وهو في محله انتهى اقول قد عرفت ان العبادات توقيفية موقوفة
على الثبوت من الشرع وقد عرفت النزاع في كون الفاظها اسامي للصحيحة او الاعم وانه لم يثبت كونها اسامي للاعم
لو لم نقل بثبوت كونها اسامي للصحيحة والثبوت اما من القول او الفعل والاول منعدم والثابت من الفعل هو الوحدة لانه

لانه ثابت جزما والتعدد غير ثابت وهو كثير انما يثبت الشرط بهذا النحو كما لا يخفى والاجماع ايضا تام في الوحدة خاصة لو لم نقل
بالاجماع على انحصار الجمعة مع هذه الصلوة في الشرائط مع ان الوجوب العيني على كل واحد كيف يجعله الشارع معصوما داخلة الواحد
ولو لم يجعله معصوما لاقتضى العادة شيوع تحققها متعددة واشتهارها وظهورها بحيث لا يقبل الخفاء وكيف صار الامر
بالعكس حتى ظهر من الفقهاء ما ظهر الى غير ذلك مما مر في صلوة الجمعة فلاحظ ثم قال وذكر الشهيد ره ومن تأخر ان هذا
الشرط انما يعتبر مع وجوب الصلوتين فلو كانتا مندوبتين او احدهما لم يمنع التعدد انتهى ولا يخفى ان هذه الشرائط انما هي
شرائط وجوبها واما اذا اختلت الشرائط وسقط الوجوب فيجيئ حالها ومن جملتها الخطبتان وقد صرح في الجمل
باشتراطها وقال شرائطها شرائط الجمعة سواء في العدد والخطبة وكذا الحال بالنسبة الى عبارة غيره من الفقهاء كما اشرنا ويدل
عليه ما اشرنا من ان العبادة لا بد من توقيفها من الشرع حتى يحكم بانها المطلوبة شرعا وان الثبوت منحصر في الاخبار
والاجماع وفعل النبي صلعم والائمة ع ولا شبهة في انهم ع كانوا يخطبون والاجماع وفعلهم قد عرفت واما الاخبار فيظهر
منها ايضا حيث ذكروا في مقام بيان هذه الصلوة ان الخطبة بعدها مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع في صلوة العيدين
قال الصلوة قبل الخطبتين والتكبير بعد القراءة سبع في الاولى وخمس في الاخيرة وصحيحة معاوية قال سألته عن صلوة
العيدين فقال ركعتان الى ان قال والخطبة بعد الصلوة وموثقة سليمان بن خالد عن الصادق ع في صلوة العيدين قال
كبر ست تكبيرات واركع بالسابعة ثم قم في الثانية واقرء ثم كبر اربعا واركع بالخامسة والخطبة بعد الصلوة الى غير
ذلك ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن الصادق ع انه قال له ادركت الامام على الخطبة قال تجلس حتى يفرغ ثم تقوم وتصلي
قلت القضاء اول صلوتي او اخرها قال لا بل اولها وليس ذلك الا في هذه الصلوة قلت فما ادركت مع الامام من الفريضة
وما قضيت قال اما ما ادركت من الفريضة فهي اول صلوتك وما قضيت فهو اخرها ولا يخفى دلالتها على وجوب
الخطبة وكونها من تتمة الفريضة واخرها وانه لا يجوز الصلوة حتى يفرغ الامام من الخطبة وقال في المدارك وجزم
العلامة في جملة من كتبه بعدم اعتبار الشرط هنا وهو كذلك تمسكا بمقتضى الاصل والتفاتا الى ان الخطبتين متأخرتان
عن الصلوة ولا يجب استماعهما اجماعا فلا يكونان شرطا انتهى وفيه ما عرفت وستعرف ومن جملتها الحضور فلا يجب
على المسافر مثل الجمعة لما عرفت ولصحيحة زرارة انما صلوة العيدين على المقيم وصحيحة الفضل وغيرهما من الاخبار وليس في السفر
جمعة ولا فطر ولا اضحى ومن جملتها المذكورة كما هو الحال في صلوة الجمعة لما عرفت ولصحيحة عبد الله بن سنان قال انما
رخص رسول الله صلعم للنساء العواتق في الخروج الى العيدين للتعرض للرزق ورواية يونس بن يعقوب انه سأل الصادق ع عن خروج

النساء في العيدين والجمعة قال لا الا امرأة مسنة ورواية محمد بن شريح عنه ع عن خروج النساء في العيدين فقال لا الا عجوز عليها
منقلاها يعني الخفين وغيرهما من الاخبار ومن جملتها الصحة لما عرفت ولرواية هارون بن حمزة عن الصادق ع انه سأل ان كان
مريضا لا يستطيع ان يخرج ايصلي في بيته قال لا ومن جملتها الامام لما عرفت ولصحيحة زرارة من لم يصل مع الامام في جماعة
فلا صلوة له ولا قضاء عليه وصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن صلوة يوم الفطر والاضحى فقال ليس صلوة الا مع امام
وصحيحة زرارة عن احدهما ع انما صلوة العيدين على المقيم ولا صلوة الا بامام وموثقة سماعة عن الصادق ع انه قال لا صلوة
في العيدين الا مع الامام وان صليت وحدك فلا بأس الى غير ذلك ومن جملتها كون هذا الامام هو السلطان العادل او من نصبه
للصلوة لما عرفت هنا وفي بحث الجمعة ولما ذكره في المنتهى من اتفاق الاصحاب في هذا الشرط ولما مر في صلوة الجمعة
مما يدل عليه من الاخبار مثل الصحيفة السجادية وغيرها وما دل عليه من العقل من استحالة تحقق الواجب العيني عادة من
جميع المكلفين على وفق الصواب من دون من نصبه الشرع وغير ذلك مما عرفت وورود الخبر بانه ما من يوم عيد
للمسلمين اضحى ولا فطر الا وهو يجدد لال محمد حزنا قال الراوي ولم قال انهم يرون حقهم في يد غيرهم وهذا الخبر
رواه الكليني في الموثق كالصحيح عن علي بن الحسين عن حنان بن سدير عن عبد الله بن دينار عن الباقر ع وكذلك الصدوق
في الفقيه مع انه قال لا فيه قصد كتابه اماما قاله والشيخ رواه عن الحسن بن محبوب في الصحيح وهو ممن اجمعت العصابة على
عن حنان ايضا ما ورد من ان هذه الامة المتحيرة الضالة لا يوفقون لفطر ولا اضحى بعد قتل الحسين ع فلا جرم وانه
ما وفقوا ولا يوفقونه حتى يثأر ربنا للحسين ع فتأمل في وجه التأييد وورد ايضا ان على الامام ان يخرج من السجن
من هو محبوس فيه ويوكل عليهم حتى اذا قضوا الصلوة ردهم اليه وايضا عرفت من اخبار صحاح ومعتبرة ان الامام
شرط ومر في بحث الجمعة ان المتبادر من لفظ الامام على الاطلاق امام العصر ولذا استدل الفقهاء الذاهبون في الجمعة وفي
المقام كذلك ومنهم العلامة في المنتهى وغيره قال في المدارك وعندي في هذا الاستدلال نظر اذ الظاهر من الامام هنا امام
الجماعة لا الامام ع كما يظهر من تنكير الامام ولفظ الجماعة وقوله ع في صحيحة ابن سنان من لم يشهد جماعة الناس في العيدين
فليغتسل وليتطيب بما وجد وليصل وحده كما يصلي في الجماعة وفي موثقة سماعة لا صلوة في العيدين الا مع امام فان صليت
وحدك فلا بأس اقول يظهر من الموثقة ان الامام ليس امام الجماعة حيث قال للصادق ع متى نذبح قال اذا انصرف الامام قلت
فان كنت في ارض ليس فيها امام فاصلي بهم جماعة فقال اذا استقلت الشمس وقال لا بأس ان تصلي وحدك ولا صلوة الا مع
امام لعل الظاهر منه ان صلوة العيد لا يتحقق ماهيتها بغير امام او صحتها وان الحكم هكذا شرعا وواقعا الا ان الامام ع لما

لم يكن مبسوط اليد ودائما مع التقية والخوف ومن هذه الجهة لا يمكن تحققها منه الى ان يخرج القائم عليه السلام اجازة لهم صدورها منكم
وحدكم كي لا تكونوا محرومين من هذه الفضيلة العظمى لكن هذه الصلوة ليست صلوة العيد حقيقة كيف وهي فريضة
بل ومن الفرائض الشديدة فكيف تكون مستحبة فهي من قبيل اليومية المعادة ولعلها كما مر في صلوة الجمعة وعلى صحة فرض
وقوعها جماعة ايضا فهي في حكم الفرادى كما ظهر من بعض الاخبار في الجمعة ويجيء التحقيق في ذلك فقوله لا باس ان
تصلي وحدك لا ينافي قوله عليه السلام لا صلوة الا مع امام لان الاطلاق اعم من الحقيقة ومر التحقيق في بحث الجمعة ويظهر منها ان سماعة
كان يفهم من لفظ امام هذه الصلوة امام الاصل عليه السلام او المنصوب لذلك ولذا سال عما سال ثانيا فمراده انه اذا كنت في ارض
ليس فيها امام فاصلي بهم جماعة ثم نذبح لان سؤاله اولا كان عن وقت الذبح ولما قال المعصوم بعد انصراف الامام سال
ما سال ثانيا لاجل وقوع الذبح بعد الصلوة كما مر ثم وربما يظهر من الجواب انه ما رخص للصلوة بهم لانه ما زاد في الجواب
عن قوله عليه السلام اذا استقبلت الشمس ولان السائل ما سال عن وقت الصلوة بل سال عن وقت الذبح بل الظاهر من قوله فاصلي بهم انه كان
يعرف وقت الصلوة وما كان متحيرا فيه مضافا الى ظهوره قطعا لانه كان يرى متى يصلي الائمة وينصرفون ويعلم هذا
ولهذا اجابه عليه السلام في الجواب الاول اذا انصرف الامام ولم يقل متى ينصرف ولم يبال الراوي بعدا ايضا مع ان وقت الصلوة ليس استبعاد
الشمس بل طلوع الشمس بالاجماع كما سيجيء ووقت الذبح متاخر عن ابتداء وقت الصلوة كما قال المعصوم عليه السلام فظهر ان قوله عليه السلام
في الجواب الثاني اذا استقبلت الشمس انه عليه السلام جعل الاستقبال لوقت ذبحه والاكتفاء بذلك في الجواب من دون التعرض
لتجويزه صلوته بهم او عدمه ثم قوله بعد ذلك ولا باس ان تصلي وحدك ولا صلوة الا مع امام مجموعه ظاهر في عدم رضائه
في صلوته بهم وانه لا باس فيه الباس مضافا الى ظهور ذلك من الخارج لانهم كانوا في شدة من التقية وصلوة العيد كانت
منصب الامام السلطان لا يفعل الا منصوبه فكيف كان المعصوم يرضى بان يرتكب منصب السلطان من دون نصبه وقوله
ولا صلوة الخ في مقام التعليل لذلك فيظهر ان المراد من امام ايضا هو المنصوب كما كان يفهم سماعة وما ذكرنا ظاهر على
المتامل ولعل ما ذكره منع السيد وغيره من الجماعة عند فقد المنصوب وجوزوا الفرادى كما سيجيء الان يكون المراد من قوله
وحدك اسم من الجماعة والفرادى التي لا يكون مع المنصوب روى سماعة في الجمعة اما مع الامام فركعتان واما من يصلي وحده
فاربع ولو صلوا جماعة وما ذكره من ان تنكير لفظ الامام والجماعة شاهد على عدم ارادة المعصوم عليه السلام بخصوصه حتى انه لا يظهر
انه امام الجماعة والفريضة اليومية بل الظاهر بل الصريح انه امام العيد كما قلنا في بحث الجمعة ومصلي العيد هو النائب المنصوب في جميع
البلاد سوى الموضع الذي يكون محل المنوب عنه وربما كان في ذلك الموضع ايضا يصلي بها النائب لعذر ومانع له عليه السلام وعرفت ايضا

ان جميع

ان جميع امور الحكومة للامام عليه السلام هكذا اذ محال ان يباشر بنفسه الا ما نقل قل والقليل ايضا ربما لا يكون لانه الصدور من المعصوم عليه السلام
لان فعل النائب هو فعل المنوب عنه بعينه وتمام التحقيق مر في بحث الجمعة ومما ذكر ظهر عدم الفرق بين المعرفة والنكرة ولذا ورد في
الاخبار كلاهما وزرارة يروي عن الباقر عليه السلام بعنوان المعرفة كما ذكرنا سابقا وبعنوان التنكير كما ذكرناها هنا والحكم والراوي والمروي عنه
متحد فيهما وقد عرفت الحال في ان هذا دليل وحدة الروايتين فعلى هذا يكون الظاهر منهما عدم مشروعية الانفراد فيها كما نقل عن
ظاهر الصدوق في المقنع وابن ابي عقيل فيكون مطابقا لصحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام عن الصلوة يوم الفطر والاضحى فقال ليس
صلوة الا مع امام وصحيحة الغنوي عن الصادق عليه السلام انه قال الخروج يوم الفطر والاضحى الى الجبانة حسن لمن استطاع الخروج اليها
فقلت ان كان مريضا لا يستطيع الخروج ايصلي في بيته قال لا وكذا صحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام لا صلوة الا بامام وغير ذلك
مما مر ولا يعارضها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال من لم يشهد جماعة الناس في العيدين فليغتسل وليتطيب بما
وجد وليصل وحده كما يصلي في الجماعة لاحتمال ارادة ما ذكر في رواية سماعة في هذه الصحيحة ايضا وكذا الكلام في مرسلة ابن
المغيرة عن بعض اصحابنا قال سالت ابا عبد الله عن صلوة الفطر والاضحى فصلى في بيته ركعتين ثم ضحى لكن حمل الكل على ما ذكر
لا يخلو من بعد ظاهر ويشهد ايضا على ما ذكر وعلى ان الامام ليس بامام الجماعة صحيحة الحلبي انه سال الصادق عليه السلام عن الامام لا يخرج
يوم الفطر والاضحى عليه صلوة وحده فقال نعم وصحيحة محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رايا الهلال
منذ ثلثين يوما امر الامام بالافطار في ذلك اليوم ان شهدا قبل الزوال وان شهدا بعد الزوال امر الامام بافطار ذلك اليوم واخر
الصلوة الى الغد فصلى بهم ورواية اسحاق بن عمار عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان يقول اذا اجتمع عيدان للناس في يوم واحد
فانه ينبغي للامام ان يقول في خطبته قد اجتمع عيدان فانا اصليهما جميعا فمن كان مكانه قاصيا فاحب ان ينصرف عن
الاخر فقد اذنت له حيث اسند الاذن الى نفسه ومعلوم ان العادل من حيث انه عادل لا اختيار له بحسب الشرع في الاذن
للناس في الانصراف عن الفريضة ولا يشترط في امام الجماعة ان يكون حاكم الشرع بالبديهة وهذا الاذن منصب حاكم الشرع
بالبديهة لا منصب اي عادل يكون الى غير ذلك مما مر في بحث الجمعة وبعد ما لاحظت جميع ما ذكرناه في الجمعة لعله لا يبقى لك
تامل فيما ذكره الفقهاء من اشتراط الامام او من نصبه لوجوب هذه الصلوة ومن جملة الشرايط الحرية وعدم البعد
او انه يد وغير ذلك مما هو شرط في الجمعة لما عرفت من الاجماعات المنقولة المطابقة للفتاوى وفي المدارك ويدل عليه اي على
ما ذكرنا اصالة براءة الذمة من وجوب هذه الصلوة على من لا يجب عليه الجمعة السالمة عما يصلح للمعارضة لانتفاء ما يدل على
العموم فيمن يجب عليه انتهى قال في بعض الحواشي لعل السر في عدم وجوبها حال الغيبة مطلقا بخلاف الجمعة ان الواجب الثابت في الجمعة

انما هو الواجب التخييري كما مرّ واما العيني فهو منتف بالاجماع والتخييري في العيد غير معقول اذ ليس معهما فرد آخر يتخير بينها
وبينه فلو وجب لوجب عينا وهو خلاف الاجماع انتهى وفي المدارك ان هذا الكلام ظاهري اذ لا منافاة بين كون الوجوب
في الجمعة تخييريا وفي العيد عينيا اذا اقتضته الادلة وبالجملة تخصيص الادلة الدالة على الوجوب بمثل هذه الروايات لا يخلو عن اشكال
وما ادعوه من الاجماع غير صالح لما بيناه مرارا من ان الاجماع انما يكون حجة مع العلم القطعي بدخول قول المعصوم ع في اقوال المجمعين
وهو غير متحقق هنا ومع ذلك فالخروج عن كلامهم مشكل واتباعهم بغير دليل اشكل انتهى وقد عرفت امره فالا انتفاء ما يدل على العموم
فيمن يجب عليه فكيف يدعى العموم بحيث لا يقبل التخصيص بمثل الروايات المذكورة والاجماع الذي ادعوه اذ ظاهرها ان الامام في
هذه الروايات ليس امام الجماعة ومع ذلك فظهور كونه امام الجماعة في اليومية من اين اذ الجماعة في المقام في مقابل الانفراد في
المقلم لا اليومية وهو ظاهر ولعله المقام جمعه مع اليومية في الثبوت والا فقد عرفت ان العبادة التوقيفية لا مرجع فيها
الا بيان الشارع والثبوت منه ومن اين ثبت ان صلوة العيد هي مجرد الاركان التي تكون في اليومية اذ الاجماع لو لم يدل على
كون العيد الذي هو واجب عينا واردة في الاخبار الدالة على كونها فريضة لا يكون خلف السلطان المعصوم ع اي من نصبه لا يدل
على كونها مما يعني ان الفرض منها هو الصحيح المطلوب بعنوان الوجوب هو لا عم اذ لا شك في فساده بل حجته الفتوى الثابت من
طرفه الاطلاع هو الذي ذكره الفقهاء ولو سلمنا عدم ثبوته مما ادعوه من الاجماع مع ان قوله الاجماع حجة مع العلم القطعي
بدخول المعصوم ع ان اراد القطع للمدعين والناقلين فلا شك في حصوله لهم اذ لا شك في انهم ما كانوا قاصدين كذا بين
مع ان المسلم اذا ادعى شيئا فالاصل صحة دعواه شرعا حتى يثبت خلافه والعادل اذا اخبر لا يجوز التثبت في خبره بل يجب
قبوله كما هو معترف في الخبر الواحد الصادر منه ولا شك في ان الاجماع عندنا هو الخبر بعينه كما عرفت لانه اتفاق يحصل
القطع منه بقول المعصوم كما اعترف به وقول المعصوم هو الخبر بعينه كما عرفت وان اراد حصول القطع له فكيف يقبل اخبار
الاحاد ويقول بحجيتها مع تصريحه بعدم حصول القطع له ولذا يكون اخبار الاحاد حجة عنده ويعمل وبالجملة من في صدد
الكتاب وفي بحث الجمعة ما يزيد على ما ذكرنا هنا توضيحا مع ان القول بوجوب الجمعة تخييرا في زمان الغيبة والعيد
عينا بالنسبة الى الادلة شيء عجيب كيف وهو رد في صلوة اصرح ما اصر وانكر ما انكر وفي المقام يقول الخروج عما عليه الاصحاب
مشكل لان في بحث لو اتفق الفقهاء ظاهرة في الوجوب العيني عنده وفي المقام يظهر منه عدم قائل بعينية وجوبها
ولو السلطان او من نصبه ليس بشرط اذ لو كان مطلعا لكان يفعل ما فعله في الجمعة ولا اقل كان يشير الى مخالفة لا انه يسكت
في مقام دعويهم الاجماع ويكتفي بعدم حصول القطع له في دعويهم ومع ذلك يقول الخروج عن كلام الاصحاب مشكل الظاهر في

فعموم

في عموم الاصحاب مع انك عرفت ان عدم وجود المخالفة في المقام يكشف على عدم المخالفة في الجمعة لاقتضائه بان مقتضى عبارات
الاصحاب اتحاد الجمعة مع صلوة العيد في الشرائط ومعلوم ايضا ان الامر كما اعترف به على انه في روض الجنان ادعى الاجماع وبنى
الامر عليه فهو مصدق بالاجماع بلا شك وبناء كلامه انما هو على ذلك الامر في مقام النكتة لعدم اختيار احد من الاصحاب الوجوب
في المقام مع ان اختيار المشهور والمعظم الوجوب التخييري في الجمعة مع كون الجمعة والعيدين متحدين في الشرائط عند جمع الاصحاب
وكون حالها واحدا بحسب فتاويهم واتفاقهم في هذه الفتوى بل واجماعهم فكلامه محض الحق والصواب بل لا شبهة في انه
الامر كما قاله وانه السر في عدم اختيار احد منهم الوجوب في المقام لان الوجوب يصير عينيا فيلزم منه مخالفة الجمعة مع المقام
الشرائط ومخالفتها فيمن يجب عليه مع انه ايضا نقل الاجماع حيث قال وانما وجب على من يجب الجمعة عند علمائنا اجمع
ووافقهم واستدل على ذلك باصالة البراءة وانتفاء ما يدل على العموم فيمن يجب عليه كما عرفت ثم اعلم انه كان في الروض لا مدخل
للفقيه حال الغيبة في وجوبها وان كان في الجمعة من الدليل ما يتمشى هنا الا انه قد يحتاج الى القائل ولعل السر في عدم وجوبها
الى ما ذكرناه ومقتضى كلامه ان للفقاهة شرط في وجوب الجمعة يعني الوجوب التخييري عند بعض الاصحاب لكن في المقام لم يشترط
احد منهم مع تمشي الدليل فيه ايضا الا انه لم يقل احد بالوجوب هنا للشرط المذكور فلذا لم يعتبر احد منهم الفقاهة قوله يجب
سوى الخطبتين الى قوله ما عرفت من الاخبار والفتاوى سابقا ولم نقل بالاجماع فقوله لا يجب ابدا مصادرة ولعل قوله م وعدم
استماعهما اجماعا فيه انه مع وجود تلك الاخبار وفتاوى الاخيار كيف يثبت عليه هذا الاجماع بحجة ودعوى العلامة اياه كيف
يتمسك في مقام الرد على سائر الفقهاء واختيار عدم الوجوب في عدم اشتراطها ايضا من جهة الاخبار وفعل النبي ص وعلى
والحسن اذ لا شك في انهم كانوا يخطبون في صلوة العيدين وثبت من الاخبار ايضا وقد عرفت ان فعلهم في بيان مقام
الواجب التوقيفي حجة ومبين ومداره على ذلك حل كان في بعض المقامات يمنع ذلك كما قلنا في بحث الجمعة وكون وجوبها
غير عيني وفي بحث شرائط الجمعة فلاحظ مع انك عرفت ان توقيفية العبادة ايضا يقتضي ذلك مع انه في صحيحة زرارة
ان المعصوم ع بالجلوس حتى يفرغ الامام حين سأله انه ادرك الامام في خطبته وظاهره التعجب لا استماع ولا الكلام
جلوسه حتى يفرغ والجامع انها صريحة في ان الخطبتين من جملة الصلوة وتتمتها واخرها وهذا في غاية الظهور في اشتراطها
وعدم صحة الصلوة بدونها فلاحظ وتامل وفي الفقه الرضوي قال ع فان صلوة العيدين مع الامام فريضة ولا يكون الا بامام في خطبته
ويؤيده ما رواه في العلل والعيون عن الفضل عن الرضا ع قال انما جعلت الخطبة يوم الجمعة في اول الصلوة وجعلت في
العيدين بعد الصلوة لان الجمعة امر دائم واكثر على الناس ملوا وتركوا وتفرقوا عنه والعيد انما هو في السنة والناس فيه ارغب
وان تفرق بعض الناس بقي عامتهم مع اشتراط الخطبة في الجمعة اجماعي منصوص مع ان جماعة من الاصحاب قالوا بعدم وجوب
استماعهما في الجمعة ايضا مع ان العلامة في التذكرة والمنتهى ادعى الاجماع على عدم وجوب الاستماع مع تصريحه في الكتابين بوجوب
الخطبتين وروى العامة عن عبد الله بن السائب قال شهدت مع رسول الله ص صلوة العيد فلما قضى الصلوة قال انا نخطب فمن

احب ان يجلس للخطبة فليجلس ومن احب ان يذهب فليذهب ومع انه ربما يظهر من المعتبرة الاتية المتضمنة لكون الخطبتين
بعد الصلوة الا ان عثمان جعلهما قبلها واحبس الناس كان لا يستمعون خطبته ولانه لا استماع كان لازما فتامل مع دلالة عدم وجوب
الاستماع على عدم الوجوب ليس الا من جهة ان الفائدة والغرض من الخطبة منحصر في الاستماع والاتعاظ والا لكان لغوا عبثا ان يقول
ايها الناس اتقوا الله ويعظ ويبالغ بل الظاهر حرمته ثم والشهادة بالوحدانية والرسالة وامثالهما على رجله في محضر الناس
متوجها الى الناس على سبيل الجهار لا الاخفات بعد ان يسلم على الناس ويمدح الرسول والائمة بينهم في الحالة المذكورة بكونه كلها
مثل موعظة وترغيب وترهيب ونصيحة وتعليم الناس احكام الفطرة وفيها ومقدارها وكذلك الحال في احكام الاضحية
على ما سيقوله المص في بيان كيفية الخطبتين في العيدين وبالجملة لا شبهة في ان الاستماع لو لم يكن واجبا لكان جميع ما ذكر
لغوا ظاهرا بعيدا من الحكيم ارتكابه والامر به سيما احكم الحاكمين وخصوصا على رأي الشيعة ومعلوم ان ما ذكر كما ينفي الوجوب
كذلك ينفي الاستحباب والطلب والترغيب والحث بل تقتضي الوجوب الشرطي بانهم ان كانوا يستمعون يرتكب والا فلا ولم يقل احد
به والبناء على انهم في مقام الخطبة والموعظة يستمعون عادة وان لم يستمع الكل فجمع منهم يستمع ولا اقل من استماع بعضهم وانه
يكفي كما ينفع الاستحباب ينفع الوجوب ايضا كما هو ظاهر **قوله** والمعتبرة مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما في صلوة العيدين
قال الصلوة قبل الخطبتين الى ان قال وكان اول من احدثها بعد الخطبة عثمان لما احدث احداثه كان اذا فرغ من الصلوة
قام الناس ليرجعوا فلما رأى ذلك قدم الخطبتين واحتبس الناس للصلوة وعن الصادق اول من قدم الخطبة على الصلوة يوم الجمعة
عثمان لانه كان اذا صلى لم يقف الناس على خطبته وتفرقوا وقالوا ما نصنع بمواعظه وهو لا يتعظ بها فلما رأى ذلك قدم
الخطبتين على الصلوة وقد عرفت سابقا ان لفظ يوم الجمعة توهم بل هو يوم العيد ومسلم هذا عند المص وغيره وفي
صحيحة معاوية ايضا ان الخطبة ايضا بعد الصلوة وانما احدث الخطبة قبل الصلوة عثمان **قوله** وكيفيتها الخ لم يذكر
اصلها لكونها على الاجماع في كونها ركعتين مثل الصلوة اليومية بحسب الافعال والماهية مع انه زيد فيها تكبيرات وقنوتات على
سبيل الوجوب او الاستحباب ويذكر ذلك بعد هذا في بحث القنوت والمناسب ذكره من جميع ما ذكر في المقام كما فعله الاصحاب
فكيفيتها ان يكبر للاحرام ثم يقرأ الحمد وسورة والافضل ان يقرأ والشمس وضحيها وما شابهها ثم يكبر للركوع ويركع ثم يرفع
راسه من الركوع ثم يسجد سجدتين على طريقة ما كان يفعله في اليومية فاذا سجد سجدتين قام بغير تكبيرة ويقرأ الحمد ثم سورة
والافضل ان يقرأ الغاشية واشباهها ثم يكبر ثم يقنت بعد التكبيرة ثم يكبر ثم يقنت بعدها وهكذا حتى يتم اربع تكبيرات
واربع قنوتات ثم يكبر للركوع ثم يركع ويسجد سجدتين ويتشهد بعدهما ثم يسلم على طريقة اليومية فيكون الزائد عن المعتاد
في اليومية تسع تكبيرات بعد كل تكبيرة قنوته والمستند في هذه الكيفية صحيحة يعقوب بن يقطين عن الكاظم عن التكبير في
العيدين قبل القراءة او بعدها وكم عدد التكبير في الاولى وفي الثانية والدعاء فيهما وهل فيهما قنوت ام لا فقال تكبير العيدين
للصلوة قبل الخطبة يكبر تكبيرة تفتتح بها الصلوة ثم تقرأ وتكبر خمسا وتدعو بينها ثم تكبر اخرى وتركع بها فذلك سبع تكبيرات

بالتي

بالتي افتتح بها ثم تكبر في الثانية خمسا تقوم وتقرأ ثم تكبر اربعا وتدعو بينهن ثم تكبر التكبيرة الخامسة وصحيحة معاوية قال سألته
عن صلوة العيدين فقال ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء وليس فيهما اذان ولا اقامة تكبر فيهما اثنتي عشرة تكبيرة تبدء فتكبر
وتفتتح الصلوة ثم تقرأ فاتحة الكتاب ثم تقرأ والشمس وضحيها ثم تكبر خمس تكبيرات ثم تكبر وتركع فتكون تركع بالسابعة وتسجد
سجدتين ثم تقوم فتقرأ فاتحة الكتاب وهل اتيك حديث الغاشية ثم تكبر اربع تكبيرات وتسجد سجدتين وتتشهد وتسلم الى آخر
الحديث وصحيحة محمد عن احدهما في صلوة العيدين فقال الصلوة قبل الخطبتين والتكبير بعد القراءة سبع في الاولى وخمس
في الاخيرة وصحيحة جميل انه سأل الصادق عن التكبير في العيدين قال سبع وخمس وقال صلوة العيدين فريضة وسأله ما يقرأ فيهما
قال والشمس وضحيها وهل اتيك حديث الغاشية واشباههما وصحيحة ابن مسلم عن احدهما انه سأله عن الكلام الذي يتكلم به فيما بين
التكبيرتين في العيدين فقال ما شئت من الكلام الحسن وظاهر كون القنوت ما بين التكبيرتين كما يظهر منها يفيد ما ذكرنا من ان
القنوت خمس في الاولى واربع في الاخيرة كما هو فتوى الفقهاء ويدل عليه ايضا قوله في الفقه الرضوي ويكبر في الركعة الاولى بسبع
تكبيرات وفي الثانية خمس تكبيرات يقنت بين كل تكبيرتين وفي القوي كالصحيح عن محمد بن عيسى بن ابي منصور عن الصادق قال تقول
بين كل تكبيرتين اللهم انت اهل الكبرياء والعظمة واهل الجود والجبروت واهل العفو والرحمة واهل التقوى والمغفرة
اسألك في هذا اليوم الذي جعلته للمسلمين عيدا ولمحمد ذخرا ومزيدا ان تصلي على محمد وآل محمد كافضل ما صليت على عبد من
عبادك وصل على ملائكتك ورسلك واغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات اللهم اني
اسألك من خير ما سألك به عبادك المرسلون واعوذ بك من شر ما عاذ بك منه عبادك المرسلون وفي خبر جابر عن الباقر
ان امير المؤمنين كان اذا كبر في العيدين قال بين كل تكبيرتين اشهد ان لا اله الا الله الى آخره وفي رواية بشر بن سعيد عن الصادق قال
تقول في دعاء العيدين بين كل تكبيرتين الله ربي الخ وفي قوية محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الصحيحة عندي لنقل البزنطي في محمد
ابن الفضيل الراوي انه سأل الصادق عن التكبير في العيدين فقال اثنتا عشرة سبع في الاولى وخمس في الاخيرة فاذا قمت في الصلوة فكبر واحدة
وتقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم انت اهل الكبرياء والعظمة الى قوله واعوذ بك من
شر ما عاذ منه عبادك المخلصون الله اكبر اول كل شيء الى قوله معلن السرائر الله اكبر عظيم الملكوت الى قوله كن فيكون الله اكبر خشعت
لك الاصوات الى قوله ولا يتم منها شيء دونك الله اكبر احاط بكل شيء الى قوله وخضع كل شيء لملكك الله اكبر وتقرأ الحمد وسبح اسم
ربك الاعلى وتكبر السابعة وتركع وتسجد وتقوم وتقرأ الحمد والشمس وضحيها وتقول الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له واشهد ان محمدا عبده ورسوله تتمة كلمة كما قلت والتكبير يكون هذا القول في كل تكبيرة حتى يتم خمس تكبيرات وهذه الرواية
صريحة فيما ذكرناه الا انه ربما ينافي ايكونها على طريقة ابن الجنيد لكنه ليس فيها الا التقديم الذكري وليس فيها لفظ يفيد الترتيب لان
كلمة الواو لا يفيد الترتيب والترتيب الذكري ليس معتبرا سيما وان يعارض الاخبار الواضحة الدلالة وخصوصا ان يغلب عليها فالحمل على
ما يوافقها متعين واخبارهم يكشف بعضها عن بعض وتفسير قرينة لخصوصا اذا لم يكن ظهور كامل وفي علل الفضل بن شاذان عن الرضا قال

فان قال فلم جعل اثنى عشرة تكبيرة قيل لانه يكون في الركعتين اثنى عشر تكبيرة فان قيل فلم جعل في الاولى سبع وفي الثانية خمس ولم يسو بينهما
قيل لان السنة في الصلوة الفريضة ان يستفتح بسبع تكبيرات فلذلك بدء هنا بسبع تكبيرات وجعل في الثانية خمس لان التحريم من التكبير في
اليوم والليلة خمس تكبيرات ويشهد على ما ذكرنا ايضا ان صلوة الاستسقاء مثل صلوة العيدين نصا وفتوى فان صلوة الاستسقاء
على الكيفية التي ذكرناها عند الفقهاء وورد في الاخبار ان صلوة الاستسقاء يكبر فيها كما يكبر في العيدين في الاولى سبعا وفي الثانية
خمسا ويصلي قبل الخطبة ويجهر فيها بالقراءة وقال في المختلف لا خلاف في عدد التكبير الزائد وانه تسع تكبيرات خمس في الاولى واربع
في الثانية انتهى وقد وقع الخلاف في هذه المسئلة في موضع اخر وهو ان التكبيرات التسع هل هي واجبة ام مستحبة الاكثر على الوجوب
بل قال في الحج الاصحاب بضوابط وجوبها بعد ما ذكر عن الشيخ في التهذيب ان من اخل بها لم يكن ماثوما وفي المدارك نقل عن المفيد انه صرح
في المقنعة ان من اخل بها لم يكن ماثوما واستدل عليه في التهذيب بصحيحة زرارة ان عبد الملك بن اعين سال الباقر ع عن الصلوة في العيدين
فقال الصلوة فيهما سواء يكبر الامام تكبيرة الصلوة قائما كما يصنع في الفريضة ثم يزيد في الاولى ثلث تكبيرات وفي الاخرى ثلثا سوى
تكبيرة الصلوة والركوع والسجود وان شاء ثلثا وخمسا وان شاء خمسا وسبعا بعد ان يلحق ذلك الى الوتر واجاب عنه في الاستبصار
بالحمل على التقية لموافقتها لمذهب كثير من العامة قال ولسنا نعمل به واجماع الفرقة المحقة على ما قدمناه ومراده ان كون التكبير
تسعا اجماع الفرقة المحقة فلا نعمل بامثال هذه الرواية فظهر من هذا ان ما ذكر ليس مذهب الشيخ وان المفيد لا دليل له على ما وصل
الينا واما دليل باقي الفقهاء توقيفية العبادة ولا يثبت كون الصلوة الخالية عن التكبيرات صلوة العيد شرعا فالمحصر في الكائنة
بالتكبيرات وللتاسي بالنبي ص ولذكرها في مقام بيان هذه الصلوة كما عرفت هذا في بحث اشتراط الخطبة ولظاهر الامر وهو لفظ
كبر الواردة في صحيحة سليمان ولفظ تكبير الواردة في الصحاح والمعتبرة الكثيرة ولما يظهر من علل الفضل عن الرضا ع حيث قال ع وانما
جعل التكبير فيها اكثر الى ان قال وانما جعل التكبير فيها اثنى عشر الى اخر ما قال فلاحظ وتامل اتفق الاصحاب على ان التكبير في الركعتين معا
بعد القراءة سوى ابن الجنيد حيث ذهب الى ان التكبير في الاولى قبل القراءة وفي الثانية بعدها لصحيحة ابن سنان عن الصادق ع التكبير
في العيدين في الاولى سبع قبل القراءة وفي الاخيرة خمس بعد القراءة وصحيحة اسمعيل بن سعد انه سال الرضا ع عن التكبير في
العيدين قال التكبير في الاولى سبع تكبيرات قبل القراءة وفي الاخيرة خمس بعد القراءة ومثلها صحيحة هشام بن الحكم عن الصادق ع وموثقة
سماعة المضمرة واما مستند باقي الاصحاب باقي الاخبار الواردة في كيفية هذه الصلوة وهي من الكثرة بمكان وكثير منها صحاح والبواقي
معتبرة وقد ذكر بعض منها في بحث اشتراط الخطبة وكيفية هذه الصلوة فلاحظ واجاب الشيخ عن مستند ابن الجنيد بالحمل على
التقية لموافقته لمذهب بعض العامة ولم يرتضه في المعتبر معللا بان الصدوق ذكر ذلك في كتابه بعد ان ذكر في خطبته ان لا يودع الا
ما هو حجة له قال فالاولى ان يقال فيه روايتان اشهرهما ما اختاره الشيخ انتهى ولا يخفى فساد ما ذكره اذ كم من خبر في الفقيه مبني على التقية
بحيث لا تامل فيه مع ان مجرد ما ذكره في الخطبة لا يمنع الحمل على التقية ولا يوجب منع هذا الحمل بعد ما ظهر على مجتهد اخر سيما مثل الشيخ
ممن ليس له نظير في معرفة مذهب العامة وما هو مناسب مذهبهم سيما مع عدم ظهور قول الصدوق بمضمونها اذ في الفقيه كثيرا ما ياتي

الخبر

بالخبر الذي لا يفتي به بل يفتي بخلافه ولذا قال جدي العلامة المجلسي ره في شرحه على ذلك الكتاب انه رجع عما ذكره في الخطبة بعد ما دخل في كتابه
مع ان فتوى الفقيه ليس الا ما هو فتوى ما ذهب اليه باقي الاصحاب وخالف ابن الجنيد صريحا بحيث لا يبقى مجال للشبهة اصلا نعم بعد ما
افتى صريحا بان التكبير في الاولى ايضا بعد القراءة روى رواية ابي الصباح وقد عرفت عدم دلالتها على مذهب ابن الجنيد لان كلمة
الواو لا تفيد الترتيب كما ان الترتيب الذكري ايضا لا يفيد الترتيب على ما عليه المحققون مع ان الظ حملها على ما افتى به ولذا ما نسب احد
الموافقة لابن الجنيد بل صرح في المدارك بموافقة الصدوق للمشهور مع ان غالب ما حمل على التقية وحمل عليها من المسلمات و
المقبولات ليس بحيث اتفق الشيعة على خلافه بل وافقهم حتى جلية القياس وافقهم ابن الجنيد وليس شرط حمل التقية ان لا
يختاره احد من الشيعة ولم يقل احد باشتراطه وعدم ذهاب احد من الاصحاب الى العمل بمضمونها سوى ابن الجنيد من اقوى الشهود
على كون تلك الاخبار محمولة على التقية كما لا يخفى على المطلع على انه ورد في الاخبار ان المشهور بين الاصحاب يرجح على غير المشهور ويوخذ
بها البتة كما ذكرنا في الفوائد ومدار الفقهاء ايضا على ذلك ولا شك في كون المذهب المشهور هو المشتهر كما هو محقق وظاهر بل ادعى
في المقام الاجماع عليه مع ان مستند المعظم في غاية الكثرة وهي ايضا مرجح اخر مقبول عندهم مع ان الاشهرية ايضا مرجح اخر معتبر
عقلا ونقلا فلا وجه للتامل بالنحو الذي ذكره فتم الثالث نقل عن المفيد انه يكبر للقيام الى الثانية ويقرء ثم يكبر ثلثا ويقنت ثلثا
وفي المدارك ولم نقف له على شاهد انتهى اقول افتى بالتكبير للقيام الى الثانية في اليومية لحديث رواه وسنذكره ولا شك في ان هذه
الصلوة على كيفية اليومية اجماعا مع زيادة التكبيرات واما كون التكبير بعد القراءة ثلثا فلصحيحة عبد الملك المذكورة التي كانت مستنده
فلاحظ وتامل اذ يظهر منها استحباب الثلث على اي تقدير وانه المعتبر شرعا والزائد عنها موكول الى مشية المكلف لكن ظهر لك ضعف
ما اختاره الرابع المشهور عند الفقهاء ان القنوتات ايضا تسعة خمس في الاولى واربعة في الثانية كما سيذكره المص ومن غير نقل خلاف
فيه لكن نقل في المخ عن المفيد انه يكبر في الاولى سبع تكبيرات مع تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع ويقنت خمس مرات فاذا نهض الى
الثانية كبر وقرء ثم كبر اربع تكبيرات يركع بالرابعة ويقنت ثلث مرات وهو اختيار المرتضى وابن بابويه وابي الصلاح وابن البراج
وسلار والاقوى عندي الاول لنا الى ان قال ولانها ثانية فلا يكبر قبل القراءة في الثانية كالجمع انتهى ويظهر من هذا ان المفيد
يقول بان احدى التكبيرات الزائدة مقدمة على القراءة وان كان نقل عنه انه يقول في الثانية بالتكبير للقيام كما ذكرنا سابقا فعلى هذا
لم نقف له على شاهد كما قال في المدارك ومع ذلك يقال عليه اختيار المرتضى وابن بابويه وغيرهما ولعل مراده حصر كون القنوت
ثلث مرات في الثانية لانه ما نسب ذلك الا الى المفيد كما فعل في المدارك ايضا لكن الذي يظهر من المدارك انه لم يتحقق خلاف في القنوت
الا ما ظهر من الصدوق وقال ان المستفاد من الروايات سقوط القنوت بعد الخمسة والسبعة كما في صحيحة يعقوب المتقدمة ثم يكبر
خمسا يدعو بينها ثم يكبر اخرى ويركع بها وفي رواية اسمعيل الجعفي ثم يكبر اربعا يقنت بينهن وهو الظ من كلام الصدوق
فانه قال يبدء الامام فيكبر واحدة ثم يقرء الحمد وسبح اسم ثم يكبر خمسا يقنت بين كل تكبيرتين ثم يركع بالسابعة انتهى اقول قد
عرفت ان الظ من كثير من الروايات كون القنوت تسعا وهو المفتى به ويظهر منها ان المراد من كلمة بين معنى بعد او مع فيما ذكره

من الاخبار اي بعد كل تكبيرة منها او معها كما هو المعهود فان الاضافة هنا تفيد العهد لانه لما صار في عرف البينونة اطلق عليه لفظ بين او الضمير يكون راجعا الى مجموع التكبيرات على سبيل الاستخدام ولذا في الشرايع ذكر هذا على وفق ما ذكره من الاخبار مع تصريحه بكون القنوت تسعا ولذا قال في المدارك انه يجوز قراءة اظهار المراد مما هو في هذه الاخبار من جهة فهم الفقهاء وفتاويهم بسببه مما يظهر من اخبار كثيرة وقد ذكرنا قدرا منها في مباحث الصلاة وقد نقل المحقق في الشرايع ويشهد على ذلك انه نقل بعد ذلك بلا فصل رواية ابي الصباح الصريحة في كونه في الاولى في القنوت خمسا وفي الثانية اربعا وقد ذكرنا الرواية بطولها **قوله** اختلف الاصحاب في وجوب تلك القنوتات واستحبابها فاكثرهم على الوجوب ونقل في الخلاف انه مستحب ووافقه المحقق مستندا لاكثر الى الاخبار الدالة على الامر به مثل صحيحة يعقوب بن يقطين المتقدمة حيث سال الكاظم ع عن التكبير في العيدين قبل القراءة او بعد القراءة قال وهل فيها قنوت ثم فقال التكبير في العيدين للصلوة قبل الخطبة تكبر تكبيرة يفتتح بها الصلوة ثم تقرء وتكبر خمسا وتدعو بينها ثم تكبر اخرى وتركع بها فذلك سبع تكبيرات بالتي افتتح بها ثم تكبر في الثانية خمسا تقوم وتقرء ثم تكبر اربعا وتدعو بينهن ثم تكبر تكبيرة الخامسة والدلالة من وجوه متعددة فيها الامر بها وهو حقيقة ومنها انه سال عن انه هل فيها قنوت ام لا فقال نعم وظاهر السؤال انه مأخوذ في ماهيتها القنوت ام لا والسياق ظاهر في ارادة الوجوب ومنها ذكره على نهج الواجبات الاخر ومنها كون السؤال والجواب في بيان حد الصلوة فتم ويدل عليه ايضا رواية علي بن ابي حمزة عن الصادق ع وادعى الشيخ الاجماع على العمل بها انه سال الصادق ع فقال التكبير ثم تقرء ثم تكبر خمسا فتقنت من كل تكبيرتين الى ان قال تكبر اربعا فتقنت بين كل تكبيرتين ومثلها رواية اسماعيل بن جابر عن الباقر ع الى غير ذلك من الروايات التي ذكرت في بحث عدد القنوت والوجوه الثلث من الدلالة موجودة في كثير منها وفي بعضها من وجهين وفي بعضها من الامر به وحجة الشيخ على ما نقل عنه اصل البراءة وفيه ان الاصل لا يعارض الدليل فكيف الادلة الكثيرة الظاهرة الدلالة المتعددة الدلالة المطابقة لفتاوى كل الاصحاب حتى الشيخ في غير الخلاف وفي الخلاف وقد يقال لها ان الروايتين يعني صحيحة يعقوب وقوية اسماعيل بن جابر لا ينهضان حجة في اثبات مخالف الاصل خصوصا مع معارضتهما العدة اخبار واردة في مقام البيان خالية عن ذكر القنوت انتهى وقد ظهر لك عدم انحصار الدليل في الروايتين المذكورتين بل الروايات في غاية الكثرة مع صحة بعضها واعتبار البعض الاخر سلمنا لكن صحيحة يعقوب تكفي للخروج عن الاصل بلا شبهة وعلاوة على ذلك غير الصحيحة المنجبرة بالشهرة ايضا كذلك سيما مثل هذه الشهرة وسيما مع الانضمام بالصحيحة وقوله خصوصا آه فيه ان التعارض فرع التقاوم ولم نجد ما يقاوم ما ذكر سندا ودلالة اذ المعارض هي صحيحة معاوية التي ذكرناها في بحث اشتراط الخطبة وهي مضمرة والمضمر لا يقاوم المصرح باسم المعصوم ع ومع ذلك فيها محمد بن عيسى عن يونس وصاحب المدارك لا يعتبر رواية سندها كذلك سيما في مقام التعارض ومع ذلك في تلك الرواية بعد المتن الذي ذكرناه قال وكذلك صنع رسول الله صلى الله عليه وآله ولا شبهة في ان الرسول ص كان يقنت وكذلك امير المؤمنين ع والحسن ع مع انهم ع امروا بالقنوت فكيف يتركونه مع يامرون الناس ويبينون له حاشاهم وكذا من يقول ما لا يفعل حاشاهم بل في موثقة سماعة انه ينبغي للامام ان يتضرع بين كل تكبيرتين ويدعو الله ثم الحديث وبالجملة ظهر غاية الظهور

ان المقام

ان المقام ما كان يقتضي التعرض لذكر القنوت مع انه ذكر في رواية معاوية مستحبات ومكروهات مثل كون الامام يلبس بردا ويعتم ويخرج الى البر فلا يصلي على حصير ولا يسجد عليه وانه يقرء والشمس والغاشية وغير ذلك لا شبهة في كون القنوت اهم مما ذكر او بعض على ما يظهر من الاخبار وكون الفقهاء على الوجوب وعلى فرض الاستحباب لم يتعرض لذكره مع التعرض لتلك المستحبات فظهر ان المقام ما اقتضى هذا الحال بعلة معاوية ولما غيرها فلم نجد ما يعارض اصلا فضلا عن ان يقاوم اذ ربما كانوا يسألون عن خصوص التكبير او غيره وما سألوا عن بيان صلوة العيد ولا تعرضوا لها ولم يذكروا القنوت حتى يقول في المدارك ما يقول نعم في صحيحة ابن مسلم التي ذكرناها في بحث اشتراط الخطبة عن احدهما ع في صلوة العيد قال الصلوة قبل الخطبة الحديث وغير خفي انه سال عن امر في صلوة العيد لا عن ماهيتها ولذا لم يذكر مجموع الماهية بل بعض فظهر ان السؤال عما كان الامر الا بعد المذكورة وربما يظهر منها ان المهتم بيان الخطبة قبل الصلوة او بعدها وبالجملة لا شبهة في عدم وجود معارض سوى هاتين الروايتين وقد عرفت عدم المعارضة فضلا عن المقاومة لان الروايتين كيف يقاومان الاخبار التي لا تحصى مع وضوح دلالتها وضعف دلالتهما لو سلم الدلالة وكونها مطابقة للفتاوى التي لا تحصى لو لم نقل بالاجماع وكونهما مخالفة لها بل الشيخ في الخلاف ايضا ما استدل بهما كما عرفت التي يتكلم به فيما بين التكبيرتين في العيدين فقال ما شئت من الكلام الحسن وربما يظهر من ابي الصباح وجوب الدعاء بالمذكور وهلل واحط بالله ولعله من الحمد بين الفقهاء **قوله** اجمع الاصحاب على وجوب قراءة سورة بعد الحمد وانه لا يتعين سورة مخصوصة قال في التذكرة وفي المنتهى ايضا نفي الخلاف فيه من ظاهر المصنف عدم وجوبها لانها حكم باستحبابها في الفرايض اليومية ولم يذكر في انها واجبة في صلوة العيدين وقد عرفت انه اكتفى بما ذكره في اليومية في بيان هيئة هذه الصلوة واجزائها وقد عرفت ان الاجماع المنقول حجة ومع ذلك الاخبار ربما كانت ظاهرة في الوجوب مثل قوية اسماعيل بن جابر السابقة عن الباقر ع في صلوة العيدين قال تكبر واحدة يفتتح بها ثم يقرء ام الكتاب وسورة الى ان قال ويقرء ام القرآن وسورة يقرء فاذا ولي سبح اسم وفي الثانية والشمس وضحيها الحديث وكون هذه على الاستحباب لا يقتضي ان تكون السابقة محمولة عليه لما عرفت من ان خروج بعض الخبر عن الظاهر لا يقتضي خروج الباقي مضافا الى انه ما قال يقرء ام الكتاب في بعض سورة بل قال يقرء ام الكتاب وسورة وقراءة ام الكتاب واجبة قطعا وكذا السورة لان لفظ يقرء كلمة واحدة تعلقت بهما معا فيكون وجوب قراءة الحمد كاشفا عن وجوب قراءة السورة ايضا والكلمة الواحدة لا يكون لها معنيان متضادان وحملها على ارادة الطلب خلاف الاصل والظاهر لا يصار اليه الا بقرينة وهي منتفية لو لم نقل بالقرينة على ارادة المعنى الحقيقي وهو اجماع الاصحاب بل في الاخبار ورد بلفظ ثم يقرء او فيقرأ ولا خفاء في ارادة الوجوب منه وعدم الفصل فقراءة الحمد وحده لكن قراءة السورة ايضا مطلوبة في المقام متداولة عن النبي ص والائمة والسلف في الاعصار والامصار لو لم نقل بالاجماع على وجوبها مع انك عرفت الاجماع المنقول مع ان الفتاوى متفقة على ذلك بحسب الظاهر ولم يخالف احد من المتقدمين والمتأخرين ولا ذكر البتة وبالجملة لا تامل في كون المراد من القراءة قراءة الحمد والسورة جميعا لا خصوص الحمد في الاخبار لتحديد سيما بملاحظة

ان المجملات من الاخبار يحمل على المفصلة والمطلقات على المقيدات ثم انهم اختلفوا في الافضل فاكثرهم اختاروا التسع في الاولى والخامسة
في الثانية ودل عليه صحيحة جميل السابقة لكن فيها واشباهها وقيل في الاولى اثنا على وفي الثانية والستين لرواية اسماعيل بن جابر
السابقة والكل حسن وان كان الاول احسن وينبغي التنبيه لامور الاول يستحب رفع اليدين مع كل تكبيرة لرواية يونس قال
سالته عن تكبير العيدين ايرفع يده مع كل تكبيرة ام يجزيه ان يرفع في اول التكبير فقال يرفع مع كل تكبيرة الثاني اذا نسي التكبيرات الزائدة
او بعضها حتى ركع قيل يمضي ولا شيء عليه لانها ليست كانا اقول قد حقق في الفوائد ان الاصل في كل جزء المركبية حتى يثبت
خلافه لان الشارع اذا كان لمطلوبه جزء فلنسي لم يكن ذلك الذي فعله مطلوبه ولا يكون الاتي بما بقي ممتثلا لانه لم يات بتمام
مطلوبه بل لم يات بمطلوبه لان الخالي عن الجزء ليس مطلوبه وقضاء ذلك الجزء ايضا لا ينفع لان مطلوبه لم يكن بهذا النحو واما
ما في صحيحة ابن سنان اذا نسيت شيئا من الصلوة ركوعا او سجودا او تكبيرا ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سهوا فغير ان الركوع
والتكبير لا يقضيان وكذلك السجدتان عند الاصحاب ومع ذلك شمولها للمقام لا يخلو من تامل ومقتضى المركبية الاعادة
اللهم الا ان يكون اجماع على عدم الركنية وستعرف في الاحكام الثالث لو شك في عدد التكبير بنى على الاقل لانه المتيقن ولاصل
عدم الزائد فلو اتى بالمشكوك ثم ذكر انه كان قد اتى به اولا وقيل لم يضر لعدم الركنية وفيه ما عرفت الرابع كلما ذكر في التكبير فهو
جار في القنوتات ايضا لما عرفت فمقتضى ذلك كون القنوتات ايضا في هذه الصلوة اركانا تبطل بتركها واحد منها سهوا كما
ذكر في ترك التكبيرات الزائدة او واحد منها سهوا لكن في الصحيح ورد عن الباقر عم ان الصلوة لا تعاد الا من خمسة الطهور والوقت
والقبلة والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة فلا تنقض السنة الفريضة ولا شك في ان المراد حال عدم التعمد
للاجماع والاخبار وفي الصحيح ايضا عن الباقر عم من الفرض في الصلوة فقال الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود
والدعاء وما سوى ذلك فسنة في الفريضة ولعل السنة حالها حال غير الركن على ما اظن لصحيحة ابن مسلم عن احدهما عم انه
امتر فرض الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل في الاسلام لا يحسن ان يقرء القرآن اجزءه ان يكبر ويسبح ويصلي وسيجيء
التحقيق في ذلك في محله فعلى هذا يكون الصلوة صحيحة لا يجب اعادتها بسبب ترك التكبيرات او واحدة منها والقنوتات
او واحد منها سهوا او نسيانا الا انه ربما يخدش ان المتبادر من لفظ الصلوة لعله الفريضة اليومية لان المطلق ينصرف الى الافراد
الشايعة لا النادرة الا ان يقال العلة المنصوصة في صحيحة ابن سنان تقتضي الشمول للمقام مع ان الفقهاء يستدلون بالاخبار
المذكورة ولعلها لها على العموم ويجرون احكامها في كل فريضة مع ان الاجماع على اتحادها مع الفريضة اليومية الا ما ثبت منه التفاوت
وغير معلوم تحقق التفاوت في هذا القدر بان يكون التكبيرات والقنوتات او واحد منها ركنا والله يعلم ولعل التحقيق في محله
يزيد عما ذكر بحيث يظهر الحال والا ينبغي التامل وترك الاحتياط وظاهر الفقهاء ايضا عدم ركنية شيء من التكبيرات والقنوتات اذ وقع
منهم خلاف في نسيان التكبيرات او شيء منها في ان المنسي هل يجب قضاؤه بعد الفراغ من الصلوة ام لا اثبت القضاء الشيخ رح لصحيحة
ابن سنان اذا نسيت شيئا من الصلوة الى اخر الحديث وقد ذكر ضعف من الحديث ما خرج بالاجماع وبقي الباقي والمحقق نفاه في المعتبر

ووافقه

ووافقه من تاخر عنه لانه ذكر بعد تجاوز محله فيسقط للاصل السالم عن معارضة الصحيحة المذكورة من الجهة التي ذكرناها ولا بد من
تامل تام في ذلك ويؤيدهم صحيحة ابن مسلم وكيف كان الاحتياط في القضاء بل الاعادة ايضا قوله لا يتحمل الامام شيئا هنا سوى
القراءة كما هو الحال في سائر الصلوات للاصل والعمومات الواردة في طلب الاذكار والتكبيرات والقنوتات واحتمل الشهيد تحمل
القنوت وهو بعيد قوله لو ادرك بعض التكبير مع الامام قال في المدارك دخل معه فاذا ركع الامام اتى بالتكبير الفائت والقنوت
مخففا ان امكن والا حذفه والا قضاه بعد التسليم عند الشيخ ومن قال بمقالته وسقط عند المحقق ومن تبعه ويحتمل المنع من الاقتداء
اذا علم التخلف بما يعتد به اذ الاصل عدم سقوط فرض مكلف بفعل اخر الا فيما دل الدليل عليه انتهى ولعل ما ذكره المص من ان كيفية
الخطبتين هنا كيفية الخطبتين في الجمعة الى اخر ما ذكره فلم يظهر من الفتاوى بل الاجماع والاخبار الواردة هنا قوله والروايات
اه قد عرفت الروايات وكيفية دلالتها على كون وجوبها مشروطا بالامام او من نصبه فلاحظ وتامل وعرفت ايضا مع الاشتباه في اشتراط
المذكور لا يمكن فعلها وجوبا بدون الشرط المذكور لان العبادات توقيفية موقوفة على الثبوت من الشرع ولم يثبت بدون الشرط
المذكور لا من الروايات ولا من الاجماع ولا من دليل اخر ولو سلمنا عدم ثبوت الشرط المذكور اصلا لا من الروايات ولا من الاجماع و لا
غير ذلك مثل الاعتبار ومثل ان التوقيفي موقوف على الثبوت والمثبت منحصر في الاجماع وفعل النبي صلعم وفعل الائمة ان لم يكن قول
منهم او غير ذلك مما مر ومثل ان النبي فعل كذا وقال صلوا كما رايتموني اصلي وبالجملة بعد الشك الذي ذكر المص بحصول الجهالة وتوقيفية
الوجوب فيما اذا حصل الشرط وهو الامام او المنصوب مع انك عرفت ان كل واحد من الاجماع والاخبار والاعتبار وفعل النبي صلعم
العبادة يكفي لارتفاع الشك فضلا من المجموع قوله ومع اختلال الشرايط اه لا شك في انه مع اختلال الشرايط يرتفع الوجوب البتة
والا فلا معنى للشرطية واختلال الشرائط واذا ارتفع الوجوب تكون مستحبة في الجملة البتة اذا كان الشرط
المفقود هو السلطان او من نصبه وما ماثله ولا يكون حراما عند احد من فقهائنا وهذا من الفارق بين الجمعة وهذه
الصلوة لان الجمعة ذهب جمع من المتقدمين وجمع من المتاخرين الى حرمتها ان لم يكن الامام او المنصوب حاضرا بان يكون المصلي
خلفهما بخلاف هذه الصلوة فان الكل قائلون بالاستحباب الا ان هذه الصلوة السيد رح قائل بالمنع عن الجماعة وان الاستحباب صلوة
مخصوص في الفرادى ووافقه على ذلك ابو الصلاح بل قال يقبح الجمع فيهما مع اختلال الشرائط وقال المفيد هذه الصلوة يعني
العيد فرض لجميع من لزمته الجمعة على شرط حضور الامام الى ان قال ومن فاتته صلوة الجمعة جماعة صلاها وحده كما يصلي في
الجماعة ندبا او مستحبا وقال الشيخ في المبسوط متى تاخر عن الحضور لعارض صلاها في المنزل منفردا سنة وفضيلة ثم قال ومن لا يجب
صلوة العيد عليه من المسافر والعبد وغيرهما يجوز لهم اقامتها منفردين سنة وقال القطب الراوندي من اصحابنا من ينكر
الجماعة في صلوة العيد سنة بلا خطبة فظهر من هذا ان جماعة من الفقهاء كانوا يمنعون عن الجماعة رح بل صرح بعضهم بانها مع
اختلال الشرائط تكون نافلة ولا جماعة في النافلة وظاهر ابي الصلاح انها من جهة كونها منصب الامام يفعله بنفسه او بنائبه يقبح الجماعة
حج لانها اخذ منصب الامام بغير رخصة وقبيح ان ينصب احد نفسه مقام امامهم دون نصب منه ويدل على المنع الاخبار ايضا مثل موثقة

سماعة السابقة بالتقريب الاول الاقرب والصحيح عن ابن سنان عن الصادق ع من لم يشهد جماعة الناس في العيد فليغتسل وليتطيب
وليصل في بيته وحده كما يصلي في الجماعة وموثقة عمار عن الصادق ع قال قلت له هل يؤم الرجل باهله في صلوة العيد في السطح او بيت قال
لا يؤم بهن ولا يخرجن ولو كان الجماعة مستحبة لاستحب هنا ايضا اذ المستحب في حق الرجل مستحب في حق المرأة ايضا الا ما اخرج بالدليل
هذا كلام ابن ادريس ولعل كلام الفقهاء وبان مراده هو من الانفراد الانفراد عن الشرايط وهو بعيد وقال القطب الراوندي يكره للامامية بصلوة
هاتين الصلوتين جماعة وعليهم حجة وذكرنا من المنع وابن ابي عقيل المنع عن الفرادى فان الصدوق قال ولا يصليان الا مع الامام
في جماعة وقال ابن ابي عقيل من فاتته الصلوة مع الامام لم يصلها وحده وفي المختلف بعد ما ذكر عنهما ما ذكرنا قال والمشهور الاستحباب
لنا ما رواه ابن سنان في الصحيح عن الصادق ع وروى الصحيحة المذكورة عنه ثم قال احتجا بصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع عن صلوة الفطر
والاضحى فقال ليس صلوة الا مع امام والجواب انه نفي الحقيقة غير ممكن فلا بد من الاضمار وليس اضمار الصحة اولى من اضمار الفضل فيحمل
على نفي الفضل او نفي الوجوب جمعا بين الادلة انتهى وفيه انه على القول بان لفظ العبادة اسم لخصوص الصحيح نفي الحقيقة
ممكن والاصل الحمل على المعنى الحقيقي وعلى المعنى الاعم لا شك فان نفي الصحة اقرب المجازات والواجب عند تعذر الحقيقة الحمل على اقرب
المجازات واما نفي الوجوب فبان الصلوة اعم من الواجبة والمستحبة لكن الحق انها اسم للفريضة كما في الجمعة فيها فالمستحبة ليست
بصلوة حقيقية بل مثل المعادة اليومية وعبادة الطفل وامثالها وبالجملة من الكلام مفصلا فظهر ان ما دل على المنع من الفرادى
مؤول من جهة بخلاف ما دل على المنع من الجماعة وورد في بعض الاخبار انه سال عن صلوة الاضحى والفطر فقال صلهما ركعتين
في جماعة وغير جماعة وكبر سبعا وخمسا ولعل المراد انهما ركعتان في الفرادى كالجماعة ولا يدل على جواز الجماعة فيهما مطلقا واما
ما دل على المنع من الجماعة فهو باق على حاله مضافا الى ما يجيء في بحث الجماعة من الاخبار الدالة على المنع من الجماعة في نافلة شهر رمضان
وغيرها من النوافل مثل قوله ع في رواية اسحاق بن عمار عن الكاظم ع ورواية سماعة عن الصادق ع ان النبي ص قال في نافلة رمضان ايها
الناس ان هذه الصلوة نافلة ولن يجتمع وليصل كل رجل منكم وحده واعلموا انه لا جماعة في نافلة قال الراوندي الامامية يصلون
جماعة وعليهم حجة فان كان هذا اجماعا منقولا بخبر الواحد فيمكن الاكتفاء به في اخراجها عما دل على المنع عموما ويوجه ما دل عليه
خصوصا الا ان ذلك موقوف على ثبوت التقاوم ولا يخرج عن الاشكال والفرادى لا اشكال فيها كما عرفت والاكثر اختار جواز الجماعة
والفرادى واستحبابهما جمعا والظاهر من بعضهم ان الفرادى مع تعذر الجماعة وظهر لك الحال في المناط من الاخبار فلا حاجة الى التكرار
ويستحب الاصحار بها اي فعلها في الصحراء اجمع علماؤنا عليه لان النبي ص كان يصليها خارج المدينة ومتابعته راجحة
لا اقل منه وفي الصحيح عن معاوية بن عمار عن الصادق ع ان رسول الله ص كان يخرج حتى ينظر الى آفاق السماء وفي رواية اخرى عنه ان رسول الله
كان يخرج الى البقيع فيصلي بالناس وفي الصحيح عن ابن رئاب عن الصادق ع انه قال لا ينبغي ان يصلي صلوة العيد في مسجد مسقف ولا في
بيت وانما تصلى في الصحراء او في مكان بارز الى غير ذلك من الاخبار واما استثناء مكة بخصوصها فلمرفوعة محمد بن يحيى عن الصادق ع
انه قال السنة على اهل الامصار ان يبرزوا من امصارهم في العيد الا اهل مكة فانهم يصلون في المسجد الحرام وروى ابن بابويه عن حفص

عن حفص ابن غياث عن الصادق ع والحق ابن الجنيد مسجد النبي ص وفيه ما فيه ولو كان عذر من مطر او غيره فلا حرج في الصلوة في البلد
بلا شك واما مباشرة الارض والسجود عليها ففي صحيحة معاوية لا تصلين يومئذ على بساط ولا بارية وفي صحيحة الفضيل هذا
يوم كان رسول الله ص يحب ان ينظر الى آفاق السماء ويضع جبهته على الارض واما عدم نقل المنبر فللاجماع والاخبار كصحيحة اسمعيل
ابن جابر عن الصادق ع صلوة العيدين هل فيهما اذان واقامة قال ليس فيهما اذان ولا اقامة ولكن ينادى الصلوة ثلث مرات وليس
منبر والمنبر لا يحرك من موضعه ولكن يصنع للامام شبه المنبر من طين يقوم عليه فيخطب بالناس ثم ينزل وعمل شبه المنبر كما ذكرنا
اجماعي واما الاطعام قبل الخروج في الفطر وبعد العود في الاضحى مما يضحي فللاخبار بعد الاجماع مثل رواية جراح المدائني عن الصادق ع قال
ليطعم في الفطر قبل ان يصلي ولا تطعم في الاضحى حتى ينصرف الامام وحسنة الحلبي عن الصادق ع قال اطعم يوم الفطر قبل ان تخرج الى
المصلى فظهر ان ما ذكر مستحب على حدة وليس شرط كون الاطعام مما يضحي نعم كون الاطعام مما يضحي مستحب ايضا على حدة لرواية
زرارة عن الباقر ع قال لا تاكل يوم الاضحى الا من اضحيتك ان قويت وان لم تقو فمعذور ويستحب في يوم الفطر الافطار على الحلو لما روي ان
النبي ص كان يخرج باكل قبل خروجه تمرات ثلثا او خمسا او سبعا او اقل او اكثر وهذا يدل على خصوص التمر وهذا القدر منه لا اثر
اليه عدم القول بالفصل وتنقيح المناط لا بد من التامل في ذلك وجعل في الذكرى افضله السكر ولعله لما ورد فيه من الفضل عموما
وورد في الفقه الرضوي خصوصا وورد في بعض الاخبار الضعيفة استحباب الافطار على التربة المقدسة الحسينية على مقدسها الف صلوة
وسلام وتحية لكن لا يجوز العمل لان الضعيف ليس بحجة ولا يجوز العمل به في مثل المقام لعموم ما ورد من حرمة اكل التراب خصوصا التربة
الحسينية المقدسة بغير قصد الاستشفاء ولم ينجبر بالشهرة ولا غيرها من الجوابر للضعيف فلم يكن حجة اصلا فكيف يقاوم ما دل على الحرمة
من الاخبار المتعددة المعتبرة خصوصا ان يغلب عليها واما الخروج بعد الغسل فلما ورد في استحباب غسل العيدين مثل صحيحة ابن سنان عن الصادق ع
قال الغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة الحديث وصحيحة ابن مسلم عن احدهما قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال
ويومي العيدين وموثقة سماعة الطويلة اذ فيها وغسل يوم الفطر ويوم الاضحى سنة لا احب تركها ورواية علي بن حمزة عن الصادق ع غسل
العيدين واجب هو فقال هو سنة قلت فالجمعة فقال سنة الى غير ذلك من الاخبار واما كون الغسل مقدما على الصلوة فلموثقة عمار
عن الصادق ع عن الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى يصلي قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد
جازت صلوته وحملت على الاستحباب للاجماع والاخبار في نفي وجوب الاعادة والقضاء عمن فاتته صلوة العيد ومما يؤيده مشاركة العيد والجمعة
في الشرايط واما التطيب فللعمومات وخصوص رواية اسحاق بن عمار وغيره عن الصادق ع ان رسول الله ص كان اذا اتى يتطيب يوم الفطر بل الناس
وصحيحة ابن سنان المتقدمة والمراد من قوله تفلات اي غير متطيبات لعدم استحباب الطيب بالنسبة اليها عند خروجها مع الرجال واما
لبس احسن الثياب فلما ورد واخر صحيحة ابن سنان المتقدمة وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد قال العيدان والجمعة واما كونه ماشيا حافيا
على سكينة ووقار ذاكرا لله تعالى فلما فعله الرضا ع عند خروجه الى المصلى في الخروج كما خرج الرسول ص واما الدعاء المأثور فهو الدعاء المشهور المعروف
اللهم من تهيا في هذا اليوم او تعبا للخروج الى الدعاء واما كون الامام متعمما شتويا كان او قايظا فلصحيحة معاوية المتقدمة حيث قال فيهما

وينبغي للامام ان يلبس يوم العيدين برد او يعتم شاتيا كان او قايظا واما الذهاب من طريق والاياب من طريق اخر وتغيير الطريق فلما
ورد من ان الرسول صلى الله عليه وآله كان يفعل في الخروج الى العيدين هكذا مضافا الى ورود الامر بذلك بعنوان الاستحباب مطلقا بحيث يشمل كل خروج وذهاب
وذهاب الى موضع واياب منه وانا رزق لكم واما قول المؤذن الصلوة ثلث مرات رافعا صوته فلما مر في صحيحة اسماعيل بن جابر
المتقدمة قال في الذكرى وظاهر الاصحاب ان هذا النداء ليعلم الناس بالخروج ومقتضى ذلك كون محله قبل القيام الى الصلوة
وعن ابي الصلاح ان محله بعد القيام الى الصلوة اذا اذن المؤذن فذلك كبر الامام تكبيرة الافتتاح ودخل بهم في الصلوة وفي المدارك بعد ما ذكر
قال الشلمة تادى السنة بهذا الامر انتهى لاحظ الاخبار وتامل فيها فلا ظهر انه بمنزلة الاذان والاقامة حيث قال ع في رواية اسماعيل
ابن جابر ليس فيها اذان ولا اقامة ولكنها ينادى الصلوة ثلث مرات فلعل هذا هو مراد المص واما التكبير عقيب اربع صلوات فمستحب عند
الاصحاب سوى ما نقل عن ظاهر المرتضى في الانتصار من انه واجب ولعل اسنده الى الامامية على ما هو دابه وعادته ربما يكون مراده من الوجوب
غير المعنى الاصطلاحي لما عرفت سابقا من ان الشيخ قال الواجب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب وضرب على تركه اللوم والعتاب
اذ كيف يكون الامامية مجمعة على الوجوب بالمعنى الاصطلاحي الان من دون اظهار قرينة بل كيف يكون واجبا يكون تركه موجبا للعقاب
مع اتفاق الشيعة في الاعصار والامصار على عدم التزام الخاص منهم والعام والعلماء والعوام وكذلك عدم الالتزام على احد من الائمة ع
بلا شبهة ولا كلام مع عموم البلوى وشدة الحاجة ومن هنا يظهر التامل فيما دليله ايضا وهو قوله تع ولتكبروا الله على ما هديكم
بعد قوله تع ولتكملوا العدة اذ ظاهره الامر الوجوب ولا يتصور الا في هذا التكبير للاتفاق على عدم الوجوب في غيره ومن رواية
سعيد النقاش عن الصادق ع ان في الفطر تكبيرات ولكنه مسنون قلت واين هو قال في ليلة الفطر في المغرب والعشاء وصلوة الفجر
وصلوة العيد وتنقطع قلت كيف اقول قال تقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر والحمد لله والله اكبر على ما هدينا وهو قول
الله تع ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم ويظهر من هذا الخبر ان الرواة ما كانوا يعرفونها اصلا والحال ان البلوى وشدة
الحاجة اليها اليه يبعد ان يكون كذلك فيدل ان الصادق ع لعموم دلالة على الاخفاء ظاهرا ولعدم ظهور ذلك من الاخبار التي كان لا ائمة ع
ليكون من المغيرين لحكم الشرع والمبطلين لشرع النبي ص وليشنعوا عليهم ويظهرون بدعهم مع ان العادة تقتضي ذلك
ولان قوله ع ولكنه مسنون في غاية الظهور في ارادة الاستحباب لا معنى لا سيما ان معنى اخر وهو ان وجوبه يظهر من السنة لا الكتاب
اذ لا معنى له سيما مع تصريحه بان الامر في قوله تع ولتكبروا الله انما هو طلب هذا التكبير مع ظهور ذلك من الخارج ايضا وايضا في غير
واحد من الاخبار تعرضوا لذكر الواجبات ولم يعدوا ذلك منها وايضا الصدوق في اماليه قال من دين الامامية التكبير يجب الاقرار بانه وجوب
السنة في الافطار يوم النحر بعد الرجوع من الصلوة وفي الفطر قبل الخروج اليها والتكبير في ايام التشريق بمنى الى اخر ما قال وفيه التكبير
في ليلة الفطر عقيب اربع صلوات ولا يخفى ظهوره في الاستحباب غاية الظهور وايضا في التهذيب بسنده الى علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سالته عن التكبير ايام التشريق واجب هو ام لا قال مستحب وان نسي فلا شيء عليه وهل النساء عليهن التكبير في ايام التشريق قال نعم ولا
يجهرن ومما ذكر ظهر الجواب عما ذكر في العيون مما كتب الرضا ع للمامون من محض الاسلام والتكبير في العيدين واجب في الفطر عقيب خمس صلوات

اولها المغرب وفي الاضحى عقيب عشر صلوات بغير منى وبمنى عقيب خمسة عشر مع ان ذلك ذكر عقيب خمس صلوات ولم يقل به احد
وفي الفقيه قال بعد رواية سعيد النقاش وفي غير رواية سعيد وفي صلوة الظهر والعصر وفي المدارك نسب الى الفقيه ضم صلوة
الظهرين والى ابن الجنيد النوافل ايضا فتامل ومما ذكرنا ظهر حال ما ذكره المص وفي الاضحى عقيب الخ لكن في المدارك نسب القول
بالوجوب في خصوص هذا الى ابن الجنيد والشيخ في الاستبصار بعد ما نسب الى المرتضى ايضا ثم قال لما رواه ابن مسلم في الحسن انه سال
الصادق ع عن قول الله تع واذكروا الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق من صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اليوم
الثالث وفي الامصار عشر صلوات فاذا نفر الناس النفر الاول امسك اهل الامصار ثم قال اختلف الاصحاب في كيفية التكبير في الاضحى
والاجود العمل بما رواه معاوية بن عمار في الصحيح عن الصادق ع قال التكبير ان يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد
الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله على ما ابلانا وفي الصحيح عن ابن مسلم عن احدهما ع قال سالته
عن التكبير بعد كل صلوة فقال كم شئت انه ليس شيء موقت يعني في الكلام انتهى قوله شاذ لعل القائل انه يقول هو ادعى الاجماع على
الوجوب فكيف كان كلام جميعهم يخفى عليه بحيث يتهم خلاف مرامهم ويقطع برجحان رؤساء الامامية المفيد والشيخ وامثالهما و
ممن كان يجالس السيد ره ويخاطبه شفاها وهو قال مما انفرد به الوجوب ... وانه ما شارك احد من
الفقهاء في الحكم بالوجوب بل لا اقل من ان يكون الحكم مشهورا في زمانه او ما تقدم عليه بل لا اقل من كون جمع قائلا بذلك بل لا اقل من قول
اثنين زائدا عن قوله اذ لا شك في انه ره ما كان كذابا مدلسا حاشاه ثم حاشاه من كان ملقبا بعلم الهدى لعقبه جده المصطفى بل فضايلهم
لا تحصى علمنا لكن ... القائل لا صرفها بعد ظهور الادلة وقوتها لان الامر حقيقة في الوجوب سلم ذلك عنده وورد في
القران والاخبار المعتبرة اوامر كثيرة ورواية سعيد ضعيفة والضعيف ليس بحجة عنده سيما ان يكون مخالفا لظاهر القران والاخبار ولا
المعتبرة على انا نقول ان كان ادلة السيد ضعيفة فلا بد من الطعن عليها لا عليه بالشذوذ لان معظم المسائل التي بعدها خلافية
ويصرح بكونها محل الخلاف لا يكون الخلاف الا من واحد من الفقهاء وكثيرا ما يختار مختار ذلك الواحد كما اختار راي ابن ابي عقيل
في عدم انفعال الماء القليل وفي مسافة القصر والافطار الى غير ذلك وكذا يوافق غيره مما لا يحصى كثرة بل ربما يختار ما لم يقل به
احد مثل حرمة كتابة القران على المحدث وغير ذلك مما لا يحصى كثرة فالصواب ان يوجه كلامه بما ذكرنا بل من اطلع على ما كتبنا لم يذكر
في مسئلة انفعال الماء القليل ولما ... بانه لا تصير طرفا لنسبة بالنسبة الى المقام فكيف لا يحمل القائل فيها شاذا بل ربما يقول
الصميرية موافقته وفي المقام يقول بهم شاذ قوله ويكره الخروج ... بان يخرج بالسلاح في العيد الا
ان يكون عدو ظاهر ولفظ النهي ظاهر في الحرمة كما حقق الا ان الاجماع قرينة على الكراهة مع ان السند غير صحيح ومن ان الفقهاء
يتسامحون في ادلة الندب والكراهة وعلة المسامحة وصحتها وشهرة الفتوى لا تجبر عدم صحة السند لان الفقهاء ربما يكون
عملهم وفتواهم بالرواية من جهة المسامحة بل الظاهر انه كذلك قوله والتنفل الى اخره لقوله ع في صحيحة زرارة صلوة العيدين مع الامام
سنة وليس قبلها ولا بعدها صلوة ذلك اليوم الى الزوال وصلها ورواية ضعيفة عن زرارة عنه ع وفي اخرها وان فاتك الوتر في ليلتك

قضية بعد الزوال وفي رواية اخرى صحيحة عنهم لا تقضين وتر ليلتك بان كان فائتك حتى تصلي الزوال في يوم العيدين ومر في صحيحة ابن سنان السابقة صلوة العيد ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الحديث فتامل الحديث ولا يخفى ان الظاهر من الروايات هو المنع وعدم الجواز كما نقل عن ابي الصلاح وابن البراج وابن حمزة والمشهور اختاروا الكراهة لاصالة البراءة والعدم ولا يخفى ان الاصل لا يعارض الدليل وقد عرفت صحة السند اما دلالة الرواية الاولى فلان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ونفي الصلوة حقيقة في نفي ماهية تلك العبادة فعلى القول بان لفظ العبادة اسم للصحيحة كما هو الاظهر فالامر ظاهر والقول بانه اسم للاعم فاقرب المجازات نفي الصحيح وغير الصحيحة حرام لكونها بدعة واما الصحيحة الاخرى فقد رواه الصدوق في الفقيه والشيخ في يب في اخر باب المواقيت وقبل باب الاذان والاقامة عن محمد بن يحيى بن حبيب عن العباس عن حماد عن حريز عن زرارة عن الباقر ع قال لا تقضين وتر ليلتك ان كان فاتك حتى تصلي الزوال في يوم العيدين والنهي حقيقة في الحرمة ولا قائل بالفصل بين الوقت الغاية وبين غيرها لو لم نقل بالطريق الاولوية والصحيحة مؤيدة ايضا وكذا الصحيحة الاخرى بل بعد ملاحظة الاخبار والفتاوى يظهر ان المراد من الشيء هنا الصلوة وعلى القول بجواز التخصيص الى الواحد فهي ايضا دليل واضح غير موقوف على المسئلة بالظهور من الاخبار والفتاوى ومما يدل عليه ما رواه في ثواب الاعمال في القوي عن ابن سنان عن الحلبي عن الص انه سئل عن صلوة العيدين هل قبلهما صلوة او بعدهما قال ليس قبلهما ولا بعدهما شيء ولا يبعد اتحادها مع صحيحة ابن سنان المذكورة وفي الصحيح عن ابن مسلم عن الباقر ع انه ليس في صلوة الفطر والاضحى اذان ولا اقامة وليس بعد الركعتين ولا قبلهما صلوة وفي الصحيح عن زرارة عن الباقر ع مثله وفي المختلف في باب الجمعة احتج المحرمون بصحيحة ابن سنان السابقة واجاب بمنع الدلالة بعدما اختار الكراهة معتمدا على اصالة الاباحة وقد ظهر لك ما فيه الا ان يكون اعتماده حقيقة في اصالة الاباحة هنا على ان المسئلة مما يعم بها البلوى ومما تشتد به الحاجة فلو كان حراما لاشتهر بخلافه ويكون هذا قرينة على عدم ارادة الحرمة مما هو ظاهر فيها من الاخبار فتم اذ كون ذلك اجماعا او كافيا في المعتبرة الصادرة يحتاج الى تامل كامل وكيف كان لا شك في ان مقام العمل يختار الترك البتة واما عدم المنع من الركعتين في مسجد المدينة فيدل عليه ما رواه محمد بن الفضل الهاشمي عن الص انه قال ركعتان من السنة ليس يصليان في موضع الا بالمدينة قال يصلي في مسجد الرسول ص في العيد قبل ان يخرج الى المصلى ليس ذلك الا بالمدينة لان رسول الله فعله فظهر منها استحبابها ايضا مضافا الى ان العبادة الصحيحة لا تخلو من الرجحان والظاهر ان الشهرة جابرة لضعف السند هنا حتى ان ابن الجنيد الحق مسجد مكة بمساواة البيت الحرام لمسجد الرسول ص مساواة الابتداء والرجوع والظاهر ان نظره الى القياس لانه كان قائلا به وان كان رجع عن القول به فجوابه واضح وابو الصلاح القائل بالحرمة استثنى مسجد الرسول ص صريحا والظاهر ان من شاركه وافقه في الاستثناء ايضا اذ في المختلف لم ينقل الخلاف في الاستثناء المذكور الا من الشيخ في الخلاف والصدوق في المقنع وهما من القائلين بالكراهة لما لا اشكال في صورة القول بالحرمة اذ كيف يجوز ارتكاب الصلوة المذكورة من دون دليل شرعي يقاوم ادلة المنع وامر لا يجيبا ربما ذكرنا يرتفع الاشكال اذ كل من قال بالحرمة استثنى وغير المستثنى ان كان فشاذ قائل بالكراهة ومع ذلك القائل بالاستثناء في سائر كتبه فربما كان اطلاق كلامه في الخلاف لعدم اقتضاء المقام التعرض للاستثناء وكذا الحال بالنسبة الى المقنع وكيف كان بعد ملاحظة الاشتهار التام لعله لا يبقى كلام

فتم جدا ثم اعلم ان مقتضى كلام المص ان كراهة التنفل من خواص يوم العيد لا خصوصية لها بصلوة العيدين وقال الصدوق في ثواب الاعمال عند ما روى حديثا في ثواب من صلى اربع ركعات يوم الفطر حيثما ذكرت فيه ان هذا الثواب لمن كان امامه مخالفا للمذهب فيصلي معه تقية ثم يصلي هذه الاربع ركعات للعيد ولا يعتد بما صلى خلف مخالف فاما اذا كان امامه اماما من الله عز وجل واجب الاطاعة على العباد فصلى خلفه صلوة العيد لم يكن له ان يصلي بعد تلك صلوة حتى تزول الشمس والمعلوم انه لا صلوة في العيدين الا مع امام فمن احب ان يصلي وحده فلا باس وتصديق ذلك ما حدثني محمد بن الحسن عن الحسين بن الحسن عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة عن الباقر ع من لم يصل مع الامام فلا صلوة له ولا قضاء عليه انتهى وانما نقلناه بطوله لانه فيه فوائد للمتامل منها ان كراهة التنفل من خواص صلوة العيد خلف الامام المفترض الطاعة او نائبه وكلام الفقهاء صريح في ان كراهة التنفل انما هي قبل صلوة العيد او بعدها الى الزوال ومقتضاه ايضا اختصاص الكراهة بما قبل تلك الصلوة وما بعدها واكثر الاخبار ايضا كذلك نعم في بعض الاخبار الكراهة يوم العيدين ولا يبعد حمله على المعهود به المفتى به عند الاصحاب **قوله** والسفر لا نزاع في جواز السفر والخروج قبل الفجر المتعارف وادعي عليه الاجماع واما الخروج بعد ذلك وقبل الصلوة كما ذكره المص فدليله مساواة العيدين والجمعة في امثال ذلك الا فيما استثني ومر في الجمعة الكراهة بعد طلوع الفجر قبل النداء والزوال والحرمة بعد ذلك قبل الصلوة وايضا الحرمة بعدما طلع الشمس مقطوع بها عند الاصحاب لاستلزام الاخلال بالواجب على حسب ما مر في الجمعة واما قبله وبعد الفجر فلصحيحة ابي بصير عن الصادق ع اذا اردت الشخوص في يوم عيد فانفجر الصبح وانت بالبلد فلا تخرج حتى تشهد ذلك العيد قال في الذكرى ولما لم يثبت الوجوب حمل النهي على الكراهة واعترض عليه بعدم المنافاة بين الامرين حتى يحتاج الى التوجيه اذ يجوز ان يكون السفر حراما ولم يدخل وقت وجوب الصلوة وربما كان الشارع حرم السفر تحصيلا للواجب وحفظا اياه عن الفوت وفي المدارك بعد الاعتراض المذكور قال لكن الراوي هو ابو بصير وهو مشترك بين الثقة والضعيف فلا يصح التعلق بروايته والخروج بها عن مقتضى الاصل وفيه ما فيه لما مر ان ابا بصير عن الصادق ع مشترك بين ثقات وتوهم كون يحيى بن القاسم موثقا فاسد وقد بسطنا الكلام في ذلك في الرجال ويمكن ان يقال مساواة الجمعة والعيدين الثابتة من الاخبار والاجماع تصير قرينة على كون النهي هنا على سبيل الكراهة بعد ما ثبت له في الجمعة ان السفر قبل النداء مكروه فلاحظ ذلك وتامل وكيف كان الترك مختار في مقام العمل **قوله** اذا اجتمع اه اختلف الاصحاب في هذه المسئلة فالشيخ في جملة من كتبه قال اذا اجتمعا تخير من صلى العيد في حضور الجمعة ونحوه قال المفيد ورواه الصدوق في كتابه واختاره ابن ادريس والعلامة ايضا وقال ابن الجنيد اذا اجتمعا اذن الامام للناس في خطبة العيد الاول بانه يصلي بهم الصلوتين فمن احب ان ينصرف جاز له ممن كان قاصي المنزل واستحب له حضورهما ان لم يكن عليه في ذلك ضرر ولا علة وظاهره اختصاص التخيير بمن كان نائي المنزل واختاره المحقق ابو العباس في موجزه وقال ابو الصلاح وقد وردت رواية اذا اجتمع عيد وجمعة ان المكلف مخير في حضور ايهما شاء والظاهر من المسئلة وجوب عقد الصلوتين وحضورهما على من خوطب بذلك وقال ابن البراج في كتابه اذا اتفق عيد وجمعة كان من صلى العيد مخيرا بين ان لا يحضرها والظاهر وجوب حضور الصلوتين واما الاخبار فقد روى في الفقيه عن الحلبي عن الصادق ع

عن الفطر والاضحى اذا اجتمعا يوم الجمعة فقال اذا اجتمعا في زمان علي ع فقال من شاء ان يأتي الجمعة فليأت ومن قعد فلا يضره وليصل الظهر
وهذه صحيحة مضافا الى رواية اياها في الفقيه لانه يعارضها عمومات الآيات والاخبار المتواترة في العيد والجمعة فهل يجوز تخصيصها بمثل
هذه الصحيحة ام لا فيه النزاع المشهور من اخبار العدم يلزمه في المقام ايضا والى هذا نظر ابو الصلاح وابن البراج اذ صرحا بان الظني لا يعارض
القطعي وهو دليل وجوبها والمسألة اصولية والبناء على التقادم مع كثرة الادلة اليقينية سندا ومتنا في طرف العام وموافقة المتواتر
اياها وكذا الاجماعات ووحدة الخاص المذكور فيه وهذه العمومات اليقينية وعدم تحقق شهرة كاملة بالعمة ومحقق معارض لذلك الخاص
وهو مستند ابن الجنيد لا يبعد ربما يوجب التأمل في المقاومة فان الخاص الظني انما يقاوم العام من جهة كونه قطعي الدلالة على ما قالوا
وقد عرفت ان هذا الخاص ايضا ظني الدلالة من جهة عمومه وشموله لغير القاصي واما مستند ابن الجنيد فهو رواية الكافي باسناده الى ابان
وهو ممن اجمعت العصابة مضافا الى انه قال في صدر الكافي ما قال عن سلمة عن الصادق ع انه اذا اجتمع عيدان على عهد امير المؤمنين ع
خطب الناس فقال هذا يوم اجتمع فيه عيدان فمن احب ان يجمع معنا فليفعل ومن لم يفعل فان له رخصة يعني من كان متنحيا اي بعيدا
ورواية اسحاق بن عمار عن الصادق ع ان عليا ع كان يقول اذا اجتمع عيدان فانه ينبغي ان يقول للناس في خطبة الاولى وقد اجتمع لكم
عيدان فانا اصليهما جميعا فمن كان مكانه قاصيا فاحب ان ينصرف عن الآخر فقد اذنت له قال محمد بن احمد واخذت هذا الحديث من كتاب
محمد بن حمزة ابي اليسع رواه عن محمد بن الفضل ولم اسمع منه وفي دعائم الاسلام ايضا عن علي ع انه قال اذنت لمن كان مكانه قاصيا ان
ينصرف فيما حين اجتمع في خلافته عيد وجمعة ويؤيده قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر مع انه ربما يتحقق الحرج وبالجملة
الاخبار المذكورة معتبرة على حسب ما عرفت مضافا الى ان القائلين بعدم جواز العمل بخبر الواحد مثل ابن ادريس وغيره عملوا بها ففي
يقينية عندهم او ليعملهم مع ندرة المنكر لعلوا اساسا اذ عرفت ان المنكر رجلان من الفقهاء وفقهنا فلا يحصل عددا فيما حظ
جميع ما ذكر يكون القول بالرخصة للقاصي بل ومطلقا لا اشكال فيه وان قال الشهيد الثاني في البعد انه من الامور الاضافية فيصدق
القاصي على من بعد بادنى بعد فيدخل الجميع الا مجاور المسجد انتهى الا انه بعيد جدا والاحتياط طريقه واضح وكيف كان لا نزاع في وجوب
الحضور على الامام فان اجتمع المأمومون قدر ما يتحقق به الفريضة فهو والا سقط عنه ايضا وابو الصلاح وابن البراج استدلا
بوجوب الحضور على الامام ايضا على مذهبهم بان وجوب الحضور يدل على وجوب الحضور على غيره ايضا ولا يتم تكليف الامام لنفسه
على فعل لا يعلم ايقاعه من الغير وفيه ان الواجب هو الحضور وهو لا يتوقف على فعل الغير فان حضر العدد وجب الفريضة والا فلا وقيل ظاهر
الشيخ في الخلاف ثبوت التخيير للامام ايضا ولا بد من ملاحظة قوله والتأمل فيه ثم ان المحقق وجماعة قالوا على الامام ان يعلمهم وفي المنتهى
يستحب ان يعلمهم في الخطبة لا نعيد الوجوب متفرع ذكرها ابن المتوج الاول يحرم البيع وشبهه بعد الاذان كالجمعة ولعل مراده من الاذان
ما ذكرنا من قول الصلوة ثلثا ويحتمل التحريم اذا كان منشأ لفوت الفريضة اي وقت كان وبالجملة دليله ما مر في الجمعة فليلحظ الثاني لو قنت
قبل القراءة ناسيا تدارك القراءة واستأنف التكبير والقنوت الذي فعله قبلها ما لم يركع فاذا ركع مضى في صلوته وسجد للسهو هذا مبني
على كون التكبير والقراءة جزء ركن وقد مر الكلام فيه الثالث لو نسي التكبيرات او بعضها ولم يذكر حتى يركع لم يكن عليه شيء والسهو

وقال الشيخ يقضيها بعد الصلوة وحق الكلام فيه هذا ايضا وكذا في القنوت الرابع لو شك في عدد التكبيرات بنى على الاقل وهذا لا يخلو من اشكال لان الاصل
العدم لا يجري فيما هية العبادة وما ورد من قولهم ع اذا شككت فابن على اليقين فان هذا الاصل يجري فيما فيه من انه على طريقة العامة مع التأمل
في شموله للمقام لان اذا من اداة الاهمال ويمكن ان يأتي بالمشكوك بنية القربة فان كان جزء الصلوة فبها والا فيكون ذكرا ودعاء في وسط
الصلوة لعدم مانع عنها والاحوط الاعادة الا ان يكون كثير الشك فيصح صلوته ويبني على انه اتى بالمشكوك كما انه في الفريضة اليومية
ان من شك في شيء منها فعلها وهو في موضعه فان دخل فيما بعده وشك لم يلتفت بشيء وهو جار في المقام لظاهر الاجماع وبعض
الاخبار مع ان شغل الذمة اليقيني يقتضي البراءة اليقينية فتأمل الخامس لو ادرك بعض التكبيرات مع الامام تم واتى بالباقي في نفسه فاذا خاف
فوت الركوع مع الامام اتى بالتكبيرات من غير قنوت وهذا ايضا مشكل لعدم دليل على القول بوجوب القنوت ثم لو اتى بقنوت ما بعد
كل تكبيرة امكن القول بالصحة مع الاشكال في ذلك ايضا لان المستفاد من الاخبار كون القنوت على قدر المعهود المعروف وما قاربه والاحتياط
واضح السادس لو شك بين الركعتين بطلت صلوته وكذا بينهما وبين ما زاد عنها السابع لو سافر بعد طلوع الشمس قبل صلوة العيد
مع وجوبها عليه وجب عليه العود واللحوق بها ان امكنه ذلك وان لم يمكنه لم يعتبر المسافة من البلد الى الموضع الذي انتفى فيه امكان العود
واللحوق بالصلوة لكونه عاصيا في سفره ثم يعتبر المسافة من ذلك المكان فان كان الباقي مسافة وجب التقصير والا فلا وكذا لو سافر يوم
الجمعة بعد الزوال وفي المختلف ان الظاهر من كلام المفيد وابن البراج ان الخروج الى المصلى قبل طلوع الشمس وقال الشيخ في الخلاف وقت الخروج
بعد طلوعها واختاره واحتج بحسنة زرارة عن الباقر ع ليس في الفطر والاضحى اذان ولا اقامة اذانهما طلوع الشمس اذا طلعت خرجوا
واحتج المفيد بان فيه المبادرة الى فعل الطاعة واجاب ايضا بان التعقيب ايضا مبادرة وقال ايضا لو لم يثبت الهلال الا بعد الزوال افطر
وسقطت الصلوة فرضا ونفلا وقال ابن الجنيد افطروا وغدوا الى العيد واختار الاول وقال لنا ان الوقت قد فات والقضاء يحتاج الى امر
جديد والاصل عدمه حتى يثبت ولم يثبت بل قد ورد ان من فاتته مع الامام فلا قضاء عليه ولان شرطها شرط الجمعة ومن شروط الجمعة
بقاء وقتها واحتج ابن الجنيد بعموم من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته واجاب بان المراد منه اليومية لانها المتبادر عند الاطلاق وبعض
ان دليل ابن الجنيد هو صحيحة محمد بن قيس عن الباقر ع اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رأيا الهلال منذ ثلثين يوما امر الامام بالافطار
في ذلك اليوم اذا كانا شهدا قبل الزوال فان شهدا بعد الزوال امر الامام بافطار ذلك اليوم واخر الصلوة فصلى بهم ومع الصحة رواها
الكافي ايضا بسنده الى محمد بن احمد رفعه قال اذا اصبح الناس صياما ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفطروا
وليخرجوا من الغد اول النهار الى عيدهم ورواه في الفقيه مرسلا مقطوعا فظهر اعتبارها ايضا من رواية الكافي ورواية الفقيه اياها مع
انهما قالا في صدر الكتابين ما قالا ويظهر ايضا ان الكليني ره والصدوق ايضا وافقا ابن الجنيد فلا غبار على الفتوى لصحة السند واعتضاده
بما ذكرنا من الكافي والصدوق وبهذا يخصص عمومات من فاتته لو لم يكن شاملا كان مؤيدا للتعليق بالوصف المشعر بالعلية ويؤيده ايضا
ما دل على لزوم الصلوة للعيدين وعلة ذلك ولا يضر ما ورد من ان من فاتته الصلوة مع الامام ليس عليه قضاء لعدم الوضوح بين المعاني
ثم جماعة من العامة عملوا بمضمون الروايتين واختلفوا وقال بعضهم انها قضاء لكونها من الغد وبعضهم انها اداء لكون العذر فيهما

في هذه الصورة وبعد هذا يكون مضمر الابد فيه من تامل ولبعض العامة نفوا هذه الصلوة مطلقا كما هو المشهور عندنا ثم قال مسئلة المشهور
انه مع اختلال الشرايط يستحب الاتيان بها كما لو صلى مع الشرايط وقال ابن الجنيد يصلي مع الشرايط ركعتين ومع اختلالها اربعا وبه قال
علي بن بابويه وقال الشيخ في يسبغه فاتته الصلوة يوم العيد لا يجب عليه القضاء ويجوز له ان يصلي ان شاء ركعتين وان شاء اربعا من غير
ان يقصد بها القضاء انتهى ومن قول الصم صلوة العيد ركعتان وما روى عبد الله بن المغيرة عن بعض اصحابنا عن الصم عن صلوة الفطر
والاضحى فقال صلهما ركعتين في جماعة وغير جماعة وكبر سبعا وخمسا احتج ابو البختري عن جعفر عن ابيه عن علي ع فان فاته العيد فليصل
اربعا ولانها عوض عن صلوة فكان عدده كعدد مساويها والجواب الطعن في سند الحديث والجمعة بدل من الظهر فاذا فاتت وجب البدل
بخلاف العيد ثم احتمل ابن الجنيد في الاربع مفصولات محتجا بان النبي ص قال صلوة النهار مثنى مثنى خرج اليومية بالاجماع وعلي بن بابويه
قال موصولات بتسليمة في اخرها محتجا بانها صلوة مرة فالذمة من التسليم وتكبيرة الافتتاح وفي المختلف ان القولان ساقطان عندنا وهذا
الكلام منه مشعر بخرقهما الاجماع والظ انه كذلك مضافا الى ضعف دليلهما مطلقا ان كان ما ذكر ونقل عن ابن ادريس انه استحب
القضاء وعن ابن حمزة انه فصل في القضاء وقال يصليه لو عدم القضاء الا انه او صل حال الخطبة وجلس مستمعا لها لصحيحة زرارة المتقدمة
في بحث اشتراط الخطبة وفيه ان الظاهر منها القضاء مطلقا الا ان المستمع خاصة يقتضي كان المعصوم ع امره بالجلوس حتى يفرغ الامام
مع ان القضاء بالمعنى الظاهر من هذه الصحيحة ولعله ليس محل تامل اصلا ثم عرفت سابقا من ان هذه الصلوة مستحبة عند عدم
الامام او من نصبه وفاقا وانما التامل في كونها جماعة او فرادى او كليهما وانها ركعتان او اربع وقال الصدوق في الهداية في بيان
صلوة العيدين وكبرت تكبيرات تقول بين كل تكبيرتين ما شئت من كلام حسن الى ان قال وان صليت جماعة بخطبة صليت ركعتين
وان صليت بغير الخطبة صليت اربعا بتسليمة واحدة وقال امير المؤمنين ع من فاته العيد فليصل اربعا الى ان قال ولا صلوة يوم العيد
بعدها صلوة العيد حتى تزول الشمس وفي دعائم الاسلام ايضا انه سال الصم عن الرجل لا يشهد العيد هل عليه ان يصلي في بيته
قال نعم ولا صلوة الا مع امام عدل ومن لم يشهد من رجل او امرأة صلى اربع ركعات ركعتين وركعتين للخطبة وكذلك من لم يشهد العيد
من اهل البوادي يجمعون لانفسهم اربعا فعلى هذا يحتمل ان يكون الركعتان الاخريان ايضا مستحبتين علاحدة كما مر عن الشيخ بسماع
التامع فاله السنن لكن الوصل مشكل لمخالفته لهيئة الصلوة فانها على الاخر ركعتين سوى الظهرين والعشاء وصلوة الاعرابي
ان صحت مضافا الى انه الاصل كان ولا ينافي ذلك اطلاق لفظ الاربع على الاطلاق لان تتبع تضاعيف موارد الاستعمالات يكشف عن كونها
ركعتين ركعتين ثم اعلم انه ورد في بعض الاخبار ان صلوة العيد يجهر فيها بالقراءة وفي بعض اخر لا يجهر الا الامام لكن انظم بها صلوة الجمعة
ويجيئ الكلام فيها وقال في التذكرة يستحب الجهر بالقراءة في العيدين اجماعا ثم اعلم انه يظهر مما نقلنا عن الصدوق هنا وفيما سبق
انه ايضا قائل بالمنع من النوافل بعد صلوة العيدين الى الزوال ولفظ الصدوق وان كان نفيا مطلقا الا ان المتبادر لعله النافلة في امثال
المقام ولذا نسب الى الفقهاء كذلك ثم نقل في المختلف عن ابي الصلاح انه قال لا يجوز التطوع ولا القضاء قبل صلوة العيد ولا بعدها
لكن قال هذه عبارة ردية لانها توهم المنع من قضاء الفرايض الى ان قال وما اظنه يريد سوى ما قصدناه من نفي قضاء النوافل واستدل

على جواز قضاء الفرايض بالعمومات الدالة عليه لا يقال العموم معارضة بما دل على المنع من الصلوة مطلقا لانا نقول هذه العمومات
اقوى دلالة سيما بملاحظة الفتاوى وافهام الفقهاء وعلى تقدير التقاوم فالاصل الجواز لان التعارض بينهما من باب العموم من وجه
يمكن ان يكون كل منهما مخصصا للاخر كما لا يخفى **قوله** يجب الصلوة بكسوف الخ يطلق على خسوف القمر ايضا لفظ الكسوف لغة وعرفا
وشرعا بل ورد في صحيحة زرارة وابن مسلم عن الباقر ع كل احاديث السماء من ظلمة او فزع او ريح فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن وربما
ورد في غيرها ايضا والفقهاء ايضا ربما يطلقون على الصلوة التي للاخاويف ايضا صلوة الكسوف اجمع علماؤنا كافة على وجوب هذه
الصلوة بكسوف الشمس والقمر والزلزلة على الاجماع نقله في التذكرة وفي المعتبر ايضا نسبه الى الاصحاب ويدل على ذلك ايضا صحيحة جميل عن
الصم انها فريضة كسوف الشمس وصحيحة ابن اذينة عن رهط وهم الفضيل وزرارة وابن مسلم وبريد عن احدهما ومنهم من روى
عنهما جميعا ان صلوة كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعات واربع سجدات صليها رسول الله ص والناس خلفه
في كسوف الشمس ففرغ حين فرغ وقد انجلى كسوفها وصحيحة اخرى عن جميل صلوة العيدين فريضة وصلوة الكسوف فريضة وبالرواية
النبوية المشهورة التي ذكرها المص اذا انكسفتا او احدهما فصلوا الى غير ذلك ورواية سليمان الديلمي عن الصم ع اذا اراد الله ان يزلزل
الارض امر الملك ان يحرك عروقها فتحركت باهلها قلت فاذا كان ذلك فما اصنع قال صل صلوة الكسوف وضعفها منجبر بالشهرة
بل الاجماع وصحيحة الفضل السابقة وغيرها مثل ما رواه في دعائم الاسلام عن الصم ع انه قال يصلي في الرجفة والزلزلة والريح العظيمة والظلمة
والاية تحدث مثل ما كان مثل ذلك كما يصلي في كسوف الشمس والقمر سواء ولعل مراد المص من القائل بالاستحباب ابو الصلاح اذ نقل عنه
انه لم يتعرض لغير الكسوفين لكن لم يذكر احد انه تعرض لاستحبابه لكن في المدارك ايضا كما ذكره خالي ره ولعله اخذه من المدارك وظاهر
المدارك اعتماده على الاجماع ورواية الديلمي بالنسبة الى الزلزلة كما لا يخفى على المتامل ولعله كان سقط في مختلفه وفي مجالس الصدوق بسنده
الى الصم ع عن ابيه ع ان الزلازل والكسوفين والرياح الهائلة من علامات الساعة فاذا رايتم شيئا من ذلك فتذكروا قيام القيامة وافزعوا
الى مساجدكم **قوله** والاكثر الخ وهم الشيخ والمفيد والمرتضى وابن الجنيد وابن ابي عقيل وابن ادريس من القدماء مضافا الى الخبرين
والصحاح منها صحيحة زرارة وابن مسلم السابقة وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصم ع عن الريح والظلمة التي تكون في السماء والكسوف
فقال لهم صلوتهما سواء وصحيحة ابن مسلم وبريد بن معاوية عن الباقر ع والصم ع اذا وقع الكسوف او بعض هذه الايات فصلها ما لم تتخوف ان
يذهب وقت الفريضة فان تخوفت فابدء بالفريضة فاذا فرغت فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى الحديث وصحيحة الفضلاء
السابقة ربما يكون دليل المنكر اذ يظهر من السياق نوعها وكونها موظفة للامور المذكورة خاصة وكونها بالنسبة الى الكل على نهج واحد
واما القائل بالاستحباب فيها فلم نطلع عليه سوى ما ذكرنا من ابي الصلاح وقد عرفت ما فيه نعم قال ابن ابي عقيل لا بل يستحب للريح المخوفة
والظلمة الشديدة حسب فتم ويمكن ان يكون مراد المص من القول بالاستحباب القول بعدم الوجوب لكنه بعيد عن عبارته فيحتمل ان يكون حكمه
بقوله بالاستحباب من جهة انه بعيد انه يريد هذه الصحاح بالمرة فيكون قائلا بالاستحباب فتامل واما القائل بالوجوب في الرياح المخوفة المظلمة
والظلمة الشديدة خاصة زائد على الوجوب للكسوفين والزلزلة فهو الشيخ في النهاية وينسب الى جماعة القول بالوجوب للرياح السود

المظلمة خاصة زائدا على الوجوب المؤكد والذي وجد في نهاية ابن فهد وفقه ما نسب اليه قوله رحمه الله ولعله ذكر حصر الرياح السود من باب
المثل لان طريقته في نهاية ابن فهد بنقل مضامين الاخبار التي ذكرها في يب و د كما لا يخفى على المطلع مع انه لا وجه لاقتصاره عليها
من جهة الاخبار والادلة واحتج في المختلف للنافين بالاصل وانه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله فعلها لغير الكسوفين والاصل لا يعارض الدليل وعدم
النقل عن النبي صلى الله عليه وآله لا يستلزم العدم ولعلها سلمنا لكنها ذات سبب فلعله لم يتحقق سببه له صلى الله عليه وآله وقوله المخوفة لعامة الناس تقتضي ان يكون
المخوف الحاصل لبعض الناس غير موجب اذ ربما كان جبانا يخاف من شيء سهل واطلاق لفظ الاخاويف ينصرف الى الفرد الشائعة فعلى هذا
لو كسف بعض الكواكب جرم احد النيرين لم يكن فيه صلوة لان اغلب الناس لا يخافون من مثله الا ان يقال عدم خوفهم لعدم اطلاعهم ولو
كانوا يطلعون لكانوا يخافون كما هو الحال في الاخاويف المسلمة فان غير المطلع بها لا يخاف البتة والمتوقع لا طلاع لكن كون العامة بحال
من مثله ان اطلعوا محل تامل وكذا الكلام في الاخاويف التي لا يطلع عليها الا نادر موجب للصلوة والاحوط ان يصلي المطلع عليه هذه الصلوة
او وكيفية هذه الصلوة ان ينوي ثم يكبر للاحرام يقرأ الحمد وسورة ثم يركع ثم يرفع راسه فان كان لم يتم السورة قرأ الان من حيث قطع
تلك السورة من دون ان يقرأ الحمد وان كان اتم قرأ الان ثم قرأ سورة حتى يتم خمس ركعات على هذا الترتيب ثم يركع ويسجد سجدتين
ثم يقوم ويقرأ الحمد وسورة معتمدا ان بنية الاولى ثم يركع ويسجد سجدتين ويتشهد ويسلم فيكون عشر ركعات بحسب الركوع ومن جهة
وركعتين بحسب السجود من جهة يدل على ذلك صحيحة ابن اذينة عن رهط وهم الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية عن كليهما
ع ومنهم من رواه عن احدهما ع ان صلوة كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعات واربع سجدات صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله والناس
خلفه في كسوف الشمس ففرغ حين فرغ وقد انجلى كسوفها ورووا ان الصلوة في هذه الايات كلها سواء واشدها واطولها كسوف الشمس
تبدء وتكبر بافتتاح الصلوة ثم تقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع ثم ترفع راسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع الثانية
ثم ترفع راسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع الثالثة ثم ترفع راسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع
الرابعة ثم ترفع راسك من الركوع فتقرأ ام الكتاب وسورة ثم تركع الخامسة فاذا رفعت راسك قلت سمع الله لمن حمده ثم تخر ساجدا
فتسجد سجدتين فتقوم ثم تصنع مثل ما صنعت في الاولى قال قلت فان هو قرأ سورة واحدة في الخمس ركعات يفرقها بينها قال اجزأه
ام القرآن في اول مرة فان قرأ خمس سور فمع كل سورة ام القرآن والقنوت في الركعة الثانية قبل الركوع اذا فرغت من القراءة اجزأه ثم
القراءة ثم تقنت في الرابعة مثل ذلك ثم في السادسة ثم في الثامنة ثم في العاشرة وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المروية في الكافي قالا سألنا
ابا جعفر ع عن صلوة الكسوف كم هي ركعة وكيف نصليها قال هي عشر ركعات واربع سجدات تفتتح الصلوة بتكبيرة وتركع بتكبيرة وترفع راسك بتكبيرة
وتركع بتكبيرة وترفع راسك بتكبيرة الا في الخامسة التي تسجد فيها وتقول سمع الله لمن حمده وتقنت في كل ركعتين قبل الركوع وتطيل القنوت
والركوع على قدر القراءة والركوع والسجود فان فرغت قبل ان ينجلي فاقعد وادع الله حتى ينجلي وان انجلى قبل ان تفرغ من صلاتك فاتم ما بقي
وتجهر بالقراءة قال قلت كيف القراءة فيها قال ان قرأت سورة في كل ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب وان نقصت من السورة شيئا فاقرأ من
حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب قال وكان يستحب ان يقرأ فيها الكهف والحجر الا ان يكون اماما يشق على من خلفه وان استطعت ان تكون

صلاتك

صلوتك بادر الى مصلاك في بيت فافعل وصلوة كسوف الشمس اطول من صلوة كسوف القمر وهما سواء في القراءة والذكر والركوع و
الركوع والسجود ويستفاد من هاتين الصحيحتين التخيير الذي ذكرنا بين قراءة سورة كاملة بعد الحمد في كل قيام وبين تفريق
سورة بين على العشر او في كل خمس سورة وانه متى اتم السورة وجب قراءة الحمد وان لم يتم فلا يقرأ الحمد ولا يعدل الى سورة اخرى بل
يقرأ كلها او بعضها بل عليه ان يقرأ من موضع القطع لقوله ع فان نقصت من السورة فاقرأ من حيث نقصت وربما يظهر من اطلاق
الرواية الثانية جواز التفريق بان يبعض سورة في احد الخمس ويقرأ في الاخرى خمس سور ولو جمع في احد الخمسين الاتمام والتبعيض
بان يقرأ الحمد بعد كل اتمام وان لا يقرأها بل يقرأ من موضع القطع في كل تبعيض احتمل في الذكرى انحصار المجزي في سورة او خمس
ولم نعرف وجهه الا انه لعله احوط كما سنذكره في المدارك وهل يجب اكمال سورة في الخمس قال العلامة في النهاية لا والاقرب ذلك ولعله ايضا
احوط بل والاقرب هو الشهيد ولو جمع في ركعة بين الاتمام والتبعيض فهل له ان يسجد قبل اتمام السورة فيه وجهان وكذا في جواز
اتمامها بعد القيام من السجود لكن لا بد من قراءة الحمد والاحوط عدم اختيارهما ايضا بل الاقرب ايضا ولو رفض السورة التي قرأ بعضها
فهل يجب قراءة الحمد من انه في حكم الاكمال او لا يجب لان قراءته مشروطة باكمال السورة قبلها والاحوط عدم الاكتفاء بمثل هذه
الصلوات وعدم الرفض بل الاقرب ايضا بل يفعل كما ذكرنا ومما نقلنا من الاخبار ظهر ما في كلام الشهيد ره من انه يتخير كل من بعض سورة
تخيير في القيام بعده بين القراءة من موضع القطع وبين القراءة من اي موضع شاء من السورة متقدما او متأخرا بين رفضها وقراءة
غيرها وما احتمل في الذكرى من امر رابع وهو ان له اعادة البعض الذي قرأ من السورة بعينه فقال ع فهل يجب قراءة الحمد يحتمل ذلك
لابتدائه ويحتمل عدمه لان قراءة بعضها يجزي فقراءة جميعها اولى هذا ان قرأ جميعها وان قرأ بعضها فاشد اشكالا ومما ذكرنا
ظهر ما في كلام ابن ادريس ايضا من انه اذا اكمل السورة استحب له قراءة الحمد واحتج لذلك بان الركعات كركعة واحدة اذ عرفت انه خلاف
ما ورد في النصوص وفعل النبي صلى الله عليه وآله والائمة وفتاوى الاصحاب مع ان العبادات توقيفية وهيئة متلقاة من الشرع فاي معنى لما
ذكره اذ لا بد فيها من الاقتصار على ما ثبت من الشرع قولا او فعلا وفي المدارك ان الاحتياط يقتضي الاقتصار على قراءة خمس سور في كل
ركعة اي خمس ركعات او تفريق سورة على الخمس والله يعلم انتهى هذا وفي الفقيه سال الحلبي ابا عبد الله ع عن صلوة الكسوف في كسوف الشمس
والقمر قال عشر ركعات واربع سجدات تركع خمسا ثم تسجد في الخامسة ثم تركع خمسا وتسجد في العاشرة وان شئت قرأت سورة
في كل ركعة وان شئت قرأت نصف سورة في كل ركعة فاذا قرأت سورة في كل ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب وان قرأت نصف السورة
نصفا اجزأك ان لا تقرأ فاتحة الكتاب الا في اول ركعة حتى تستأنف اخرى ولا تقل سمع الله لمن حمده في رفع راسك من الركوع
الا في الركعة التي تريد ان تسجد فيها وهذه تدل على جواز قراءة الحمد عند تبعيض السورة وانه مخير بين السورة وتبعيضها اي بعض
من اي سورة ولعلها دليل الشهيد ره فتامل في ذلك لكن بملاحظة قوله حتى تستأنف اخرى يرتفع دلالتها احتمال المذكور عن
قرب الاسناد وفيه عن ابي الحسن ع ان الصادق ع رخص في تبعيض السورة ان يقرأ ببعض السورة ثم يركع ثم يرجع الى الموضع الذي وقف عليه
فيقرأ منه الى ... قال ويقرأ بسورة في كل ركعة افضل ومما يعضد الصحيحين موثقة ابي بصير قال سالته عن صلوة الكسوف فقال عشر

ركعات واربع سجدات يقرء في كل ركعة مثل يس والنور ويكون ركوعك مثل قراءتك وسجودك مثل ركوعك قلت فمن لم يحسن يس
واشباههما قال فليقرء ستين اية في كل ركعة فاذا رفع راسه من الركوع فلا يقرء بفاتحة الكتاب قال فان اغفلها او كان نائما فليقضها انتهى
عن قراءة الفاتحة بناء على انه لا يحسن سورة يكون بهذه المقادير من الايات فلم يكن السؤال سورة تامة لكون لكن ربما يظهر منها
جواز التبعيض مطلقا وفي قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته عن صلوة الكسوف ما حده قال
يتوجه ما احب ويقرء ما احب غير انه يقرء ويركع اربع ركعات ثم يسجد في الخامسة ثم يقوم فيفعل مثل ذلك الاولى قال ويقرء في كل
ركعة بفاتحة الكتاب فاذا ختمت سورة وقرات في اخرى فاقرء فاتحة الكتاب وان قرات سورة في ركعتين او ثلث فلا تقرء فاتحة الكتاب
حتى تختم السورة ولا تقول سمع الله لمن حمده الا الركعة التي تسجد فيها قال وسالته هل على من تركها قضاء قال اذا فاتتك فليس عليك قضاؤها
قضاء وكيف كان فالاحوط العمل بما ذكرنا بل كما ذكره في المدارك ايض **قوله** ويشترط فيها ما يشترط في اليومية الخ اي الشرائط الخارجة من الطهارة من
الحدث والخبث وستر العورة بما يصح واباحة المكان ومعرفة ما يتعلق بمكانها واستقبال القبلة والوقت وغير ذلك بل الغير ايض من
الشرائط كما يجيء والاجزاء الداخلة من تكبيرة الافتتاح والحمد والسورة والركوع والسجود والتشهد والسلام على حسب ما يكون في اليومية
سوى ما اندعه من زيادة الركعات ركوعا والدليل على اعتبار الكل الاجماع وما في العلل وانما جعلت عشر ركعات لان اصل الصلوة
التي نزل فرضها من السماء اولا في اليوم والليلة انما هي عشر ركعات فجمعت تلك الركعات ههنا وما يجيء في مباحث الامور المذكورة
في اليومية بحيث لا يحتاج الى التعرض للذكر في المقام لكن لا بد من التعرض لبعضها ههنا فنقول ظهر من كلام المص ان صلوة الايات كلها
موقتة بوقت فلا بد من التعرض لذلك ولذكر الاوقات فنقول وقت صلوة الكسوف اوله من حين ابتدائه قال في المنتهى انه مذهب
علمائنا الاسلام لقول النبي ص فاذا رايتم ذلك فصلوا وقول الصادق ع وقت صلوة الكسوف في الساعة التي تنكسف قلت ويدل عليه
قوله ع فاذا انكسفتا او احدهما فصلوا واما اخر وقتها فذهب جماعة منهم المحقق الى انه تمام الانجلاء ونقل عن الشيخين وابن حمزة
وابن ادريس انه الاخذ في الانجلاء والاول اصح فاعد ولو خرج الوقت بالاخذ فيه لما استحب الاعادة بعده كما لا يستحب بعد الانجلاء
التام ولما ورد في العلل من ان الانكساف من ايات الساعة فامرنا بتذكر القيامة عند مشاهدته [illegible] رجوع الامة والفزع الى الله
ولانه من ايات [illegible] لا يدري الرحمة ظهرت ام العذاب فاحب النبي ص ان تفزع امته الى خالقها [illegible] يصرف عنهم شرها ويقيهم مكروهها كما صرف
عن قوم يونس ع وربما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في فوت تلك الصلوة ووجوب قضائها مع عدم وجوبه وسنذكرها ومنها ما
ذكرناه عن قرب الاسناد ومنها ايض رواية المجالس التي ذكرناها واستدل القائلين بالاخذ في الانجلاء بما رواه حماد عن الصادق ع قال
ذكر عنده انكساف الشمس وما يلقى الناس من شدته فقال اذا انجلى منه شيء فقد انجلى والدلالة لا تخ عن ضعف لاحتمال ارادة تساوي
الحالين في [illegible] والشدة وتظهر الفائدة في نية القضاء او الاداء لو شرع في الانجلاء وفي ظرف زمان التكليف الذي يسع الصلوة ولو
غابت الشمس والقمر بعد الكسوف وقبل الانجلاء وجبت الصلوة اداء الى ان يتيقن الانجلاء وكذا ستر هما غيم او طلعت الشمس على القمر استصحابا
للحالة السابقة ومما استدل به للمحقق بعض الامر بالصلوة مطلقا مع عدم المنع بانقضاء الوقت المقتضي لفوات الاداء فيه ما فيه لان الاصل

عدم

عدم انتهائه حتى يتحقق التكليف ولا مر وره بالصلوة وقت الانكساف لا بعده الا ان يصير قضاء ويكون واجبا قال في الذكرى ولو اتفق اخبار
رصديين عدلين بمدة المكث امكن العمل اليهما ولو اخبرا بالكسوف في وقت مترقب فالاقرب انهما ومن اخبراه بمثابة العالم وكذا لو اتفق
العلم بخبر الواحد للقرائن ولا ريب في انه متى حصل العلم باي نحو حصل يجب لعموم ما دل عليه واما شهادة العدلين فلو كانت مستندة
الى الحس فهي حجة عند العلماء ولعله للاستقراء وبعض العمومات فتم ولما اذا استندت الى الحدس فعندهم خلاف في حجيته فيمكن ان يكون
حجة لعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية والحديث الذي من حجة لكن هذا يقتضي حجية خبر الواحد من العدل والاحوط مراعاة ايض ولو لم يتسع
الوقت لاقل الواجب من هذه الصلوة فهل يجب بناء على انها غير موقتة بل من قبيل السبب كالزلزلة او لم يجب لكونها موقتة والتكليف بالموقت
الذي لا يسع الوقت له تكليف بالمحال ولعل الظاهر بعض الاخبار هو الثاني مثل صحيحة جميل عن الص ع قال وقت صلوة الكسوف في الساعة
التي تنكسف عند طلوع الشمس وعند غروبها ومثل الاخبار التي ستذكر في مبحث القضاء الا فهي دالة على عدم القضاء في بعض الصور والقضاء
في بعض الصور وكل منهما يدل لان عدم القضاء ظاهر في ذلك وكذا القضاء فلاحظ وتامل ولو رواية ابن الفضيل انه كتب الى الرضا ع فاذا
انكسفت الشمس وانا راكب لا اقدر على النزول فكتب صل على مركبك ولو لم تكن موقتة لما امر كذلك بل كان يامره بها عند ما حصل الاطمئنان
والاستقرار والقيام والركوع والسجود لوجوب كل واحد مما ذكر بل وركنية كثير منها على المشهور وكذلك لا يجوزون هذه الصلوة
ماشيا على الراحلة اختيارا نعم ذهب ابن الجنيد الى جوازه كما هو راي العامة ولما في صحيحة زرارة وابن مسلم كل اخافك في السماء
من ظلمة او ريح او فزع فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن ولموثقة عمار الساباطي فان صليت الكسوف فالى ان يذهب الكسوف
لعدم عموم يشمل غير المتسع لان غاية ما ورد انما هو بكلمة اذا وهي من ادلة الاهمال فالمطلق ينصرف الى الافراد الشائعة
لا النادرة وفي دعائم الاسلام عن الص ع انه سئل عن الكسوف يحدث بعد العصر او في وقت يكره فيه الصلوة قال يصلي في اول وقت
الكسوف فتامل هذا مع ان الاصل براءة الذمة حتى يثبت شغل الذمة مع ان هذا هو المشهور بحسب الظاهر لان الاكثر ذهبوا الى سقوطها
ح وقيل يجب مطلقا لاطلاق الامر بها وعدم ثبوت الموقتية من الاخبار واستوجه في المنتهى الوجوب مع ادراك ركعة منها في
الوقت لعموم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وما قيل في ذلك بعض الفقهاء بان المتبادر منه اليومية وكون
ما نحن فيه مثلها اول الكلام والاحوط الفعل بلا شبهة بل الاحوط الفعل مطلقا وان كان الكسوف في قليل من الوقت غاية
القلة ويحقق مسماه وكذا الكلام في الرياح المخوفة وسائر الاخاويف واختار في المدارك كونها موقتة وان لا يرفع في وجوبها من وقت
ليسعها المؤلم كل اخافك في السماء من ظلمة او ريح او فزع فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن قال وجه الدلالة ان حتى اما ان تكون
لانتهاء الغاية ويحتمل او للتعليل وعلى الاول يثبت التوقيت صريحا وكذا على الثاني لان انتفاء العلة يقتضي لتعقب المعلول قال الحالي المحقق
ويمكن المناقشة في الوجهين اما الاول فباحتمال كون التوقيت لتكرار الصلوة لا لاصلها اذ يقال اضربه حتى يقتله ولا يقال ضربت عنقه
حتى قتلته واما الثاني فباحتمال كون العلة للشروع في الصلوة لا لاصلها انتهى وفيه ان تقدير التكرر خلاف الاصل لا يصار اليه الا
لدلالة من قرينة كما في ضربته حتى قتلته بخلاف قوله صل الى ان يسكن مع انه لم يقل احد بوجوب التكرار ههنا بل ولا باستحبابه ايض لا خفاء

مع ان المحتاب ايض مجاز وخلاف الاصل والامر حقيقة في الوجوب فالمراد ان غاية وجوب هذه الصلوة وطلبها شرعا ان يسكن مثل قوله اقم

اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وبجزم مما استدلوا به على التوقيت وليس غاية للفعل حتى يلزم المحذورات مع انه على هذا ايض

لا وجه لارتكاب مخالفة الاصل والغاية وكلاحتمال ارادة الطول والامتداد الذي فيها بان يكون الصلوة في ظرف ابتداؤه ابتداء الاية

وانتهاؤه سكونها مع ان تكررها اذا كان في هذا الظرف ولا يتعداه فنفس الصلوة بطريق اولى لان الامر المكرر اذا اشترط ان يكون

في ظرف زمان فالمجموع يكون جزؤه وبعضه وهو المرة الاولى في ذلك الظرف البتة فتم مع انه على تقدير كون التكرار مقدرا تصير العبارة

هكذا صل مكررا حتى تسكن ان لم يكن بالاولى فلا اقل من الثانية ايض وهكذا فتكون العبارة ظاهرة في كون حتى للتعليل كما لا يخفى على المتامل

فتم جدا بل الظ انها للتعليل في جعلها للغاية ايض لان ما بعد حتى داخل فيما قبلها وكونها بمعنى الى مجاز خلاف الاصل هذا مع ما عرفت من

المنافية في جعلها للغاية وكون العلة للشروع في الصلوة لا لنفس الصلوة لا شبهة في فساده لجعل العلة لنفس الصلوة والاصل عدم التقدير

وللعلم بان الذي يسكن الاية ويمنعها هو نفس الصلوة والجزع والتضرع الذي فيها بل الخضوع علة والافعال ايض مدخلية في العلة البتة وما دل

على لعل تمام الصلوة علة لزوال الاية قبل تمامها كما اذا قيل صل الصلوة الفلانية حتى يغفر الله لك الشروع فيها ومثلها في الاخبار كثير

انتهى وفيه ما لا يخفى اذ لم يعتبر خصوص الشروع هنا مع ان الشارع جعل الصلوة علة للزوال والصلوة اسم لمجموع الافعال ولا

ولنسبة كل جزء منها الى العلية كنسبة الجزء الاخر من دون تفاوت ولو قال عند الشروع يسكن او بمجرد الشروع ظهر التفاوت وكونه

ما نحن فيه باب المقدمة ومع ذلك هذا اذا ثبت لزوم الاتمام ووجوبه وهو اول الكلام اذ السكون اذا حصل لا يحتاج بعد ذلك الى السكون بالصلوة

لاستحالة تحصيل الحاصل مع انه لو اتفق السكون بمجرد الشروع ظهر عدم كون ما بقي علة اذ لعل الظاهر لا يقصد ذلك او يقصد لكن يبدو له

فما الملزم للاتمام ح واطلاق لفظ اصل العلة يكون محمولا على ما اذا لم يسكن بقرينة قوله حتى يسكن والضميمة والا لم يكن لقوله حتى

يسكن فائدة لان هذه الصلوة من الواجبات والفرائض بلا شك فلو كان مجرد حدوث الاية سببا لوجوبها على المكلف سواء سكن الاية او لم

يكن وقع فيها او لم يفعلها كان لقوله حتى يسكن فائدة اذ معناه حتى يتحقق السكون بعد ذلك لان العلة قبل المعلول فظاهر الحديث

كون وجوب هذه الصلوة لان يحصل السكون بعدها فمن اين يعرف العموم وكون الوجوب متحققا في هذه الصورة ايض مع ان الظ منه خلاف

ذلك فلو كان مراد المعصوم ع هو العموم لكان اللازم عليه ترك قوله حتى يسكن لايهامه خلاف مطلوبه بل وظهوره فيه ثم ربما يتعدى بضعفه

استبعاده
استضعافه تحقق ريح مخوف يفي وقته للطهارة والصلوة مع تامل فيه ايضا فتم نعم يمكن الاستدلال للقائل بالسببية باطلاق قولهم ع في صحيحة

زرارة وابن مسلم السابقة فانه الجلالة قبل ان تفرغ فاتم ما بقي لكن يمكن ان يكون هذا متفرعا على قوله ع وتطيل القنوت والركوع الخ بل لا تامل

في كونه متفرعا عليه فعلى هذا لا يبقى دلالة كما لا يخفى لكن الاحتياط مراعاة هذا القائل وهو خالي العلامة المجلسي ولم يجزم في الكسوف فيما لا يفي بذلك

بجزء بل صرح وابعدم الوجوب لو قصر الوقت عنها خصوصا اذا قصر عن ادراك ركعة منها اذ عرفت ان بعضهم قال بالوجوب اذا ادرك اقل

الواجب من ركعة لقوله من ادرك ركعة الى وعرفت انه في اليومية وجوبا فافي المقام فيه اشكال ولذا كانوا ربما يستدلون لغير اليومية ايض واما

في الكسوف فقال بالسببية غير العلامة في بعض كتبه وخالي العلامة المجلسي والشهيد في الدروس مع انه في الذكرى اسند الى الاصحاب كونه موقتا وانه اذا ضيق

الوقت علما

الوقت علما بالحيض واما صلوة الزلزلة فالمعروف من الاصحاب انه وقتها تمام العمر وانه بمجرد حصول الزلزلة يجب على من علم بها وان لم يتسع وقت الصلوة

وربما يقول بعض الفقهاء بانها تصلى ادا ولعل مرادهم عدم نية القضاء وان ذلك في مقابل من يقول بانها تصلى بنية القضاء اذا كانت بعد الزلزلة

والقائل بالقضاء مجهول لا يعرف مع ان الشهيد في البيان حكى قولا بذلك ولعله وطى تلك العبارة بان الاداء والقضاء من توابع الوقت المضروب

واذا كان وقتها تمام العمر يمضى فعلها باداء ولا قضاء ومما ذكرنا ظهر وجه دفع هذا الايراد ورد فعه المحقق الشيخ علي في بعض حواشيه

بان الاجماع واقع على كون هذه الصلوة موقتة والتوقيت يوجب نية الاداء ولما كان وقتها لا يسعها وامتنع فعلها فيه وجب المصير الى كون

ما بعده صالحا لايقاعها فيه حذرا من التكليف بالمحال وبقي حكم الاداء مستصحبا لامتناع الناقل عنه وروعي فيها الفورية من حيث ان فعلها

خارج وقت السبب انما كان بحسب الضرورة فاقتصر في التاخير على قدرها وفي ذلك جمع بين القواعد المتضادة انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف

المستغنى عنه وفي المدارك طعن عليه بان من العجب ادعاوه الاجماع على توقيت هذه الصلوة مع تصريحهم بانها تمتد بامتداد العمر ثم ذكر

في الذكرى ان حكم الاصحاب بان الزلزلة تصلى اداء طول العمر لا يريدون به التوسعة فان الظ كون الامر هنا على الفور بل على معنى انها تنوي بنية

الاداء وان اخل بالفورية لعذر او غيره وما ذكره احوط وان كان من امكن المناقشة باستفاء ما يدل على الفورية هنا على الخصوص والامر

المطلق لا يقتضي الفور انتهى وفيه انه اي العجب يبقى بعد ما نقل من الشهيد وما ذكره هو بيان في ذلك جمع بين القواعد المتضادة فتم وما

قال من انتفاء ما يدل على الفورية على الخصوص فيه ان رواية الديلمي ظاهرة فيها كما لا يخفى على المتامل لانه سئل الصادق ع عن الزلزلة ما هي

فقال اية فقال ما سببها الى ان قال قلت فاذا كان ذلك فما اصنع قال صل صلوة الكسوف فاذا فرغت خررت لله عز وجل ساجدا وتقول في

سجودك يا من يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا يا من يمسك السماء ان

تقع على الارض الا باذنه امسك عنا السوء انك على كل شيء قدير اذ لا شبهة في ان مراده ان وقت ما صار الزلزلة ما اصنع فقال

صل صلوة الكسوف في ذلك الوقت لا ان الوجوب اي وجب عليك في ذلك الوقت تصلي كذا فمقتضاه انه ان لم يصل في ذلك الوقت يستحق

العقاب مضافا الى ان الراوي بصدد السؤال عن علاج الاضطراب وتحرك الارض باهلها فيما ذكره قوله بعد هذا وبعد الفراغ

خررت وقلت هذا مضافا الى ما ذكرنا من صحيحة الفقهاء وغيرهما مما يظهر منه ان صلوة الزلزلة والكسوف على حد سواء فلا حظ و

تامل وسنذكر في مسئلة وقوع الكسوف في وقت الفريضة اخبارا ما يدل على فورية صلوة الكسوف قال الشيخ ابن فلح جميع الاخاويف عدا الكسوف

النيرين يجب على الفور عند حصول سببها ويعيد وقتها مدة العمر بمعنى انها على الاداء ولا تصير قضاء انتهى في قوله ثم يجب القضاء

او هذا قول المعظم بل قال في التذكرة انه مذهب الاصحاب عدا المفيد ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وابن مسلم عن الصادق ع قال

اذا انكسف الشمس كلها واحترقت ولم تعلم وعلمت بعد ذلك فعليك القضاء وان لم يحترق كلها فليس عليك قضاء وقوية حريز عن الصادق ع

انه قال اذا انكسف القمر ولم تعلم به حتى اصبحت ثم بلغك فان كان احترق كله فلا قضاء عليك ولا يعارضها قوية الحلبي عن الصادق ع

عن صلوة الكسوف تقضى اذا فاتتنا قال ليس فيها قضاء وقد كان في ايدينا انها تقضى وموثقة زرارة عن الباقر ع انكسفت الشمس وانا

في الحمام فعلمت بعد ما خرجت فلم اقض وموثقة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء قال اذا فاتتك فليس

عليك قضاء لعدم المقاومة بحسب السند ولا بحسب الدلالة لاحتمال ارادة احترق بعض القرص وكان احتراقا كليا في كسوف الشمس في غاية الندرة
مما لا يكاد يتحقق مع ان غير المفصل لا يقاوم المفصل مضافا الى عدم القائل بها وفتوى المعظم بالمفصلة وقال المفيد في المقنعة اذا احترق اذا
احترق القرص كله ولم تكن علمت به حتى اصبحت صليت صلوة الكسوف جماعة وان احترق بعضه ولم تعلم به حتى اصبحت صليت القضاء
ولم نطلع على مستنده واما صلوة غير الكسوفين والزلزلة فمن لم يعلم بها حتى خرج وقتها ففي المدارك انه لا يجب عليه قضاؤها وهذا مذهب الاصحاب
لا اعلم فيه مخالفا ويدل عليه ما اسلفناه مرارا من ان القضاء فرض مستانف فيتوقف على الدليل وبدونه يكون منفيا بالاصل وتشهد له الرواية المتضمنة
لسقوط القضاء في الكسوف اذا لم يستوعب الاحتراق مع انه اقوى بالاجماع على انه موجب للصلوة واستفاضة الروايات به واحتمل جدي في روض
الجنان وجوب القضاء لوجود السبب ولقوله ع من فاتته فريضة وهو ضعيف لان السبب انما وجد في الاداء خاصة والفريضة لا عموم فيها
بل يجب تناولها للتمام بل المتبادر منها اليومية انتهى والامر كما ذكروه اذ الاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف اذ لم يرد في غير الكسوفين
والزلزلة سوى الصحيحة المتضمنة للامر بصلوة الكسوف لاخاويف السماء حتى يسكن وعرفت انه لا دلالة فيها على الوجوب بعد السكون ايضا
وانه قلنا بعدم دلالتها على عدم مطلوبية هذه الصلوة بعد السكون اذ المقدار الثابت مطلوبيتها في موضع يتوقع فيه السكون ويرجى و
يلتمس لا الموضع الذي يتحقق فيه السكون وصار موجودا فلا يلتمس لاستحالة تحصيل الحاصل بل في العلل في الصحيح عن الرضا ع قال انما جعلت
ريح واناما جعل بجعل كل انسان يطلب موضعا ولنا ساجد ملح في الدعاء لربي عز وجل حتى سكنت وحمل على ان السجود كان بعد صلوة
لاية او لم يصل حتى يوجب الصلوة ولا يخفى مخالفة التوجيهين للظاهر وعرفت ايضا صحيحة الفضلاء وفي الفقيه كان النبي ص اذا هبت
ريح صفراء او حمراء او سوداء تغير وجهه واصفر وكان كالخائف الوجل حتى تنزل من السماء قطرة من مطر فيرجع اليه لونه ويقول قد جاءتكم
بالرحمة وظاهرها انه ص ما كان يصلي لهذه الرياح ولهذه الاخبار واما لها انكر وجوب الصلوة لهذه الاخاويف ويقول من انكر
كما عرفت وان كان لا اقوى الوجوب لان هذه المعارضات لا تقاوم الصحيحة المتضمنة للامر بها المقوية بدلالة النهي واشتهارها فتوى ورواية و
واعتضادها بما دل على الوجوب في الكسوف والزلزلة بل نقل نفي الخلاف واجماع الفرقة المحقة على ذلك لكن عرفت ان القضاء فرض
مستانف يتوقف على الدليل ولا دليل بل عرفت ان عدمه مذهب الاصحاب مع ذلك لا احوط القضاء لما ذكر عن الروض وربما يؤيده ما رواه في
الفقيه ان عبد الرحمن بن ابي عبد الله سال الصادق ع عن الريح والظلمة تكون في السماء والكسوف فقال صلوتها سواء وظاهر اللفظ ولسوا
من جميع الوجوه لا يقال الكسوف انما يقتضي اذا احترق القرص كله لانا نقول الاحوط القضاء مطلقا لان السيد قال في الانتصار مما انفرد
به الامامية القول بان صلوة الكسوف في الشمس والقمر وينجلي به الى من فاتته هذه الصلوة وجب عليه قضاؤها وفي الجمل قال وجب عليه قضاؤها
ان كان القرص انكسف كله وان كان بعضه لم يجب القضاء وقد روي وجوب ذلك على كل حال وابن بابويه في المقنع قال اذا احترق كل القرص وجب
مع الغسل وان احترق البعض فصلها بغير غسل وكذلك يظهر من علي بن بابويه وابن الجنيد وجوب القضاء مطلقا وكذا من ابي الصلاح
ولو تعمد حرمة الاية وان كان الظاهر ان وجوب القضاء اذا احترق كل القرص ثم اعلم ان جميع ما ذكر انما هو على تقدير عدم العلم بتحقق الاية
واما مع العلم به وعدم العلم بالحكم فالجاهل غير معذور عند الفقهاء الا في نادر من المسائل وحقق ذلك في محله في الاصول واما العلم والتفريط

والنسيان

والنسيان فعليه القضاء وان احترق بعض القرص وهذا قول الاكثر وقال الشيخ في النهاية والمبسوط لا يقضي الناسي ما لم يستوعب الاحتراق
وعن المرتضى في مصباحه عدم القضاء ما لم يستوعب وان تعمد الترك احتج الاكثر بقول الباقر ع في صحيحة زرارة اربع صلوة يصليها الرجل
في كل ساعة منها صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وقوله ع في صحيحة اخرى عنه ع عن رجل صلى بغير طهور او نسي او نام عنها انه يقضيها
اذا ذكرها وفي مرسلة حريز عمن اخبره عن الصادق ع اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي فليغتسل من غد ليقض الصلوة وان لم يستيقظ
ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل وفي موثقة عمار عن الصادق ع قال وان اعلمك احد وانت نائم فعلمت ثم غلبتك عيناك
فلم تصل فعليك قضاؤها وفي الكافي بعد نقل صحيحة زرارة وابن مسلم المتضمنة لوجوب القضاء اذا احترق كل القرص وفي رواية اخرى
اذا علم بالكسوف ونسي ان يصلي فعليه القضاء وان لم يعلم به فلا قضاء عليه هذا اذا لم يحترق كله واعترض على الصحيحتين بعدم عمومهما
لشمول المقام وعلى المرسلة بالقصور بالارسال واطباق الاكثر على ترك العمل بظاهرها وعلى الموثقة باشتمال سندها على الفطحية ويمكن
دفعه بان المرسلة صحيحة عن ابن ابي عمير وهو ممن اجمعت العصابة واما اطلاق الامر فيمكن ان يقال المتبادر منه انكساف القمر كله
وهو غير نادر الوقوع مع ان المطلق يحمل على المقيد مع انك عرفت ان جماعة قالوا بان الاطلاق وان الامر بالغسل فمن قال بالوجوب فلا
ايراد عليه وستعرف انهم كثيرون ومن لم يقل بالوجوب فلا مضايقة له عن الاستحباب بل ربما يحمل عليه كما ستعرف مع ان الصدوق
في اماليه قال من دين الامامية الاقرار بان الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها الغسل اذا احترق القرص ولم يعلم به الرجل وربما يظهر
منه استحبابه عند الامامية لذكره في الاغسال التي جلها مستحبة مع انه عند ذكر الواجب منها يصرح بانه واجب ويتعرض لذلك مع انه
روي في الصحيح عن ابن مسلم عن الباقر ع ان الغسل في سبعة عشر موطنا على نحو ما في الامالي واوردها في الفقيه وسلار قال بوجوب
هذا الغسل والثلاثة قالوا باستحبابه ولعل بنا منهم قالوا ايضا مع ان خروج بعض الحديث عن الحجية لا يوجب خروج الكل عنها على
طريقة الفقهاء والمدار على ذلك واما اشتمال السند على الفطحية ففيه ان كلهم ثقات والموثق حجة عند المشهور وهو الحق
كما حقق في محله مع انه في المقام منجبر ايضا بالشهرة ومتايدة ببعض الاخبار الاخر ايضا ومنها مرسلة الكافي فان في عدله للكافي ذكر
ما ذكروا واما الصحيحتان فيظهر ان التايد مع ان وجوب القضاء مع الجهل بالكسوف يقتضي وجوبه مع العلم والنسيان بطريق اولى
ثم ولعله لهذا قال في المدارك بعد الاعتراض المذكور ومن ذلك اظهر قوة ما ذهب اليه الشيخ من عدم وجوب القضاء على الناسي اذا
لم يستوعب الاحتراق بل رجحان ما ذهب اليه المرتضى ره من عدم وجوب القضاء مطلقا الا مع الاستيعاب ويدل عليه مضافا الى الاصل
صحيحة علي بن جعفر انه سال اخاه موسى ع عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء فقال اذا فاتتك فليس عليك قضاء دلت على
سقوط القضاء مطلقا خرج من ذلك ما اذا استوعب الاحتراق بالنصوص الصحيحة فبقي الباقي فلا ريب ان ما اختاره الاكثر من القضاء مع
ان العلم والتفريط والنسيان في الجميع طريق الاحتياط انتهى وفيه ان هذه الرواية ليست بصحيحة لان في طريقها احمد بن الحسن وفي
بينه وبين غير الفطحية التي مع انها معارضة لصحاح معتد بها وعرفت رفع التعارض ثم اعلم ان هذا كله حال غير الزلزلة فتنقيح
ما ذكر من ان وقتها تمام العمر ووجوبها على الكلفة فتاطلع الى القضاء ويحتمل ان يكون من جهة فوريتها يفوت بفوات

الفورية وصرح في التذكرة بسقوطها في صورة الجهل عملا بالاصل السالم وفيه ما مر من الاخبار التي ذكرناها في وجوب صلوة الزلزلة مضافا الى اتفاق
الفتاوى في كون وقتها العمر من غير توقيت ولذا قال في النهاية ويحتمل قويا الاتيان بها الان ووقتها العمر فعليك بملاحظة تلك الاخبار وفتاوى
الاصحاب **قوله** ويستحب الغسل الخ لعل نظره الى ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن مسلم عن احدهما ع الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال وغسل الكسوف
اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فعليك ان تغتسل وتقضي الصلوة وعبارة الامالي قد عرفتها واما الاصحاب فقد اختلفوا فقال الشيخ
في الجمل باستحبابه اذا احترق القرص كله وترك الصلوة متعمدا وهذا هو المشهور بين المتاخرين واقتصر المفيد في المقنعة والمرتضى في المصباح
على الترك متعمدا ولم يذكرا الاستيعاب وقال المرتضى في الجمل وروي وجوب ذلك اي القضاء اذا انكسف على كل حال وان من تعمد ترك هذه مع عموم
كسوف القرص وجب عليه مع القضاء الغسل وقال الصدوق في المقنع اذا انكسفت الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت به
وان تركها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصلها وان لم يحترق القرص كله فاقضها ولا تغتسل وقال الشيخ في النهاية اذا ترك الصلوة متعمدا
عند انكساف الشمس والقمر وكانا قد احترقا باجمعها وجب عليه القضاء مع الغسل وان تركها ناسيا والحال ما وصفناه كان عليه القضاء
بلا غسل وكذا ان تركها متعمدا واحترق بعضها وان تركها ناسيا لم يكن عليه شيء وكذا قال في المبسوط وهو اختيار ابن حمزة وقال في الخلاف
من ترك صلوة الكسوف كان عليه قضاؤها وان كان قد احترق القرص كله وتركها متعمدا كان عليه الغسل وقضاء الصلوة وقال ابو الصلاح
وان لم يعلم حتى انجلا القرص فعليه القضاء حسب فان علم وفرط في الصلوة فهو ماثوم ويلزمه التوبة والقضاء وان كان الكسوف في الخسوف
احترق فعليه مع التوبة الغسل كفارة لمعصيته وقال سلار وان اخل بالصلوة مع عموم الكسوف بالقرص وجب عليه مع وجوب الاعادة
والغسل وان احترق البعض كان عليه القضاء دون الغسل وان كان ناسيا واحترق الجميع كان عليه القضاء وان لم يحترق الجميع لم يكن
عليه شيء وان فاتت ولم يكن علم فليصلها اذا علم هذا القدر الذي ذكر في الخ وربما كان بعض هؤلاء ايضا تعرض للغسل وظهر لك انه
للقضاء والفوت جهلا بتحقق الاتيان ومع احتراق كل القرص ومع ذلك لم يثبت وجوبه في صورة الفوت جهلا كان مرسلة حريز
تدل على عدم وجوبه وعبارة الامالي في غاية الظهور في الاستحباب وقد نقلناها في غسل الجمعة ونقلنا هناك ايضا بعض ما يدل على
عدم وجوب مثل هذا الغسل واما صحيحة ابن مسلم فليس فيها قيد القضاء واذا لم يفت بظاهرها احد لمخالفته لظاهر الاخبار والفتاوى
مع احتمال اتحادها مع المرسلة كما ذكرنا والمرسلة يحتمل ان يكون المراد فيها حال العمد بان يستيقظ حال الاحتراق القرص ولم تصل حتى انجلى
حتى انه وقع الاضطراب في نقل هذا الموضع فلم يبق وثوق بحيث يقاوم ما ذكرنا ويغلب عليه سيما والاصل براءة الذمة مع ان الاخبار الواردة
في وجوب القضاء مع كثرتها وصحتها خالية عن ذكر الغسل مع كون المقام مقام الحاجة نعم يحتمل وجوبه اذا علم بالاية فكسل ان يصليها
على حسب ما تضمن مرسلة حريز لاعتبارها سندا ووضوح دلالة ووجود القائل بمضمونها والظاهر منها كون الغسل لفوت الصلوة
بالتهاون وان لم يحترق كل القرص فيدل على وجوب القضاء مع الجهل بالانكساف وان لم يستوعب القرص الا ان يقال الظاهر من قوله
انكسف القمر انكسافه كله وانما قلنا يحتمل وجوب الغسل لما عرفت من ان موثقة عمار تدل على وجوبه والمشهور ايضا قالوا بعدم
الوجوب نعم ورد الغسل للتوبة لله من الذنوب مطلقا فتدبر واما كون الصلوة تحت السماء فلصحيحة زرارة وابن مسلم عن الباقر ع اذا

فجهوها

انفاخرها وان استطعت ان تكون صلوتك بارزا لا يجنك بيت فافعل واما استحباب الاطالة بقدرها فلما ورد من ان الرسول ص
فرغ منها وقد انجلى ولغير ذلك من الاخبار وهو وفاقي واما استحباب الاعادة فهو قول الاكثر ونقل عن ظاهر السيد المرتضى وابي
الصلاح وجوب الاعادة وعن ابن ادريس المنع منها مطلقا وجوبا واستحبابا والاقوى الاظهر الاول لما مر في الاخبار مثل صحيحة معاوية بن عمار
قال اذا فرغت قبل ان ينجلي فاعد ومع الرخصة في تركها كما يظهر من اخبار كثيرة من كفاية القدر المجزي منه للصلوة مطلقا سيما ما دل
على تبعيض السورة ولما ورد في صحيحة زرارة وابن مسلم فاذا فرغت قبل الانجلاء فاقعد وادع الله حتى ينجلي لا يقال مقتضى الظاهر من
الصحيحتين وجوب احد المذكورين فيها تخييرا واما المطلقات فلا تعارض المقيد لانا نقول ليس كذلك بل ظاهرهما وجوب كل واحد
عينا ولم يقل به احد ومضافا الى التعارض الواقع بينهما فلم يبق ظاهرهما على حاله والوجوب التخييري وان كان اقرب الى الظاهر الا انه
يوجب خروج اخبار كثيرة عن ظواهرها التي هي المعتمد بها عند جل الاصحاب ولم يقل احد بالوجوب التخييري مع ان في موثقة عمار عن الصادق ع
ان صليت الكسوف الى ان يذهب الكسوف عن الشمس والقمر وتطول في صلوتك فان ذلك افضل وان احببت ان تصلي فتفرغ من صلوتك قبل ان يذهب
الكسوف فهو جائز وان لم تعلم حتى يذهب الكسوف ثم علمت بعد ذلك فليس عليك صلوة الكسوف وان اعلمك واحد وانت نائم
فعلمت ثم غلبتك عينك فلم تصل فعليك قضاؤها والموثق حجة كما حقق سيما مع الانجبار بالشهرة وعدم كون بعض الحديث مطابقا
لفتوى المشهور ربما لا يكون مضرا عندهم لا يضرهم كما مر مرارا وايضا في صحيحة زرارة وابن مسلم ويستحب ان يقرء الكهف والحجر الا ان يكون
اماما يشق على من خلفه وليصدق ما يضمه الاخبار الواردة في وقوع الاية في وقت الفريضة واما قراءة اية الامساك فقد مر ما يدل عليها
وروى ايضا سندا عن علي بن يقطين عن الصادق ع قال من اصابته زلزلة فليقرء يا من يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا
ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا صل على محمد وال محمد وامسك عنا السوء انك على كل شيء قدير قال من قراها لم يسقط عليه
البيت انشاء الله تعالى لكن ظهر منها كون القراءة بعنوان الدعاء نعم في العلل بسنده مرفوعا الى امير المؤمنين ع انه كان يقرء هذه الاية عند الزلزلة
ويقول يمسك السماء ان تقع على الارض الا باذنه ان الله بالناس لرؤف رحيم ثم واما تكبير الرياح العاصفة فقد رواه مرسلا في الفقيه
وورد تكبيرها الى الرياح بقي امور الاول في خبر ولحرص الاخبار المعتبرة المنع من قول سمع الله لمن حمده عند رفع الراس من الركوعات سوى
الرفع الذي يسجد منه وامر القول بذلك عند هذا الرفع خاصة وهذا مقطوع به في كلام الاصحاب الثاني اذا وقع الانجلاء ولما يفرغ من الصلوة
وجب الاتمام الا ان لم يكن الاية مقدار اقل الفريضة ففيه الخلاف الذي مر **قوله** استحباب الاطالة بقدر الاية فيما هو مع العلم بقدرها
او الظن من اخبار الرصدي مثلا واما بدونه فلا يبعد كون التخفيف ثم الاعادة مع عدم الانجلاء اولى لما في التطويل من خوف خروج الوقت قبل
الاتمام **قوله** الحق العلامة بالزلزلة الصيحة وغيرها مما لا يبقى مقدارها مقدار الصلوة لما في كونها سببا ايضا فلا باس لما عرفت سابقا
لكن مر في الزلزلة انه يراعى فيها الفورية مهما امكن لكن بعد فوت الفورية لا تفوت الصلوة بل يصلي ايضا وفي الصيحة واشباهها يراعى الفورية فقط
كما يراعى في الزلزلة احوط ومر منشاؤه فلاحظ وتامل **قوله** ان هذه الفريضة ليست مثل صلوة العيد بكون وجوبها مختصا بالرجال
بل تكون النساء وسائر المكلفين شركاء مع الرجال في وجوب هذه الفريضة عليهم بلا شبهة وفي قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع

التشاغل على من عرف منهن صلوة النافلة كصلوة والزوال والكسوف فيما على الرجال قال الخ وبالجملة لا خلاف في ذلك والظاهر انه ليس عليهن جهر
بل يتخيرن في الجهر والاخفات نعم ولا يستحب الحجب لا حدهما عليهن وباقي احكام الفريضة جار هنا ايض ومن وجهه **قوله**
ورد في غير واحد من الاخبار استحباب الاطالة حتى على الامام ايض حتى ان الرسول صلعم وعليا ع اطالا الى ان غشي على بعض من كان ورائهما
مقتديا بهما من طول القيام لكن في صحيحة زرارة وابن مسلم انه يستحب قراءة الكهف والحجر الا ان يكون اماما يشق على من خلفه وهذه اقرب
الى الحق والصواب بملاحظة الادلة من العقل والنقل في مبحث الجماعة مضافا الى صحة السند وموافقة فتوى الاصحاب على ما هو الظ ولعل ما صدر
منهما على تقدير الصحة كان لخصوصية واقعة **قوله** يستحب الجماعة باجماع علمائنا والاخبار الدالة على ان رسول الله صلعم وامير المؤمنين صليا هذه
الصلوة بالناس اما الرسول صلعم ففي كثير من الاخبار واما امير المؤمنين ع فرواه في الفقيه وغيره والعمومات الدالة على استحباب الجماعة مضافا الى
ان للجماعة مدخلية تامة في استجابة الدعوات ونقل عن الصدوقين انه لا يصلي الا اذا احترق القرص كله فصلها في جماعة وان احترق بعضه
فصلها فرادى ويدل على ضعف قولهما مضافا الى ما سبق من رواية روح بن عبد الرحيم انه سال الصادق ع عن صلوة الكسوف تصلى جماعة
فقال جماعة وغير جماعة ورواية محمد بن يحيى عن الرضا ع عن صلوة الكسوف تصلى جماعة وفرادى فقال اي ذلك شئت وترك الاستفصال
يفيد العموم واحتج لهما بما رواه الصدوق باسناده الى ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال اذا انكسفت الشمس والقمر كلها فلينبغي للناس ان
يفزعوا الى امام يصلي بهم وايهما كسف بعضه فانه يجزي الرجل ان يصلي وحده وهذا لا يدل الا على عدم تاكد الاستحباب كما يدل عليه لفظ
ينبغي لا انه لا يدل على الوجوب بل ظاهره ما ذكرناه لان الواجب لا يؤدى بمثل هذه العبارة بل يظهر بوجوبه والمؤاخذة على تركه فان كان
هذه الرواية حجتهما ويكون مرادهما ما ذكرنا فنحن نقول بالوفاق والا طولبا بدليل **قوله** حال الجماعة فيها حال الجماعة في اليومية عند
الفقهاء وبحسب الظ منهم فلو ادرك الامام راكعا فالمشهور ادراك هذه الركعة وقيل لا بد من ادراك تكبيرة الركوع كما يجيء في اليومية
ولو ادرك الامام بعدما رفع راسه من الركوع الاول فالظ فوت هذه الخمس ركعات منه فليصبر الى ان يقوم الامام الى الخمس الثاني ويلحق
به ويصلي معه هذه الخمس وبعدما يتشهد الامام يتشهد معه على الاستحباب متجافيا ايض على الاستحباب فاذا سلم قام الى الخمس الثاني يصليه
بنفسه وعلى ذلك المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه لكن قال في النهاية لو ادرك الامام راكعا الاولى ادرك الركعة ولو ادرك
في الركوع الثاني والثالث ففي ادراك تلك الركعة اي السجود به اشكال فان منعناه استحب المتابعة حتى يقوم من السجود فيستانف الصلوة
معه فاذا قضى الصلوة اتم صلوته بنية ويحتمل الصبر حتى يبتدئ بالثانية قال ويحتمل المتابعة بنية صحيحة فاذا سجد الامام لم يسجد هو
بل ينتظر الامام الى ان يقوم فاذا ركع اول الثانية ركع معه عن الركعات الاولى فاذا انتهى الى الخامس بالنسبة اليه سجد ثم لحق الامام ويتم
الركعات قبل السجود الثانية واحتمل في التذكرة ايض هذا الاحتمال وهو ماخوذ مما ورد في الجمعة فيمن زوحم فيها في السجدتين
الاوليين فاجراؤه في المقام مشكل بل اجراء جميع ما ورد في اليومية ايض لا يخ عن الاشكال لعدم اقتداء المتنفل بالمتنفل والمفترض بالمتنفل
وامثال ذلك ويجيء التحقيق في محله **قوله** القنوت فيها في كل ركعة ثانية من الخمس قبل الركوع بعد القراءة فتصير القنوتات المطلق
فيها خمسا على ما ثبت من صحيحة الرهط وصحيحة زرارة وابن مسلم لكن الصدوق جعل ابدا ذلك قال وان لم يقنت الا في الخامسة والعاشرة فهو

جائز

فهو جائز لورود الخبر به وقال ايض في الهداية بعد ذكر خمس قنوتات قد روي ان القنوت في الخامسة والعاشرة وذكر الشهيد في البيان
ان اقله القنوت في العاشرة ولم نقف على ماخذه والاولى الخمس لصحة مستنده وتعدده وشهرته **قوله** اذا وقع الاية في وقت الفريضة اليومية
ثم ضيق احدهما وسعة الاخرى تقدم المضيقة ثم ياتي بالموسعة ووجهه ظاهر ومع تضييقهما تقدم اليومية لكونها اهم ونظر
الشرع كما يظهر من الاخبار وقال في الذكرى لا اصل في غير ومع اتساعهما يتخير المكلف على المشهور وقيل تقدم الفريضة قال في الفقيه لا
يجوز ان يصليها في وقت فريضة حتى يصلي الفريضة وهو ظاهر الشيخ في النهاية بمستند المشهور انهما واجبان اجتمعا ووقتهما موسع
فيتخير المكلف والجمع بين ما تضمن الامر بتقديم الفريضة كصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع انه سال عن صلوة الكسوف في وقت الفريضة
فقال ابدء بالفريضة وما تضمن الامر بتقديم الكسوف كصحيحة ابن مسلم وبريد عن الباقر ع والصادق ع قالا اذا وقع الكسوف او بعض هذه
الايات صليتها ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة فان تخوفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلوة الكسوف فاذا فرغت
من الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى ويمكن المناقشة بان اليومية اهم ومن هذا تقدم مع تضييقهما وصحيحة
ابن مسلم نص في تقديم اليومية بخلاف صحيحة ابن مسلم وبريد لاحتمال ارادة وقت الفضيلة من وقت الفريضة بل لعله اقرب مع احتمالها
ارادة التخيير جواز تقديم اليومية بخلاف صحيحة ابن مسلم وبريد لاحتمال ارادة الكسوف لكن الامر فيها على صورة الامر الوارد في مقام توهم
الحظر مع ان وجوب تقديم الاية خلاف الاجماع وما يظهر من الاخبار من اهمية اليومية والاجماع في تقديمها في صورة ضيقهما
مع ان الامر الوارد فيها مفاد الجملة الخبرية وليس بمثابة الامر بالصيغة مع ان مثل صاحب المدارك ربما يناقش في دلالته على
الوجوب ومع ذلك استدل هنا كذلك مع امكان حملها على صورة الامر الوارد في مقام توهم الحظر مع ان وجوب تقديم الاية خلاف
الاجماع وما يظهر من الاخبار من اهمية اليومية والاجماع في تقديمها في صورة ضيقهما مع ان الامر الوارد فيها مفاد الجملة الخبرية
وليس بمثابة الامر بالصيغة مع ان مثل صاحب المدارك ربما يناقش في دلالته على الوجوب ومع ذلك استدل هنا كذلك مع امكان
حملها على صورة دخول الفضيلة الاية وغير بعيد كما تشير اليه الاخبار الواردة في قطعهم لدرك الحاضرة في وقتها وستعرفها
وبالجملة لا شبهة في معارضتها بحيث لا يحصل للمكلف اطمئنان ووثوق لمدركها كاملة في ذلك الوقت ان اشتغل بالفريضة
ولا باس من انقضاء ح بخلاف وقت الحاضر لانه مضبوط معروف سعته ومقدار السعة مع زيادتها فلعله لاجل هذا امر با
التقديم في صحيحة ابن مسلم وبريد واما اذا عرف سعة الوقت لها على سبيل الوثوق والاطمئنان بكون الحاضرة مقدمة كما في صحيحة
ابن مسلم اذ لا شبهة في كونها واردة في هذه ومما يؤيده ان هذه الصحيحة ان الراوي قال بعدما ذكر فقيل له في صلوة الليل وقت فقال صل
صلوة الكسوف قبل صلوة الليل فلا شك في ان هذا الامر على سبيل الوجوب العيني فكلما تقدم لو حرف السياق وكيف كان لا تامل
في ان الاحتياط تقديم الحاضرة في صورة الوثوق بدركها في الوقت ولو خشي فوات الحاضرة قدمها على الكسوف فيه ولو خشي فوات
الاية اتمها اجماعا ولما عرفت من كون الحاضرة اهم وغير ذلك لصحيحة ابن مسلم وبريد اذا وقع الكسوف او بعض هذه الايات صليتها
ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى وصحيحة ابن مسلم عن الصادق ع سالته ربما ابتلينا

بعد المغرب قبل العشاء الآخرة فإن صليت الكسوف خشينا أن تفوتنا الفريضة فقال إذا خشيت ذلك فاقطع صلوتك واقض فريضتك ثم عد فيها ويظهر منها أن مع خوف فوت أول وقت فضيلة الفريضة يقدم الحاضرة أيضا كما افتى به في المقنعة صريحا وكذا الشيخ في النهاية حيث قالا فيها أنه إذا كان في صلوة الكسوف فدخل عليه وقت الفريضة فليقطعها ثم يبني بما مضى من صلوة الكسوف وجه الظهور أن الظاهر منها دخوله في صلوة الكسوف بعد صلوة المغرب قبل العشاء إذ ليس بين وقتيهما امتداد كما سيجيء أنه بمجرد الغروب يدخل وقتاهما جميعا ويجيء أيضا أن وقت فضيلة العشاء ممتد الى ثلث الليل بل ما زيد فالظاهر خوف فوت العشاء من أول وقت الفضيلة لا بعده حول المكلف في صلوة الكسوف كما يظهر من قوله فاقطع لا يبقى امتداد لا تمامها بعوله اقل الواجب ابدا منه الى ابتداء غيبوبة شفق المغرب التي هي ابتداء وقت العشاء إذ الظاهر أن مراد الصدوق والشيخ من دخول وقت الفريضة العشاء هنا هو الوقت لما يجيء من تأخير العشاء الى هذا الوقت البتة على كل حال فتم مع أن ترك الاستفصال يفيد العموم فعلى هذا يحتمل أن يكون المراد من الوقت في صحيحة ابن مسلم وبريد أيضا وقت الفضيلة بل هو أقرب بملاحظة هذه الصحيحة وغيرها من الأخبار الواردة في أوقات الفريضة اليومية فاندفع معارضتها مع صحيحة ابن مسلم التي هي نص في وجوب تقديم الحاضرة عند سعة وقتها أو يمنع التخيير كما أشرنا سابقا وصحيحة أبي أيوب عن الصادق ع أنه سأله عن صلوة الكسوف قبل أن تغيب الشمس ويخشى وقت الفريضة فقال اقطعوها وصلوا الفريضة وعودوا الى صلوتكم وفي هذه أيضا شهادة على تقديم الحاضرة بخوف فوت وقت الفضيلة لترك الاستفصال في مقام الجواب لان هذه الفريضة التي يخشى فوتها هي صلوة المغرب لا العصر بل الظاهر هي صلوة المغرب لعدم تعارف ترك العصر الى ما قبل غيبوبة الشمس سيما عند الشيعة لقولهم بأنه إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا كما يجيء أن المطلق ينصرف الى المتعارف مع عدم تأخير العصر الى ما قبل المغرب سيما وإن يدخل في صلوة الكسوف كما يظهر من قوله اقطعوها فاندفع التعارض الذي ذكرناه بملاحظة هذه الصحيحة أيضا وفي هذين الصحيحين إشارة الى ما ذكرناه من أن تقديم الآتية في صورة دخول المكلف فيها كما أشرنا ثم اعلم أن مقتضى هذه الصحاح أيضا ... أن الآتية تقطع ثم يصلي الحاضرة ثم تتم الآتية من حيث قطع ويبني عليه ويحتسب كما مضى وهو المشهور وعن الشيخ في ط أنه يجب استيناف الآتية من ركعتي في هذه الصورة استنادا الى أن فعل الأجنبي الكثير في أثناء الصلوة مبطل للصلوة وفيه أنا لا نسلم ذلك الا في موضعه وهو الموضع الذي يتحقق فيه اجماع أو نص لا فيما نحن فيه لعدم اجماع ولا نص مضافا الى الصحاح الكثيرة المعمولة عند المشهور المفتى بها منهم بل عند الكل لان الشيخ في غير المبسوط أيضا عمل بها الا أن يقول للقضاء تدارك لما فات فما لم يكن له وقت لم يتحقق له فوت لأنه بعد لم يجب ولم يثبت لكن لا بد من ملاحظة الأخبار الدالة على القضاء أو غيرها من الأدلة فان كان شاملا للمقام فيها والا فلا قضاء هذا وإن فرط في الآتية الى أن يضيق وقت الحاضرة وجب قضاؤها مع استيعاب الاحتراق أو مطلقا على حسبما مر وإن فرط في الحاضرة الى أن حصل التضيق قبل وجوب فعله الكسوف لاستناد إهمالها الى ما تقدم من تقصيره وقيل لا يجب وهو ظاهر المعتبر لأن تأخيره كان مباحا الى ذلك الوقت ثم تعين عليه الفعل بسبب التضييق واقتضى ذلك الفوات وهو بالنظر الى هذه الحالة غير ممكن فلا يجب الأداء ولا القضاء لعدم الاستقرار واستحسنه في

المدارك

في المدارك ولا بد من ملاحظة أدلة القضاء وأن المكلف كان عالما أو غافلا أو جاهلا يتحقق ما ذكر أو مستفتيا وربما تفاوت الحكم بصدق التقصير والتفريط وعدمه وأما السببية فحكمها واضح قوله لو اجتمع آية وجنازة قدم ما يخشى فواته وجوبا فان اتسع وقت الجميع قدم الجنازة ثم الآية ويحتمل التخيير لكنه بعيد لما سيجيء في تجهيز الميت من التعجيل وربما يصل حد الوجوب كذلك وكذا إن لم يتسع الوقت الا لواحدة أن يكون الآية غير السببية لأن السببية لا وقت لها ويحتمل القضاء في غير السببية لعموم ما دل عليه وصدق الفوت عليه عرفا ولعموم قوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله فتم وقس على ما ذكر حال اجتماع الآية مع العيد أو مع الجمعة وحال اجتماعها مع الجميع وكذا اجتماع بعض ما ذكر مع البعض والظاهر أن الجمعة متأخرة عن الكل لعدم تأخرها عن الظهر ... لكن يشترط أن يفعل بعدها الظهر والفريضة الحاضرة متقدمة على حسبما عرفت والحاصل أن الموافق للقاعدة أن نفس الوجوب مقتضاها التخيير إذ رفع التعارض وعدم إمكان الجمع الا أن يتحقق رجحان شيء من الخارج في نفس الفريضة كما في اليومية وبالوجوه الخارجة كما ضبط فيها قوله قبل الشك فيها إن كان بين الركعتين السجود بين كما لو شك بين الخامس والسادس أو الخامس والعاشر يبطل وإن تعلق بالركوعات يبني على الأقل كما لو شك بين الرابع والخامس والعاشر أو بين السادس والسابع ويحتاج هذا الى التأمل لأن مقتضى الأصول التوقيفية الاعادة في الشك والسهو والجهل الا أن يثبت من الشرع صحته لا أن الاجماع الواقع في كون حال هذه الفريضة اليومية يجب الاجزاء وأحكامها بمن اقتضى ذلك لكن لا بد من التأمل في ذلك أيضا لانا لم نعرف كون الشك في الركعة من حيث حالة الركوع يبني على الأقل ومن حيث السجود يستأنف قوله لا يقرأ بدءا من ركعة ... سورة في ركعة بعد الحمد إن لم يبعض وإن بعض يجب تكميل السورة المبعضة في الخامس والعاشر لأن كل خمس ركعات بمنزلة ركعة فيجب عليه الحمد وسورة على ما قال بعضهم ومن الكلام في ذلك ولو صلى بالتبعيض فأراد التتميم في الرابع والخامس فيبتدي بباقيها ابتداء بالحمد ثم قرأ سورة كاملة إن كان في الخامس والعاشر ولا إجازة بتبعيضها ويكمل منها على ما عرفت قوله مفتاح الحجب صلوة الى قوله ويأتي في محله سنذكر جميع ما ذكره في مواضعه شرحها انشاء الله تعالى قوله للاجماع والصحاح الاجماع نقله الشيخ لكن ربما يظهر منه كلامه فيه وقع الخلاف في النوافل المبتدئة دون الليلية ولعله فهم الخلاف عن الأخبار لكن الصدوق في أماليه جعلها من دين الامامية ثمان قبلها وللمغرب أربع بعدها وللعشاء ركعتان من جلوس تعدان بركعة وهو وتر لمن لم يلحقه الوتر آخر الليل انتهى وفي العيون عن محض الاسلام أيضا كذلك الا أنه وهي وتر ونافلة الظهر والليل اجماعيان بلا شبهة وأما الصحاح فمنها كالصحيح عن الفضل بن يسار عن الصادق ع الفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركعة والنافلة أربع وثلثون ركعة وفي الضعيف ... عن البزنطي عن أبي الحسن ع أن أصحابنا اختلفوا في صلوة التطوع بعضهم يصلي أربعا وأربعين وبعضهم يصلي خمسين فأخبرني الذي تعمل به فقال أصلي واحدة وخمسين ثم قال امسك وعقد بيده الزوال ثمانية وأربعا بعد الظهر وأربعا بعد العصر وركعتين بعد المغرب وركعتين قبل العشاء وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعة وثمان صلوة الليل والوتر ثلثا وركعتي الفجر

والفرائض سبع وعشرون وسهل ثقة ومن مشايخ الاجازة ولا تضعيفه الا بما لا يكاد كما حققت في الرجال والمعمول في امثال زماننا
كما داه ينقض على ما ذكرناه ومثله مع ان الشهرة جابرة سيما مثل هذه مضافا الى المسامحة في ادلة السنن ومع ذلك من الاخبار الصحاح
والمعتبرة ابعاض ما ذكر بحيث يثبت المجموع المجموع مع ان الشيخ روى كليهما بسند فيه علي بن حديد عن الحرث النضري عن الصادق ع انه
قال الصلوة النهار ستة عشر ركعة ثمان اذا زالت الشمس وثمان بعد الظهر واربع بعد المغرب يا حارث لا تدعهن في سفر ولا حضر
وركعتان بعد العشاء كان ابي يصليهما وهو قاعد وانا اصليهما وانا قائم وكان رسول الله ص يصلي ثلث عشرة ركعة من الليل وروى
هذه الرواية بعينها بطريق اخر بدون علي بن حديد والسند صحيح عن علي بن حديد وبالجملة المسئلة لا اشكال فيها من الجهات التي
عرفت الا انه يعارضها اخبار كثيرة من جهة تضمنها النقص عما ذكر وحملت على تفاوت مرتبة الفضيلة كما ذكره المصنف مع انها
شاذة والشاذة لا عمل عليه ولعلها بتركه فكثير في جملة الحديث الذي رواه عبد الله بن زرارة عن الصادق ع في اعتذاره الى زرارة من جهة
ذمته اياه هذا فلا يضيقن صدرك من الذي امرك ابي وامرتك واتاك ابو بصير بخلاف الذي امرناك فلا والله ما امرناك ولا امرناه
الا بامر وسعنا ووسعكم الاخذ به ولكل ذلك عندنا تصاريف ومعان توافق الحق الى ان قال ع وعليك بالصلوة الستة والاربعين و
الى ان قال والذي اتاك به ابو بصير من صلوة احدى وخمسين والاهلال بالتمتع الى الحج فلذلك عندنا معان وتصاريف يسعنا و
يسعكم ولا يخالف شيئ من ذلك الحق ولا يضاده الحديث فتم مجموعه فان فيه فوائد عظيمة ومن جملة الاخبار المعارضة المذكورة
في الكتب الاربعة رواية زرارة عنهم ع ان النافلة والفريضة ستة واربعون وفي بعض الاخبار تلك الاخبار ان ابا احد
اصلح بالحق من زرارة فلعل المناسب بالنسبة كان الامر بالستة والاربعين لكونه تاجرا مشغولا بالتجارة و
الفقاهة وترويج الشرع وكان له تبعة يسمون بالزرارية والله يعلم وهنا فوائد المشهور بين المتاخرين بل القدماء
ايضا على ما قيل ان نافلة الظهر ثمان ركعات والعصر ثمان ونقل عن بعض كون الجميع للظهر وعن ابن الجنيد انه جعل قبل العصر
ثمان ركعات للعصر منها ركعتان وفي الذكرى ان معظم الاخبار والمصنفات خالية عن التعيين للعصر وغيرها اقول في الاخبار بها
صحة وقصدها على النحو المشهور غير مضر ايضا اذا كان المراد الاضافة على حسب المقرر عند الفقهاء والمشهور منهم او مطلقا من غير
تخصيص بالشرع وما يستفاد من الاخبار قيل يظهر فائدة الخلاف في اعتبار ايقاع الست قبل القدمين او المثل ان جعلناها للظهر
وفيما اذا نذرها ونوقش في الموضعين بان مقتضى النصوص اعتبار ايقاع الثمان التي قبل الظهر قبل القدمين او المثل وايقاع الثمان
التي بعدها قبل الاربعة والمثلين سواء قلنا بان الكل للظهر او للعصر او بالتلفيق واما الثاني فلان المنذور يتبع قصد الناذر فان
قصد الثمان وجبت وان قصد الركعتين وجبتا وهكذا وان قصد نافلة العصر امكن التوقف في صحة النذر لعدم ثبوت الاختصاص
الثابت من الشرع ولم يكتف في الثبوت بهذا القدر من الاشتهار بين الاصحاب واما قصد الاختصاص المشهور بينهم او مطلقا
او اكتفى في الثبوت بهذا القدر بذلك النظر ايضا الثانية بين الفقهاء خلاف ان هذه النوافل اي منها افضل فعن الصدوق
الافضل ركعتا الفجر ثم ركعة الوتر ثم ركعتا الزوال ثم نافلة المغرب ثم تمام صلوة الليل ثم تمام نافلة النهار وعن ابن عقيل

كلها

كلها التي بالليل الا ان يكون في سفر او حضر او بعيد عن الخلاف وركعتي الفجر افضل من الوتر باجماعنا ولا يخفى ان الاخبار وردت
في فضل نافلة الليل ونافلة الزوال ونافلة المغرب الثالثة يكره الكلام بين المغرب ونافلتها لرواية ابي العلاء الخفاف عن الصادق ع
من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فان صلى اربعا كتبت له حجة مبرورة واللفظ الذي
لي صلى اربعا كذا الذي لم يتكلم كتبت له كما فهمه الفقهاء ظاهر وافتوا به وعن ابي الفوارس نهاني الصادق ع ان اتكلم بين الاربع
ركعات التي بعد المغرب وفي هذا ايضا ظهر كراهة الكلام بين نافلة المغرب والمستفاد كراهة الكلام بغير الذكر والدعاء وغيرهما
من التعقيب الرابعة قال المفيد الاولى القيام الى نافلة المغرب عند الفراغ منها قبل التعقيب وتاخير التعقيب الى ان يفرغ منها
واحتج في التهذيب برواية ابي العلاء المذكورة ودلالتها خفية وفي الذكرى الافضل المبادرة بها قبل كل شيئ سوى تسبيحة
الزهراء ع واستدل عليه بان النبي ص فعل كذا فانه لما بشر بالحسن ع صلى ركعتين بعد المغرب شكرا فلما بشر بالحسين ع
صلى ركعتين ولم يعقب حتى فرغ قبل مقتضاها اولوية فعلها قبل التسبيح ايضا وفيه ان الامر وان كان كذلك الا انها لا
تقاوم ما دل على التسبيح وشدة تاكيده في فعله قبل ان يثني رجليه من الفريضة وفي كشف الغمة ان الجواد ع صلى المغرب
فقرء في الاولى الحمد اذا جاء وفي الثانية الحمد وقل هو الله احد ثم صلى الثالثة وتشهد وسلم ثم جلس هنيئة يذكر الله ثم وقام من
غير ان يعقب فصلى النافلة اربع ركعات وعقب بعدها وسجد سجدة الشكر وهذا يصلح ان يكون دليل المفيد والذكرى ايضا
فتامل لكن في رواية رجاء بن ابي الضحاك ان الرضا ع كان اذا صلى المغرب جلس في مصلاه يسبح الله ويكبره ويحمده ويهلله ما شاء
الله ثم يسجد سجدة الشكر ثم يرفع راسه ولم يتكلم حتى يقوم ويصلي اربع ركعات بتسليمتين ولا مانع للكل لكن الاولى تاخيرها بعد
المشهور في الفتوى الخامسة روى الصدوق في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا سجدة من النافلة بعد
المغرب ليلة الجمعة وان كان كل ليلة فهو افضل اللهم اني اسئلك باسمك الكريم ووجهك العظيم ان تصلي على محمد وال محمد وان
تغفر لي ذنبي العظيم سبع مرات انصرف وقد غفر له السادسة في موضع سجدة الشكر في رواية حفص الجوهري انه بعد السبع
ركعات كما في رواية كشف الغمة ايضا وفي رواية جهم عن الكاظم ع انه جلس بعد الفريضة ثلث ركعات وقال لا تدعها فان
الدعاء فيها مستجاب والظاهر انها سجدة الشكر كما مر وفي رواية رجاء بن ابي الضحاك ايضا والكل حسن الا ان الاولى موافقة
للفتوى ولعله اولى ايضا السابعة ذكر جمع من الاصحاب ان الجلوس في الوتيرة اولى لكونها في مكانها الركعة الواحدة وبدلها
كما في الاخبار لكن في بعض الاخبار القيام اولى منه فانه مر من رواية الحارث المغيرة كان ابي يصليهما وهو قاعد وانا اصليهما
قائم فان مواظبته ع على القيام وخلاف طريقة ابيه دليل تام على رجحان القيام مضافا الى العمومات الاخر وان ابوه كان رجلا
بادنا لا يشق عليه القيام وكونها مكان الركعة لا يقتضي رجحان كونها جالسا لجواز ان يكون ثواب القيام فيهما ثوابا خارجا عن مصيبتها
بازاء القيام والمشقة التي فيه الثامنة روى الشيخ في المصباح عن هشام بن سالم عن الصادق ع من صلى بين العشائين ركعتين قرء
في الاولى الحمد وذا النون اذ ذهب مغاضبا الى وكذلك ننجي المؤمنين وفي الثانية الحمد وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو

كناية فاذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال اللهم اني اسئلك بمفاتح الغيب التي لا يعلمها الا انت ان تصلي على محمد وال محمد وان تفعل بي كذا وكذا وتقول اللهم ولي نعمتي والقادر على طلبتي تعلم حاجتي فاسئلك بحق محمد وال محمد لما قضيتها لي وما سال الله حاجة الا اعطاه ثم اعلم انه توهم بعض العلماء حيث جعلها من الركعتين من جملة الاربع التي هي نافلة المغرب ولا يخفى توهمه لان عليه السلام اتى بلفظ ركعتين نكرة في سياق الاثبات الظاهر في عدم كونه بخصاص الوظيفة المعهودة مضافا الى عدم تعيين ذلك في كونه ايها واحد من الركعتين المعهودتين مع ان من كلمات العموم يشمل من اتى بنافلة المغرب ايضا ويسمى هذه الصلوة بالغفيلة لان الشيخ ره قال معتمدا على ما ذكرنا عنه ويستحب التنفل بين المغرب والعشاء بما يتمكن من الصلوة وهي التي تسمى ساعة الغفلة فما روي من الصلوة في هذا الوقت ما رواه هشام بن سالم عن الصادق الى اخر ما ذكرنا عنه ثم ذكر صلوة اخرى كل واحد ركعتان لهذا الوقت فظهر منه ان الغفلة غير مختص في الصلوة المذكورة وهذا هو الظاهر مما رواه الشيخ مسندا والصدوق مرسلا عن الرسول انه قال تنفلوا في ساعة الغفلة ولو بركعتين خفيفتين فانهما تورثان دار الكرامة قيل يا رسول الله ما ساعة الغفلة قال ما بين المغرب والعشاء وربما يظهر من هذه الرواية ان نافلة المغرب ايضا من جملة الغفلة فتدبر لكن ابن طاوس ذكر في كتاب الفلاح السائل بعد ما روى هذه الرواية باسناده عن هشام بن سالم وذكر ما ذكرناه عن الشيخ قال قال النبي صلى الله عليه وآله لا تتركوا ركعتي الغفلة وهما بين العشائين فيظهر منه انها بخصوصها صلوة الغفلة والله يعلم ثم اعلم ما صرح به من ان تارك الفريضة كافر ليس المراد الكفر الحقيقي بمجرد الترك باجماع الشيعة فلذا يحمل امثال هذه الرواية على الترك مستحلا لذلك وجوبها ضروري الدين او ان المراد الكفر المجازي بحسب الحقيق في شدة العقاب في الجملة وامثال ذلك وبالامرين المذكورين وجهوا ما ورد من كفر تارك الزكوة وتارك الحج ونحو ذلك لكن التوجيه بهما ربما لا يتمشى في المقام لان المراد ان كان الترك مستحلا فكذا الحال في النافلة التي استحبابها ضروري والتي ليست بضرورية وانكارها لعدم الثبوت على المنكر او ظاهرا لعلها احتمالا فلا معصية في ترك السنة وكذلك لا يشكل لو كان المراد شدة العذاب لان النافلة لا عذاب في تركها اصلا ويمكن ان يكون المراد من المعصية خلاف فكما ان الطاعة الواجبة خلافها معصية حرام كذلك الطاعة المستحبة خلافها معصية مكروهة لان العصيان مخالفة الامر كما ان مخالفة الامر المستحبي ربما يسمى عصيانا وقيل منه قوله تعالى وعصى ادم ربه لانه تعالى امره بالامر الارشادي بترك اكل الشجرة المعهودة كي لا يخرج من الجنة فنهيه هذا نهي ارشاد والارشادي ليستحب امتثاله ويشهد على ما ذكرناه تعليله عليه السلام بانه يستحب اذا عمل اداء لا يشبهه فيكون ذلك مستحبا كما صرح به هذا لكن في بعض الاخبار ان تارك الصلوة كافر من جهة ان تركها ليس للشهوة فلا جرم يكون للاستخفاف به وعدم المبالاة به وعدم الاعتناء بشان اوامره ونواهيه لكن ظاهر ان هذا ايضا ليس بكفر حقيقي لانه مقر به تعالى وسائر اصول الدين الا انه في دينه واعتقاده ضعيف بترك الصلوة التي ليس في تركها داع قوي مثل المعهودية تحت الشجرة وشدة اللذة فكذا بتركها الشهوة ولذة ضعيفة غاية الضعف وهي لذة الراحة وعدم التعب الذي في الصلوة وبالجملة يظهر من الاخبار شدة تاكد استحباب النوافل حتى انه ورد في صحيحة ابن سنان فيمن فاته شيئ من النوافل ان كان شغله في طلب معيشة لا بد منها او حاجة لاخ مؤمن فلا

شيئ عليه

فلا شيئ عليه وان كان شغله لدنيا تشاغل بها من الصلوة فعليه القضاء والا لقي الله عز وجل وهو مستخف متهاون مضيع لحرمة رسول الله صلى الله عليه وآله لكن ذكر في الذكرى انه قد يترك النافلة للعذر ومنه الهم والغم لرواية علي بن اسباط عن عدة منا ان الكاظم عليه السلام اذا اهتم ترك الصلوة النافلة وعن معمر بن خلاد عن الرضا اذا اغتم وفي الروايتين ضعف والاولى لا بن بجال لما ورد فيها من الحث البالغ والتاكيد الشديد منه ما ذكرنا قوله ولا تبيان بالنوافل التي قوله وفي الصحيح او صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام وروى ابن مسلم في الصحيح ايضا انه قال للصادق عليه السلام ان عمار الساباطي روى عنك رواية قال ما هي قال قلت السنة فريضة قال اين يذهب ليس هكذا حدثته انما قلت من صلى فاقبل على صلوته لم يحدث نفسه فيها او لم يسه فيها اقبل الله عليه ما اقبل عليها فربما رفع نصفها او ربعها او ثلثها او خمسها وانما امروا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة وفي رواية ايضا عليه السلام حين ما قال لا يقبل الله من الصلوة الا ما اقبل عليها بقلبه قال الراوي اذن هلكنا فقال المعصوم عليه السلام اذن ليس كذا لك لان الله يتم لكم بالنوافل فيحتمل ان يكون المراد ان نفس النوافل يجبر النقص من الاقبال ويحتمل ان يكون المراد ان الله قرر لكم النوافل كلما وقع النقص في الاقبال في الفريضة يتدارك ذلك في النافلة وعلى هذا الاحتمال ايضا هكذا الامر الله وفقه منا

قوله كذا في الصحيح وهو صحيحة معاوية ابن وهب عن الصادق عليه السلام انه يعني قبل الفجر ان يقوم قبل الصبح ويوتر ويصلي ركعتي الفجر فكتبت له صلوة الليل وقوله كما يستفاد من الروايات فلم يوجد في الاخبار اطلاقه على الركعة الواحدة الاخيرة منها ايضا مكررا وعند المتشرعة ايضا يطلق عليه بل يطلق عليها على سبيل الحقيقة والحقيقة الشرعية ان كانت ثابتة فعلى طريقة الحقيقة اعند المتشرعة كما لا يخفى وعلى تقدير عدم الثبوت على طريقة الحقيقة عند المتشرعة نعم الظاهر في امثال المقام هو الثلث ركعات قوله ويكره الكلام من الكلام فيه واما استحباب الضجعة المذكورة فلما روي في التهذيب بسنده عن المروزي عن ابي الحسن الاخير قال اياك والنوم بين صلوة الليل والفجر ولكن ضجعة بلا نوم فان صاحبه لا يحمل على ما قدم من صلوته وفي الصحيح عن الصادق عليه السلام انه سال سليمان بن خالد عما يقول اذا اضطجع على يمينه بعد ركعتي الفجر فقال اقرء الخمس من ال عمران الى انك لا تخلف الميعاد وقد استمسكت بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها واستعصمت بحبل الله المتين واعوذ بالله من شر فسقة العرب والعجم امنت بالله توكلت على الله الجات ظهري الى الله فوضت امري الى الله ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شيئ قدرا حسبي الله ونعم الوكيل اللهم من اصبحت حاجته الى مخلوق فان حاجتي ورغبتي اليك الحمد لرب الصباح الحمد لفالق الاصباح ثلثا وفي الفقيه الى اخر ما ذكر مع تفاوت ما وقال في اخره وصل على محمد وال محمد مائة مرة وفي الصحيح ايضا عن علي بن جعفر انه سال اخاه موسى عليه السلام عن رجل ان يضطجع على يمينه بعد ركعتي الفجر فذكر حين اخذ في الاقامة كيف يصنع قال يقيم ويصلي ويدع ذلك فلا باس واما ما ذكره من الخبرين فاحدهما رواية ابراهيم بن ابي البلاد وقال صليت خلف الرضا عليه السلام صلوة الليل فلما فرغ جعل مكان الضجعة سجدة والثاني مرسلة رجل عن الصادق عليه السلام قال ليجزيك من الاضطجاع بعد ركعتي الفجر واما الخبر الدال على كراهة النوم بعدهما فهو

رواية المروزي المذكورة قوله يستحب النفل اه هذا هو المشهور ونقل عن ابن الجنيد والمفيد انه اثنان وعشرون ركعة وعن
ابني بابويه ان زيادة الاربع هنا للتوفيق فان قدمتها او اخرتها او جمعت بينها فهي ستة عشر كسائر الايام مستند المشهور
الصحاح التي اشار اليها وغيرها مثل صحيحة يعقوب بن يقطين عن الكاظم ع اذا اردت ان تطوع في يوم الجمعة في غير سفر
ست ركعات ارتفاع النهار وست ركعات قبل نصف النهار وركعتين اذا زالت الشمس قبل الجمعة وست ركعات بعد
الجمعة وقريب منها هذه الصحيحة قوية البزنطي انه عن الرضا ع انه ست ركعات بكرة وست قبل ذلك اثنتي عشرة وست بعد
ذلك ثماني عشرة وركعتان بعد الزوال فركعتان بعد العصر فهذه اثنتي وعشرون ركعة وبها افتى الشيخ ايضا في جملة
ولا تامل في قوة ما قاله الماتن في بحث عدد النوافل اليومية ومستند ابني بابويه الفقه الرضوي ثم اعلم انه وقع الخلاف
في مواضع اخر ايضا الاول المشهور استحباب تقديم نوافل الجمعة على الفريضة بان يصلي ستا عند انبساط الشمس وستا
عند ارتفاعها وستا قبل الزوال وركعتين بعد الزوال وعنده على ما سنذكره ومستندهم بحسب الظاهر ما روي في مصباح
المتهجد وجمال الاسبوع صحيحا عن الرضا ع انه قال تصلي ست ركعة بكرة وست ركعات بعدها اثنتي عشرة ركعة
وست ركعات بعد ذلك ثمانية عشرة ركعة وركعتين بعد ذلك ثمانية عشرة ركعة وركعتين بعد الزوال وفي المصباح وغيره
ايضا بعد ما ذكر وينبغي ان تدعو بين كل ركعتين بالدعاء المروي عن علي بن الحسين ع انه كان يدعو به بين الركعات
الدعاء بين الركعتين الاولتين اللهم اني اسئلك الخ الدعوات المذكورات فيها ويظهر منه كما يشعر ما ذكر ونبوته عن
علي بن الحسين ايضا وفي جملة تلك الدعوات ربما يذكر زيادة دعاء ويذكر ان هذه الزيادة من رواية اخرى فلاحظ
اذ ربما يظهر مؤيد اخر وفي جمال الاسبوع بعد ذكر الدعوات كل دعاء عقيب ركعتين روى عن الباقر ع انه قال كان ابي علي
ابن الحسين يصلي يوم الجمعة عشرين ركعة بين كل ركعتين بدعاء من هذه الادعية ويواظب عليه فكان يصلي ركعتين
فاذا سلم يقول اللهم الى اخر الدعوات عقيب ركعتين ركعتين وهي اخصر وعن السيد وعن ابن ابي عقيل استحباب جعل
الست منها بين الظهرين ومستندها صحيحة يعقوب وما وافقها من الاخبار وهي كثيرة ذكر بعضها والشيخ ايضا بعد
ما ذكر في المصباح ما ذكرنا وتمام الادعية قال وقد روى حماد بن عيسى عن حريز عن ابي بصير عن الباقر ع في ترتيب نوافل
الجمعة ان يصلي ست ركعات بعد طلوع الشمس وستا قبل الزوال وركعتين بعد الزوال وست ركعات بعد الجمعة ثم شرع
بذكر الادعية بين الركعات فظهر منه انه اجاز هذا ايضا وتامل في صحة الامرين فان الاول وان كان مشهورا الا ان اكثر
الاخبار الصحيحة والمعتبرة يلائم الثاني ويمكن ان يقال بان الاول افضل للشهرة ولما رواه علي بن يقطين في الصحيح انه سال الكاظم ع
عن النافلة التي تصلي يوم الجمعة قبل الجمعة افضل او بعدها قال قبل الصلوة ولما مر من صحيحة سعد بن سعد وما يجيء من ان
وقت صلوة الجمعة ابتداء الزوال بخلاف سائر الايام فبعد ذهاب قدر لاجل النافلة ولما يجيء من استحباب الجمع بين الفرضين
يوم الجمعة باذان واقامتين ولا يعارضها رواية عقبة بن مصعب عن الصادق ع انه سال ايما افضل اقدم الركعات يوم الجمعة او

او اصليها

او اصليها بعد الفريضة قال لا بل تصليها بعد الفريضة ورواية سليمان بن خالد عن الصادق ع بالمعنى المذكور لضعفهما ومعارضتهما
للصحاح وغير الصحاح من المعتبرة التي افتى الاصحاب بها وان قيل ان الصدوق افتى بمضمونها الماتن من كلامه ان من لم
يعرف يصلي كسائر الايام ومن فوق يزيد اربع ركعات اذ يظهر منه ان زيادة الاربعة مستحبة وان التفريق اولى وعبارته في
المقنعة ايضا لا يدل كما قال الخال ره هذا ونقل عن ابن الجنيد ان الست منها ضحوة وستا بينها وبين انتصاف النهار وركعتان
الزوال وثمان بين الفريضتين والحق الجعفي انه ست عند طلوع الشمس وست قبل الزوال اذا تعالت الشمس وركعتان قبل
الزوال وست بعد الظهر ويجوز تاخيرها الى العصر ولا نعرف ماخذهما قوله يظهر من التامل في الاخبار ان زيادة
الاربع ركعات وتقديم النافلة لا اختصاص لهما بفعل صلوة الجمعة فيظهر مما ذكرنا غاية الظهور مما ورد في بعض
من لفظ صلوة الجمعة وكذا في عبارة بعض الاصحاب مثل عبارة المصباح لين لاجل حضور صلوة الجمعة لما ورد في بعض صحاح
الدالة على الامرين من التصريح بلفظ الظهر وان الائمة عم ما كانوا يصلون صلوة الجمعة على ما ظهر من بحث صلوة الجمعة
وللاطلاق في بعض الاخبار الذي لم يذكر فيه لفظ الجمعة ولا لفظ الظهر وفي المدارك في زيادة اربع ركعات عن كل يوم قال العلامة
ره في النهاية والسبب فيه ان الساقط الركعتان فيستحب الاتيان بدلهما والنافلة الرابعة ضعيفة ومقتضى ذلك اختصاص استحباب
الزيادة لمن صلى الجمعة والاخبار مطلقة انتهى قلت لا شك في ان ما ذكره العلامة نكتة شرعية لا ختيار الشرع لانه دليل للنكتة
ملاحظة وضع النافلة لا فعليتها فتامل جدا قوله قد عرفت ان المشهور ابتداء الست الاولى عند انبساط الشمس والثانية
عند ارتفاعها وظهر من مستندهم ان ابتداء الستة الاولى لعله ليته هو البكرة ولعلها عند انبساط الشمس ولهذا نقل عليه
وعن ابن ابي عقيل وابن الجنيد ان الست الاولى عند ارتفاع الشمس وعن ابني بابويه عند طلوعها قوله الركعتان عند الزوال
ذكر جماعة ان يصليها بعد الزوال [illegible] ابن ابي عقيل انه يصليها بعد مقدمة على الزوال والظاهر من بعض الاصحاب على ما هو ببالي
يصليهما في الوقت المشتبه كما ذكره في المقنعة وقال في الذكرى المشهور صلوة ركعتين عند الزوال يستظهر بهما في تحقق
الزوال فالمراد الاصحاب والوارد في اكثر الاخبار انه يصليهما اذا زالت الشمس وفي صحيحة سعد بن سعد المذكورة وركعتان بعد الزوال
وهو الاقوى وفي الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سأله عن ركعتي الزوال يوم الجمعة قبل الاذان او بعده قال قبل الاذان
ثم ان ما ذكره المص من الصحاح في نوع بعضها مختلفة قد عرفته مما ذكرنا من الصحاح وغيرها وفي بعض الاخبار ويدل على انها اقل
من عشرين فذلك البعض صحيحة سليمان بن خالد انه سال الصادق ع عن النافلة يوم الجمعة قال ست ركعات قبل الزوال وركعتان
عنده والمار بعد الفريضة ثمان قوله ويسقط في السفر الخ لا نعلم مخالفا في سقوط نافلة الظهرين والاخبار به مستفيضة
منها صحيحة ابن سنان عن الص ع قال الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الا المغرب وصحيحة حذيفة بن
منصور عن الص ع قال الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الى غير ذلك واما الوتيرة فالاكثر على سقوطها
ونقل عن ابن ادريس الاجماع فيه وقال الشيخ في النهاية يجوز فعلها وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه وقال في اماليه من دين

من دين الامامية الاقرار بانه لا يصلي في السفر من نوافل النهار شيئ ولا يترك فيه من نوافل النهار شيئ ولا يترك فيه من نوافل الليل شيئ ومن كلامه يظهر اتفاق الامامية واجماعهم على ذلك ويظهر من الفقيه وغيره ان ذلك مذهب الفضل ابن شاذان كما يظهر من علل الصدوق انه ذلك ايضا مختار الصدوق واه ذلك ايضا مختار الصدوق والفضل في الذكرى ايضا قوي ما في النهاية كما سمعت في مستند المشهور صحيحة ابن سنان وما وافقها من الاخبار ومعاقيه بعد الاجماع الذي نقله الصدوق في اماليه حتى انه جعله من دين الامامية وانه يجب به الاقرار مع تقدمه وقرب عهده وتبحره واطلاعه ما رواه في الفقيه وفي العلل عن الفضل ابن شاذان عن الرضا انما صارت العشاء مقصورة وليس يترك ركعتاها لانها زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع وفي المدارك وقواه في الذكرى لانه خاص معلل وما تقدم خال منهما الا ان يعقد الاجماع على خلافه ثم قال وهو جيد لو صح السند لكن في الطريق عبد الواحد ابن عبدوس وعلي بن محمد قتيبي ولم يثبت توثيقهما والتمسك بعموم الاخبار المستفيضة انتهى اقول هو رده ربما يحكم بحجية حديثهما جهة ان الصدوق قد رواه في الفقيه لما ذكره فتامل فما ظنك اذا اورد فيه كثيرا في مواضع متعددة مفتيا بركثير من فقهائنا فانهم ايضا تمسكوا به كثيرا والنضم اليه نقله في العلل ايضا على وجه يظهر منه اعتماده عليه فانه يظهر منه فيه انه معتمد على ما ذكره في هذا العلل فان الموضع الذي لا يرضى برواية ما قل فيه يتعرض له البته مع ان عبد الواحد وعلي بن محمد شيخان للاجازة كما لا يخفى على المطلع وذكرنا حالهما في الرجال وان العلامة وغيره ربما يحكمون بصحة حديثه او كونه حجة مع ان شيخ الاجازة ايضا ذكرنا حاله في الرجال فلاحظ مع ان الصدوق روى في العيون عن رجاء ابن ضحاك الذي صاحب الرضا ع من المدينة الى خراسان والرواية معتمد عليها عنده كما لا يخفى بل الكل ايضا كذلك لاشتهارها وقبولهم اياها بل الصدوق لا يرجحها على غيرها من الروايات المعتبرة عنده كما فعل في بحث اختيار السيد في الصلوات وغيرها فلاحظ ويظهر من مضمون تلك الرواية امور واحكام صحيحة متقنة معلومة مضبوطة وفي ذلك ايضا شهادة واضحة على اعتبارها وكونها حجة وما فيها صرفا ومن جملتها ان الرضا ع كان يصلي الوتيرة في سفره ذلك ولعل العين بصر وبترك نوافل النهار ومما يؤيده بل يدل عبارة الفقه الرضوي فانها صريحة في سقوط بعدم سقوط الوتيرة في السفر ومما يؤيد ايضا صحيحة الحسن ابن محبوب عن ابي يحيى الحناط انه سال الصادق ع عن صلوة النافلة بالنهار بالسفر فقال يا بني لو صلحت النافلة بالنهار في السفر لتمت الفريضة حيث قدر السائل بالنهار دون منه يظهر انه كان معتقدا ان الليلية لا تترك وكان شكه وريبه في النهارية والمعصوم ع اقره على جوابه حيث ما قيد الجواب بالنهار الا ان يقال قوله ع لو صلحت اه تعليل وهو يقتضي العموم بالنسبة الى الكل قصر والعشاء مقصود فلو صلحت نافلتها لتمت هي لكن هذا فرع معلومية كونه نافلة العشاء خصوص الوتيرة ولم يظهر في ذلك انه لم نقل يظهر خلاف ذلك من جهة انها بدل تا صير ورة صعفا الفريضة اذ يظهر منه استواء نسبتها الى الكل فريضة ان كانت نافلة لها والا فاستواء عدم نسبتها الى الكل الا بذلك القدر القليل وهو جعل الفريضة النافلة ضعفا وايضا رسول الله ص كان يتركها لانه

كان يعلم

لئن يبقى الى الوتر ونحن نفعلها لئلا نخلو عن الوتر وبالجملة يظهر ايضا انها عوض الوتر تقدم عليها ان يخاف فوتها والوتر لا تترك في السفر قطعا فكذا عوضها بل ما دل على كونها عوضها بفعل مقدمة عليها في غاية الظهور فان كل من يأتي بالوتر يأتي بجزء مقدمة من اول الليل مطلقا وعلى اي حال فهذا ايضا مؤيد اخر بل دليل كما ان الاجماع الذي نقله في الامالي مؤيد اخر بل دليل اخر وايضا يظهر مما ذكرنا ما ذكرها عن العلل ان هذه ليست داخلة في الروايات ومن جملتها والذي يظهر من الاخبار والفتاوى وكون الساقط هو الرابعة فعلى هذا لا تعارض بين الصحاح وبين هذه الاخبار من جهة عدم دخولها في الروايات حقيقة ومن جهة عدم معلومية كونها نافلة العشاء اصلا بل ظهور خلاف ذلك وما في العلل من اضافتها الى العشاء لا يدل الا على ادنى الملابسة في الاضافة يكفي وهي انها تفعل بعد العشاء ولا فقد صرح ع بان الركعتين يعني الوتيرة ليستا من الخمسين وانما هي زيادة فيها لكذا وكذا ولا شك في ان القصر ليس الا في الخمسين لا ما ليس منها كما هو صريح هذا الخبر والظاهر من باقي الاخبار والفتاوى ومما يدل على ما ذكرنا صحيحة ابي بصير عن الصادق ع قال الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيئ الا المغرب فان بعدها اربع ركعات لا تدعهن في حضر ولا سفر وليس عليك قضاء صلوة النهار وصل صلوة الليل واقضها اذ ليس خفي ان المراد من صلوة الليل هنا ما يقابل صلوة النهار وهو ع قال ليس قضاء صلوة النهار ولم يقل عليك قضاء الوتيرة ايضا بل قال صل صلوة الليل واقضها فظهر ان العشاء ايضا ركعتان ليس قبلها ولا بعدها شيئ من جهة انها لا نافلة لها بخصوصها ومع ذلك مطلوب الاتيان بما هو ليس بصلوة النهار بل صلوة الليل ومما يدل ايضا صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الصلوة تطوعا في السفر قال لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئا نهارا فاذا لا يخفى ان قوله ع نهارا قيد احترازي حيث انه بلغ في الموضع الذي لا يصلي تطوعا في السفر لان الراوي ما كان يعرف ولذا قيد بالنهار فمقام تعريف حكم تطوع السفر للسائل الجاهل ورواية محمد بن احمد بن عيسى عن ابن اشيم عن صفوان ابن يحيى انه سال الرضا ع عن التطوع بالنهار وهو في السفر فقال لا ولكن تقضي صلوة الليل وانت في سفر في التقريب كما مر ومما يدل على ان الوتيرة غير داخلة في الخمسين صحيحة سليمان ابن خالد عن الصادق ع قال صلوة النافلة ثماني ركعات حين تزول الشمس الى ان قال ع وركعتان بعد العشاء الاخرة تقرء فيهما مائة اية قائما او قاعدا والقيام افضل ولا تعدهما من الخمسين الحديث ويدل على افضلية القيام فيها ايضا كما اختاره واخترناه وتتمة صحيحة احمد يعني الصادق ع سال هل قبل العشاء الاخرة او بعدها شيئ قال لا غير اني اصلي بعدها ركعتين ولست احسبهما من صلوة الليل وبالجملة الاخبار الدالة على عدم كون الوتيرة معدودة من الرواتب اليومية والليلية وغير داخلة فيها كثيرة وصحاح فاي مانع من ان تكون الاخبار الدالة على كون الصلوة في السفر ركعتين ليس قبلها ولا بعدها شيئ من قبل هذه الصحاح الكثيرة المتواترة وما مر على ان الوتيرة عوض الوتر يفعلها في مقامه ايضا كثير ومعتبر وصحيح على ما ظن فلاحظ فما يظهر منه عدم سقوط الوتيرة ليس منحصرا في الاحاديث المعتبرة بل فيه صحيح بل صحاح ومما ذكر ظهر ان ما نقل من الاجماع نقل عن ابن ادريس ايضا وغيره ايضا من ص والفقه وغيره سيما مع ما عرفت من الشاع في ادلة السنن **قوله** يستحب صلوة الاستسقاء الاستسقاء طلب السقيا من الله تعالى عند الحاجة ويكون بالدعاء كما في الصحيفة السجادية وغيرها بل لا تأمل في جواز الدعاء بما يحكى ان

عند الحاجة للمهمات ويكون بالصلوة ايضا اي الصلوة الموظفة والدليل الا فالصلوة لطلب الحاجة بعدها او لحصول القرب لان يقتضي
الحاجة بعدها امر على حده والصلوة عبادة توقيفية لا بد من ثبوتها من الشرع بحسب الكيفية والماهية وكونها مطلوبة لا امر كذا اما
المطلوبية فبعنوان الاستحباب مجمع عليها بين الاصحاب بل في المنتهى انه اجماع من اهل العلم سوى ابي حنيفة فانه قال لا تسن لها الصلوة
بل الدعاء ويدل عليه بعد الاجماع فعل النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الائمة مثل علي والرضا والحسين ايضا على الظ ولعل غيرهم ايضا كذلك لا
ليس بالي ولها الاخبار في غاية الكثرة منها كالصحيح عن هشام ابن الحكم عن الص عليه السلام ان صلوة الاستسقاء مثل صلوة العيدين يقرء و يكبر
فيهما كما يقرء ويكبر فيها يخرج الامام فيبرز الى مكان نظيف في سكينة ووقار وخشوع ومسئلة ويبرز معه الناس فيحمد الله ويمجده
ويثني عليه ويجتهد في الدعاء ويكثر من التسبيح والتهليل والتكبير ويصلي مثل صلوة العيدين ركعتين في دعاء ومسئلة واجتهاد
فاذا سلم الامام قلب ثوبه وجعل الذي على المنكب الايمن على الايسر والذي على الايسر على الايمن فان النبي صلى الله عليه وآله فعل كذلك الى غير ذلك
من الاخبار وما قاله المص عند غور الانهار وفتور الامطار موافق لما ذكره بعض الفقهاء وقال البعض اخر عند الجدب وبعض اخر
عند فتور الامطار وجفاف الابار وبعض اخر قال اذا اجدبت البلاد وقلت الامطار وفي مصباح المتهجد اذا اجدبت البلاد وقلت
الامطار وقحط الزمان يستحب ان يلتجئ الناس الى الله تعالى ويستسقوا الغيث وبعض اخر قال الاستسقاء طلب السقيا من الله تعالى
عند الحاجة اليها وليها بعض العلماء انه كان يتامل في جواز هذه الصلوة بمجرد الحاجة الى السقيا وبدون الشرط هو جفاف الابار
كالانهار وفتور الامطار وربما كان الظ من اطلاقات الاخبار ان لا احتياج الى السقيا كما في نعم في مرفوعة محمد عن الص عليه السلام للرؤية
فالكافي في انه سال عن تحويل النبي صلى الله عليه وآله رداءه اذا استسقى فقال علامة بينه وبين اصحابه يحول الجدب خصبا وفي الفقيه ان الرسول صلى الله عليه وآله
كان اذا استسقى قال اللهم اسق عبادك وبهائمك وانشر رحمتك واحي بلادك الميتة يرددها مرات وقنوت هذه الصلوة كما
في المصباح اللهم قد انضاحت جبالنا واغبرت ارضنا وهامت دوابنا وتحيرت في مرابضها وعجت عجيج الثكلى على اولادها
وامثال ذلك في الخطب ايضا بل واشد مثل دق عظمها وذهب لحمها وذاب شحمها وانقطع درها بل واشد من هذا ايضا مثل اللهم
اخرجنا اليك حين فاجئتنا المضايق الوعرة والجاتنا المحابس العسرة وعضتنا علائق الشين فتاثلت علينا لواحق المين
واعتكرت علينا حدابير السنين الى غير ذلك من امثال ذلك ما ذكر من الشدايد فلعل بملاحظة هذه الامور وتتبع نصوصها
يظهر عدم كفاية مجرد الحاجة لا بد من تحقق الغور والفتور ومن ذلك يتحقق الجدب وربما يؤيده طريقة المسلمين في الاعصار
والامصار من انهم بمجرد الحاجة لا يخرجون الى الصحراء ولا يصلون هذه الصلوة جماعة ويمكن الفرق بين ايقاعها جماعة وفرادى
بان بمجرد الحاجة يكون كافيا في الفرادى خاصة وعن العلامة في المنتهى انه قال ويصلي هذه الصلوة جماعة وفرادى وهو قول
اهل العلم قلت ولعل الاخبار الدالة على انها مثل صلوة العيد يؤيد ذلك وسنذكرها فلاحظ وتامل وكيف كان لا يبعد الاكتفاء
بمجرد الحاجة وعدم الحاجة الى ازيد لعامة للاطلاقات وعدم معلومية الاشتراط بما ذكرنا مما زاد من قدر الحاجة وعدم ثبوت المنع في
صورة تحقق الحاجة سيما والمقام مقام الاستحباب قوله وخطبتاها الخ اقول لم يتعرض لكيفيتها كيفيتها كيفية صلوة

العيد

العيدين فقنوتها بطلب المطر والرحمة كما هو المناسب بدل على اتحادهما في الكيفية الحسن ويصلي قبل الخطبة ويجهر بالقراءة
ويستسقي وهو قاعد ورواية طلحة ابن زيد عن الص عليه السلام عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الاستسقاء ركعتين وبدا بالصلوة
قبل الخطبة وكبر سبعا وخمسا وجهر بالقراءة وفي دعائم الاسلام روي عن الص عليه السلام انه قال لا يكون الاستسقاء الا في براز
من الارض يخرج الامام في سكينة ووقار وخشوع ومسئلة ويخرج معه الناس فيستسقي لهم قال يعني الص عليه السلام وصلوة
الاستسقاء كصلوة العيدين يصلي الامام ركعتين يكبر فيهما كما يكبر في صلوة العيدين ثم يرقى في المنبر ويجلس جلسة
خفيفة ثم قام فحول رداءه فجعل ما على عاتقه على الايسر وما على الايسر على الايمن كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام وهي
السنة ثم يكبر الله رافعا صوته الى ان قال ثم يخطب ويعظ الناس ويخفف بالاسناد لبسند عن الص عليه السلام عن ابيه عن علي عليه السلام
قال كان يكبر رسول الله صلى الله عليه وآله في العيدين والاستسقاء في الاولى سبعا وفي الثانية خمسا ويصلي قبل الخطبة ويجهر بالقراءة وفي
المدارك بعد ذكر رواية هشام المذكورة قال ويستفاد من هذه الرواية ان هذه الصلوة مثل صلوة العيد كيفية ووقتا وخطبة
ونقل عن الذكرى ان وقتها وقت صلوة العيد ونقل عن ابن ابي عقيل والمفيد يكون الخروج في صدر النهار وعن ابي الصلاح
عند انبساط الشمس وعن ابن جنيد بعد صلوة الفجر قال والشيخان لم يعينا الا انهما حكما بانها كصلوة العيد وصرح الفاضلان
بانه لا يتعين لها وقت بل العلامة ادعى الاجماع فيه والذكرى المذكورة على عدم الوقت لها على ما نقل عنه ثم قال الاقرب عندي ايقاعها
بعد الزوال لان ما بعد العصر اشرف انتهى لا يخفى ان الاحوط مراعاة وقت صلوة العيد فيها وكذا الحال في الخطبتين لما مر في
صلوة العيدين مما ذكر من الاخبار فلا بد ان يكونا بعد الصلوة لما مر من الاخبار المتضمنة لذكر الخطبة وانها متاخرة عن الصلوة
وانها مثل العيدين ولذا تكون الخطبة المذكورة في هذه الاخبار خطبتين كصلوة العيد فلو كان المذكور فيها ليس الا بلفظ
الخطبة وما في موثقة اسحاق من كون الخطبة قبل الصلوة متروك في العيدين انه من بدع مبدع وانه تغيير او توهم قال
خالي ظاهر الاصحاب ان الخطبة هنا كالعيدين خطبتان وظاهر الاخبار الاكتفاء بخطبة واحدة وتنبه لذلك في الذكرى
وان كان عدل تبعا للمشهور حيث قال الظ ان الخطبة الواحدة غير كافية بل يخطب اثنين من تسوية بينها وبين صلوة العيد انتهى
ثم اعترض بان التسوية والتشبيه في الصلوة لا يستلزم المساوات في الخطبة لانها خارجة انتهى قلت ما ذكره انما يرد على القول
بكون العبادة اسما للاعم او عدم اشتراط الخطبة للصلوة ومع ذلك الظ ان السؤال في مثل صحيحة هشام ليس عن نفس ماهيتها
الصلوة فحسب بل عنها وعن المتعلقات ولذا تعرض المعصوم عليه السلام في الجواب لكثير من المتعلقات الخارجة عنها قطعا بل الخطبة اربط
بالصلوة ان يدمن المذكورات بمراتب شتى بل الذي ذكر في الجواب غير مرعي في العيدين من الخروج الى المصلى في سكينة ووقار فلعله
ذكر لذكر ما بعده من قولهم وخشوع ومسئلة واجتهاد في السؤال ومما ذكرنا انهم الاصحاب ومنهم المص الذي التسوية بالنسبة
الى المتعلقات الخارجة بحيث لم يتاملوا وتر لذلك فلاحظ كلماتهم فانهم مثل الشهيد والمص يعولون على انا نقول المعصوم كيف
يتعرض لذكر الامور التي ليست مثل الخطبة في الارتباط للجاهل بماهية صلوة الاستسقاء ولا بد من ذكر الخطبة مع انهم عليهم السلام في الجمعة والعيدين

من الاطلاق على الخطبة على الخطبتين بحيث ظهر كون هذا اللفظ علما للخطبتين او تعارف التعبير عنهما باللفظ المفرد تعارفا شايعا ولذا ربما قال احد من الفقهاء فيكون المنبر هو الخطبتين لا الخطبة الواحدة واتفقت كلمتهم على ذلك من غير نقل من احد مع ان استقراء اتحاد اجزائهما واتحاد متعلقهما ايضا يؤيد ويشير الى الفهم المذكور مع ان جميع ما ذكروا اجماعي سوى حكاية الوقت وكون الخطبتين في حال الجماعة لا يترك لا احتياطا ولا استحبابا فيه فاجماعي منقول في الذكرى ويدل على هذا جواز الاكتفاء بالصلوة من دون قراءة الخطبة لان المتعارف انهم يعبرون الواجب الشرطي للمستحب بالمستحب مثلا يقولون الوضوء مستحب للصلوة النافلة وامثال ذلك مع ان غاية ما ذكره في التذكرة خبر واحد فلا يمنع من الاحتياط عن مقتضى اخبار الاحاد سيما مع تعدده هاهنا ومما ذكر يظهر ايضا مثل العيدين جهرية ويخرج منها الى الصحراء الا في مكة وفي مسجد الحرام ويدل على ذلك رواية ابي البختري عن الصادق ع عن ابيه عن علي ع قال مضت السنة انه لا يستسقى الا بالبراري حيث ينظر الناس الى السماء ولا يستسقى في المساجد الا بمكة وفي المنتهى ان ذلك اجماعي والحق ابن الجنيد به مسجد النبي ص وقد تقدم الكلام في العيدين وابن ابي عقيل والمفيد جماعة لم يستثنوا المسجد الحرام ايضا والمشهور وهو الاظهر وظهر منها ايضا استحباب الخروج على السكينة والوقار والخشوع والمسألة حفاة وغير ذلك مما مر مما صدر عن الرضا ع في الخروج الى العيدين مضافا الى ما ورد في الاخبار في العيدين وهيهنا مضافا الى ظهور مطلوبية امثال ذلك في المقام ثم اعلم ان جميع ما ذكر من خواص فعلها جماعة سوى حكاية الوقت والجهر مع احتمال كون الاخير ايضا من خواصه وبالجملة التي ذكرها المص عرفت وجهها ويؤيدها الاستقراء ومعلوم ان مقتضاها الاستواء في جميع ما اعتبر فيهما الا ان يظهر الخصوصية ومن جملة ما يشاء وبان كراهة الكلام والامام يخطب في قرب الاسناد ورد رواية باسناده عن علي ع انه يكره يوم الجمعة والامام يخطب وفي الفطر والاضحى والاستسقاء قوله ويستحب فيه الغسل الخ ما لم نجد من حكم باستحباب الغسل هنا نصا ولعلهم اكتفوا بحكاية التسوية ويدل عليه مضافا الى التسوية رواية سماعة عن ابي عبد الله المتضمنة للاغسال الكثيرة ومنها ان غسل الجنابة واجب واما صيام الناس ثلاثة ايام فاستحبابه مقطوع به في كلام الاصحاب الا ان كونه شرطا لهذه الصلوة ظاهر بعضهم وعدم الاشتراط ظاهر بعضهم دليل الاول توقيفية العبادة بان الواقع لعينه معلوم كونها الموظفة شرعا بخلاف الخالي وصحيحة عثمان ابن عيسى وهو ممن اجمعت العصابة عن حماد السراج قال ارسلني محمد ابن خالد الى الصادق ع ان اقول له ان الناس قد كثروا علي في الاستسقاء فما رايك في الخروج غدا فقلت ذلك الصادق ع فقال لي قل له ليس الاستسقاء هكذا فقل له يخرج فيخطب الناس ويامرهم بالصيام اليوم وغدا ويخرج بهم اليوم الثالث وهم صيام الحديث وهذه الرواية مستند الاصحاب في استحباب الصيام وهي ظاهرة في الاشتراط لقوله ع ليس الاستسقاء هكذا الخ ومستند الثاني خلو اكثر الاخبار الواردة الظاهرة في مقام الحاجة وحكاية التسوية بينها وبين العيدين ولعله اقوى الا ان الاول احوط واما كون اليوم الثالث وهو الاثنين فلما ورد في رواية محمد ابن خالد المشهورة حيث قال الراوي للصادق ع متى يخرج جعلت فداك قال يوم

الاثنين ربما وقع التامل من بعض من جهة السند كون محمد ابن خالد القسري من اتباع بني امية وحكامهم وهم كانوا يعظمون الاثنين ويطلبون بركته مع انه لا شك في ان هذه الارشاد من الصادق ع كان يشتهر الى ان يصل الى السلطان وسائر بني امية كما انه اشتهر بين اهل المدينة وكانوا يعرفون هذا من تعليم جعفر ع وان كان محمد ابن خالد كان لم يمل وعصبة بل الظاهر كونه من الشيعة ولذا لك كان يراجع في المقام ايضا الى الصادق ع على وجه يشير الى التشيع وبعض ربما كان الامر بالخروج يوم الاثنين من جهة صيام اهل المدينة الى محمد ابن خالد يوم الجمعة وبعث الصادق ع فيه ولذا لم يقل قال قل له يخرج ويامر الناس بصيام ثلثة ايام فاتفق الوقوع يوم الاثنين جهة شدة اهل المدينة وعدم رضاهم بالتاخير والا كان لم … في هذه الصلوة لكن في العيون بسنده عن العسكري عن ابائه عن الرضا ع في حديث طويل ان المطر احتبس فقال المامون لو دعوت الله عز وجل فقال له الرضا ع نعم قال ومتى تفعل ذلك وكان يوم الجمعة فقال يوم الاثنين فان رسول الله ص اتاني البارحة في منامي ومعه امير المؤمنين ع يا بني انتظر يوم الاثنين ابرز الى الصحراء واستسق فان الله عز وجل يسقيهم الحديث وفي دعائم الاسلام عن الصادق ع انه قال ويستحب ان يكون الخروج للاستسقاء يوم الاثنين والجمعة اقوى وهو المشهور اما الاثنين فبهذه الصحيحة واما الجمعة فللاخبار الكثيرة التي تبلغ التواتر وما فوقه الدالة على بركته وفضيلته وكونه محل استجابة الدعوات ونيل الحاجات ومقربا الى الله ثم ومع عدم ثبوت من ذلك من هذه النصوص سيما مع احتمال كونه اتفاقا من جهة ضيق الوقت او اولوية المسارعة مهما امكن حتى ان ابا الصلاح لم يذكر سوى الجمعة والمفيد وابن ابي عقيل وابن الجنيد وسلار لم يعينوا يوما للاستحباب ايضا لكن الاحوط عدم التعدي عن اليومين بل عن الاثنين واما كون الخروج الى الصحراء وكذا حفاة على سكينة ووقار معه للاوخشوع … واما استحباب اخراج الشيوخ والاطفال والبهائم معهم فلما ذكره المص من انهم اقرب الى الاجابة الرحمة والشفقة لقول النبي ص لولا … اطفال رضع وشيوخ ركع وبهائم رتع لصبت عليكم البلاء صبا الى غير ذلك من امثال ما ورد عنه ص وعن باقي الائمة ع ولعضده الاعتبار ايضا ولما قوم يونس ع ارتكبوا امثال ذلك لجلب الرحمة وفرقوا بين الاطفال وامهاتهم لما ذكره لما ورد من انه تم عند المقلوب المنكسرة ولما ورد في البكاء من خوف الله ورقة القلب وهيجانه واما ان الامام يقلب رداءه اذا صعد بالنحو الذي ذكره فلما عرفت من الاخبار الدالة على ان النبي ص فعل كذا فللتاسي والتفاؤل ولما رواه في العلل كالصحيح عن ابن ابي عمير عمن ذكره عن الصادق ع قال سألته لاي علة حول رسول الله ص رداءه في صلوة الاستسقاء الذي على يمينه على يساره والذي على يساره على يمينه قال اراد بذلك تحول الجدب خصبا والعلة المخصوصة حجة واما وقت التحويل فالاكثر انه بعد الصلوة قبل الاذكار والخطبة كما هو مقتضى رواية محمد ابن خالد حيث قال يصلي بالناس ركعتين بغير اذان ولا اقامة ثم يصعد المنبر فيقلب رداءه فيجعل الذي على يمينه على يساره والذي على يساره على يمينه مرة واحدة ثم يحول وجهه الى القبلة فيكبر مائة تكبيرة يرفع بها صوته الحديث وقد عرفت انه وافقها الصحيحة التي ذكرناها وما نقلنا عن الدعائم وفي الفقه الرضوي ايضا انه قال صلوة الاستسقاء ركعتان بلا اذان ولا اقامة يخرج الامام ثم يبرز الى ما تحت السماء ويخرج الى

المنبر والمؤذنون امامه فيصلي بالناس ركعتين ثم يسلم ويقعد المنبر فيقلب رداءه الذي على يمينه على يساره والذي على يساره الى يمينه على يمينه مرة واحدة ثم يحول وجهه الى القبلة فيكبر مائة تكبيرة يرفع بها صوته ثم يلتفت عن يمينه وعن يساره الى الناس فيهلل مائة رافعا بها صوته ثم يرفع يديه الى السماء فيدعو الى تمام الحديث ونقل عن بعض الاصحاب انه يحول رداءه الى الناس فيهلل ما بعد الفراغ من الخطبة وعن سلار وابن البراج انه يحوله ثلث مرات قبل الخطبة وبعد الفراغ من الصلوة وبعد الصعود على المنبر وبعد الخطبة وفي الفقه الرضوي يصرح بكونه مرة وباقي الاخبار ظاهر فيها ولعل البناء على المرتين والثلث من العلة المنصوصة والتفأل وفيه ايضا ان اقتضى احسن التكرار فلا حصر فيه بالمرتين او الثلث وهل يستحب للمأمومين هذا التحويل قيل نعم وقيل لا وهو الظاهر من الاخبار نعم في موثقة ابن بكير عن الصادق ع انه سمعه يقول في الاستسقاء يصلي ركعتين ويقلب رداءه الذي على يمينه فيجعله على يساره والذي على يساره على يمينه فيجعله على يساره ويدعو الله فيستسقي ولكن لا يبعد ان يكون الفاعل فيها الامام على وفق سائر الاخبار ثم لا يخفى ان المستفاد من الاخبار ان التحويل هو ان يجعل ما على اليمين على اليسار وما على اليسار على اليمين كما افتى به الفقهاء ايضا قال في الذكرى ولا يشترط تحويل الظاهر باطنا وبالعكس والاعلى اسفل وبالعكس ولو فعل ذلك فلا باس والشهيد الثاني افتى بحسبه ايضا في شرح اللمعة والروض ولا يظهر لنا وجهه وهل يكفي المسمى ام يترك محولا الى ان ينزع الاظهر الثاني لظواهر الاخبار وللاستصحاب واما ما ذكره من انه بعد تحويل الرداء يستقبل القبلة فيكبر الله مائة تكبيرة مرة الخ فيدل عليه رواية مولى محمد بن خالد عن الصادق ع اذ فيها انه بعد تقليب الرداء ثم يستقبل القبلة فيكبر الله مائة تكبيرة رافعا بها صوته ثم يلتفت الى الناس عن يمينه فيسبح الله مائة تسبيحة رافعا بها صوته ثم يلتفت الى الناس عن يساره فيهلل الله مائة تهليلة رافعا بها صوته ثم يستقبل الناس فيحمد الله مائة تحميدة ثم يرفع يديه فيدعو ثم يدعون فاني لارجو ان لا يخيبوا الحديث ويؤيده الفقه الرضوي كما عرفت لكن بعض الفقهاء نقل هذه الاذكار بترتيب اخر ولم يظهر وجهه لي فان المفيد قال يكبر الى القبلة ويسبح الى اليمين ويحمد الى اليسار ويستغفر مستقبلا للناس والصدوق جعل التحميد الى اليسار والتهليل مستقبل القبلة واما ما ذكره من قوله ولو تكرر رواه فاجماعي عند علمائنا مضافا الى بقاء سبب هذه الصلوة يقتضي بقاءها والاخبار مطلقة مع انه لا تأمل في انه تعالى يحب الحاح الملحين ويصير سببا للاجابة ورفع الشدة ثم اعلم ان من جملة المستحبات والآداب ان لا اذان فيها ولا اقامة بل يقول المؤذن الصلوة ثلثا على النحو مامر في صلوة العيد لحكاية التسوية مضافا الى ما ذكر من الاخبار قال في الذكرى لا اذان لها ان يقول الصلوة ثلثا وقال بعض العامة يقول الصلوة ولا مانع منه انتهى وفيه تأمل ومن جملة المستحبات في العيدين كان عدم نقل المنبر واما المقام ففيه مقتضى التسوية ايضا ذلك الا انه مر عن الفقه الرضوي نقل المنبر بل ورد في رواية مولى محمد بن خالد ايضا قال في الذكرى قال السيد وابن الجنيد وابن ابي عقيل ينقل المنبر فيجعل بين يدي الامام الى الصحراء وقد رواه مولى ابن خالد عن الصادق ع وقال ابن ادريس الاظهر في الرواية انه لا ينقل بل يكون كمنبر العيد معمولا بالطين ولعل الاول اولى لما روي ان النبي صلعم اخرج المنبر في الاستسقاء ولم يخرجه في العيد قال ويستحب ان يخرج المؤذنون بين يدي الامام في ايديهم العنزة ومن

جملة

ومن جملة المستحبات ان الفقهاء ذكروا ان المسلمين لا يخرجون معهم الكافر لانه بعيد عن الرحمة فربما يبعد عنها عكس الشيوخ والاطفال وفي المنتهى جوز الاخراج لما روي ان فرعون دعا به عندما غار ماء النيل فاصبح يتدفق وقال لان الكفار يطلبون ان رزقهم من الله وقد ضمنهم ما لهم في الدنيا ولعل الاول لا يخرج عن اولوية ومن جملة المستحبات بل الشروط كون الخطبة عن قيام كما هو المتعارف في الخطبة وتقتضي حكاية التسوية ايضا فما في بعض الاخبار في المقام انه يجلس ويستسقي محمول على غير الخطبة من الدعاء والتضرع اليه تعالى ومن جملة المستحبات بل الواجبات التوبة عن الذنوب ورد المظالم والاستحلال ممن ظلم وله حق ومن جملة المستحبات اختيار القنوت المأثورة والدعوات المروية وان يدعوا اهل الخصب لاهل الجدب لكونهم في محل رحمته الواسعة فيقبل شفاعتهم عند الكريم ومن جملة الآداب ان يكونوا في حال الصلوة والدعاء وبعدهما يظنون الاستجابة ويعتقدون ذلك ويحسنون ظنونهم بربهم ثم ان المستسقين لو سقوا في اثناء الصلوة اتموها على حسب المعهود ولو مخففة بل ولو كانوا في حال المشي على الاحوط ولو كثر الغيث وخيف من ضرره استحب الدعاء لازالته ويكره نسبة المطر الى الانواء كما رد عنهم ع ويحرم اعتقاده والنوء سقوط كوكب في المغرب وطلوع رقيبه في المشرق وروي في قرب الاسناد عن الصادق ع ان الرسول صلعم قال لا تشيروا الى المطر ولا الى الهلال فان الله يكره ذلك وقيل المراد الاشارة على وجه التعجب بان يقال مثلا ما اغزر هذا المطر وقيل الاشارة حال الدعاء قوله قيل يستحب الى آخره المشهور استحبابها بل لا يكاد يوجد منكر اذ نسب انكاره الى الصدوق وكلام الفقيه ظاهر في تجويزه البناء على الاستحباب ايضا وقال في اماليه من دين الامامية الاقرار بان الصلوة في شهر رمضان كالصلوة في غيره من الشهور فمن احب ان يزيد فليصل عشرين ركعة ثمان ركعات بعد المغرب واثنتا عشرة ركعات بعد العشاء الى ان يمضي عشرون ليلة من شهر رمضان ثم يصلي كل ليلة ثلثين ركعة ثمان منها بين المغرب والعشاء واثنتي عشرة ركعة بعد العشاء ويقرء في كل ركعة منها الحمد وما تيسر له من القرآن الا في ليلة احدى وعشرين وثلث وعشرين وانه يستحب احياءهما وان يصلي الانسان في كل واحدة منهما مائة ركعة في كل ركعة الحمد مرة وقل هو الله احد عشر مرات ومن احيى هاتين الليلتين بمذاكرة العلم فهو افضل انتهى واما الاخبار الواردة فيها فقد بلغت التواتر بل الظاهر تواترها فلا يضر ضعف السند فكيف يضر عدم صحته مضافا الى الاعتبار بالشهرة بل الاتفاق والكل اذ عرفت ان الصدوق ايضا لا مضايقة له مضافا الى التسامح في ادلة السنن فلا تضر الصحاح الدالة على خلافها وتأويلها متعين والا نطرح لشذوذها فلا يكون حجة وان لم يكن لها معارض والله يعلم قوله من الصلوة المؤكدة الخ اعلم ان لكل من الائمة وفاطمة نقل وذكر صلوة سيما الرسول وامير المؤمنين وفاطمة ع ولم يتعرض لها المص قبل صلوة جعفر وخالف الفقهاء ولبعض وتعرض لصلوة جعفر لانه لغاية اشتهارها بين الخاصة والعامة بل بلغ التواتر والائمة بانفسهم كانوا يصلونها ولبعض العامة ينسبونها الى العباس وهو جهل او تجاهل فان جعفر لما رجع من الحبشة استبشر به الرسول صلعم سرورا عظيما فقال له الا احبوك فظن الناس انه صلعم يعطيه فضة او ذهبا فقال جعفر بلى فداك ابي وامي فعلمه رسول الله صلعم هذه الصلوة فقال له ما ذكره المص من الثواب وهو المغفرة لجميع ذنوبه ان فعله كل يوم او كل يومين او كل جمعة او كل شهر او كل سنة وفي بعض

الاخبار وان لم تستطع ففي عمرك مرة وهي اربع ركعات كل ركعتين بتشهد وتسليم بعد تكبيرة الافتتاح وسورة من سور القرآن اي سورة تكون والركوع والسجود على نحو سائر الصلوات الا انه يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة مرة في حال القيام وعشر مرات في الركوع وعشرا بعد رفع الراس من الركوع وعشرا بعد رفع الراس منها وعشرا في السجدة الثانية وعشرا بعد رفع الراس منها يكون المجموع في ركعة خمسا وسبعين ليصير المجموع ثلثمائة تسبيحة وللفقهاء ثنا ذكروا الكلام فيها في مواضع الاول المشهور بين الاصحاب انها بتسليمتين كما ذكرنا بل الظاهر انه اجماعي وان نسب الى الصدوق في مقنعه انها بتسليمة واحدة قال خالية لا دلالة في عبارة المقنع على ما ذكر الا من حيث انه لم يذكر التسليم ولعله احاله على الظهور كالتشهد والقنوت وغيرها الثاني المشهور ان التسبيح في حال القيام انما هو بعد الفراغ من القراءة قبل الركوع ذهب اليه الشيخان وابن الجنيد وابن ابي عقيل وابن ادريس وجمهور المتاخرين وفي الفقيه بعد ايراده رواية ابي حمزة الدالة على كون التسبيح بعد تكبيرة الافتتاح قال وقد روي ان التسبيح في صلوة جعفر بعد القراءة فبأي الحديثين اخذ المصلي فهو مصيب والمشهور اقوى وعليه العمل الثالث في الركعة التي يقرء القنوت يجعل التسبيحات قبل القنوت الرابع التسبيحات ما هو المعروف من التسبيحات الاربع كما ذكرنا وهو المستفاد من الاخبار سوى رواية ابي حمزة المذكورة فالصدوق تخير بينها ايضا والمشهور اقوى وعليه العمل الخامس الثواب المذكور في عبارتنا وعبارة المص ويجزه بعطية الله تعم لكل من يصلي بهذه الصلوة من الشيعة كما هو صريح الاخبار وليس مختصا بجعفر سئل اسحاق بن عمار عن الصادق عم من صلى صلوة جعفر هل يكتب له من الاجر ما قال رسول الله صلعم لجعفر قال اي والله في السورة التي يقرء بعد الحمد يجوز كونها من اي سور القرآن كما ورد في بعض الاخبار الواردة عن الكاظم عم وفي الفقه الرضوي ان شئت كلها بقل هو الله احد وفي بعض اخبار الصحيحة بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وفي بعض الاخبار سئل الراوي عن المعصوم عم وقال اعترض من القرآن يعني اخذ من القرآن اي سورة يكون فقال عم لا اقرء فيها اذا زلزلت واذا جاء نصر الله وانا انزلناه وقل هو الله احد ومثل هذا الخبر المذكور صحيح وفي بعض الاخبار في الاولى الحمد اذا زلزلت وفي الثانية والعاديات وفي الثالثة اذا جاء نصر الله وفي الرابعة قل هو الله احد والى العمل به ذهب الاكثر ومنهم الشيخ والسيد وابن الجنيد وابو الصلاح وابن البراج وسلار والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم ومنهم الصدوق في الفقيه الا انه قال بعدها وان شئت صليت كلها بالحمد وقل هو الله احد ونقل عن علي بن بابويه انه يقرء في الاولى والعاديات في الثانية اذا زلزلت وفي الثالثة اذا جاء نصر الله وفي الرابعة قل هو الله احد وبهذا النحو ذكر في الفقه الرضوي وعن الصدوق في المقنع انه يقرء التوحيد في الجميع وعن ابن ابي عقيل ان في الاولى الزلزلة وفي الثانية النصر وفي الثالثة العاديات وفي الرابعة التوحيد وقال في الذكرى ورد القراءة بالزلزلة والنصر والقدر والتوحيد انتهى وقد عرفت ان الذي ذكرناه عن المدارك انه صحيح هو هذا الذي ذكرها في الذكرى والعمل بالكل حسن الا انه لو اختار المشهور يكون اولى واحوط البتة وان كان في سند روايتهم ضعف لانجبارها بالشهرة التي كادت تكون اجماعا ونذكرها فالكافي وباختيار صاحب الكافي السابع المشهور ان العشر بعد السجدة الثانية قبل

القيام كما هو مقتضى الاخبار بل في الفقه الرضوي صرح بذلك وكذا في صحيحة بسطام كما رواه المفيد وعن ابن ابي عقيل ثم يرفع راسه من السجود وينهض قائما ويقول عشرا ثم يقرء والعمل على المشهور البتة وهو الصحيح الثامن هل يكتفى بالتسبيحات المذكورة عن ذكر الركوع والسجود ولا بد من ذكرهما وان هذه التسبيحات يذكر بعد الفراغ عن ذكرهما الظاهر قولهم عم فاذا ركعت فقلت عشرا واذا سجدت قلت عشرا فلا وللاستصحاب في مقام التداخل ولا فرق بين المتداخلة وغيرها بالاجماع والاخبار ولانها لو كانت تكفي عنه لكانوا يقولون وتقول عوض ذكر الركوع كذا وكذا ذكر السجود وكذا تكفي عن استحباب سمع الله لمن حمده بعد الرفع عن الركوع وللتكبير للهوي الى الركوع والسجود وللرفع عن السجود وعن الاستغفار بين السجدتين وكفاية تلك التسبيحات من جميع الامور المذكورة بعيدة كما لا يخفى على المتامل والسياق بالنسبة اليها والى الامور المذكورة وبالنسبة اليها والى ذكر الركوع والسجود واحد فيؤدي عدم سقوط ذكر الركوع والسجود فتامل جدا وهذه التسبيحات قبل الشروع في التشهد بعد رفع الراس عن السجود كما هو ظ من الاخبار بل وقع التصريح بذلك في بعض الاخبار التاسع ورد في بعض الاخبار المعتبرة ان من كان مستعجلا يصلي صلوة جعفر مجردة عن التسبيحات ثم يقضي التسبيحات وهو ذاهب في حوائجه وفي خبر اخر معتبر ايضا انه يصلي الا ها مجردة ثم يقضي التسبيح والفقهاء افتوا بهما وهذا مما ينادي بعدم سقوط ذكر الركوع والسجود كلا عنها في هذه الصلوة كما لا يخفى على الفطن العاشر لو صلى منها ركعتين ثم عرض عارض يبني بعد ازالة عارضه بالركعتين الاخيرتين ويأتي بهما بعد زوال عذره بلا فصل احتياطا كما ان الفصل بين الاربع لا يفعل من غير عذر احتياطا لما ورد في بعض الاخبار عنهم عم حين ما سالوهم عن جواز الفصل والبناء ان قطعه ذلك امر لا بد منه فليقطع ثم اليرجع فليبن على ما بقي الحادي عشر لا وقت لهذه الصلوة على الوجوب بل يصلي في اي ساعة تكون من الليل والنهار ما لم يتضيق وقت واجب او ما لم يكن وقت فريضة من الفرائض اليومية على الاحوط وان كان الوقت الموسع لفريضة اخرى فالاولى والاحوط تقديم الفريضة بل تقديم الواجب ايضا الا في صورة يكون تاخير الفريضة والواجب اولى وبالجملة الاوقات بالنسبة الى هذه الصلوة على السوية في صورة عدم تحقق مانع خارجي وورد في الاحتجاج ان افضل اوقات هذه الصلوة صدر النهار يوم الجمعة وورد ان الكاظم عم صلاها عند ارتفاع يوم الجمعة والظاهر كون البناء عند الفقهاء على ذلك الثاني عشر في الاحتجاج عن الحميري عن الصاحب عم انه اذا سهى المصلي في التسبيح في قيام او قعود او ركوع او سجود وذكر في حالة اخرى قد صار فيها من هذه الصلوة قضى ما ذكره في الحالة التي ذكره فيها وفي الفقه الرضوي ايضا ان نسيت التسبيح في ركوعك او سجودك او قيامك فاقضه حيث ذكرت على اي حالة تكون ولا باس بالعمل بذلك لاعتبار الكتابين سيما في مثل المقام الثالث عشر قال في الذكرى ويصلي صلوة جعفر سفرا وحضرا ويجوز في المحمل مسافرا وفي المنتهى قال روى الشيخ في الصحيح عن علي بن سلطان قال كتبت الى الرجل عم ما تقول في صلوة التسبيح في المحمل فكتب ان كنت مسافرا فصل قلت لا تامل في جواز فعلها سفرا ايضا والظاهر جواز فعلها على طريقة سائر النوافل لكن الاولى والاحوط العمل بهذه الصحيحة وما يظهر من الفاضلين الرابع عشر ورود دعاء مختصر للسجدة الاخيرة من هذه الصلوة

مذكورة في كتب الاخبار والادعية ودعاء اخر ابسط منه واذكار ودعوات لما بعدها من اراد المعرفة فعليه بالمصباح وغيره
من كتب الادعية وما ذكره المص من الصحيح الدال على جواز جعلها من النوافل والقضاء فهو صحيح ذريح عن الص ع قال ان شئت
صل صلوة التسبيح بالليل وان شئت بالنهار وان شئت جعلتها من نوافلك وان شئت جعلتها من قضاء صلوة وفي
رواية ابي بصير عن الص ع ان شئت حسبتها من نوافل الليل وان شئت حسبتها من نوافل النهار تحسب لك من نوافلك وتحسب
لك من صلوة جعفر وورد في غيرهما من الروايات ايض وافتى بذلك الفقهاء مثل الشهيد والعلامة وغيرهما من المتاخرين
قوله فالى من قال به من القدماء بل جوز الشهيدان جعلها من الفرايض ايضا بناء على انه ليس فيها ما ينافي هيئة
الفريضة ويؤيده اطلاق لفظ قضاء صلوة من دون تقييد بالنافلة ويمكن ان يستدل له بصحيحة بسطام على النحو الذي
رواها المفيد اذ في اخرها هكذا فقال له بالليل اصليها ام بالنهار فقال لا ولكن تصليها من صلوتك التي كنت تصلي قبل
ذلك وظاهر غير الشهيدين عدم جعلها من الفرايض وهو الظاهر من الاخبار حيث قيدوا فيها بالنوافل وظاهر ان هذا
القيد حتى اذ يعم انه قيل ذلك لو كان الفريضة ايضا تصح هكذا لكانت اولى بالذكر لان كل احد يصلي الفريضة بخلاف
النافلة ولان النافلة ربما تسامح فيها ما لا يسامح في الفريضة فالتقييد بالنافلة يشير الى ان هذا ايضا من ذلك ومع العبادة
التوقيفية لا بد ان تكون هيئتها منصوصة او اجماعية وايضا لو كان يجوز ذلك لشاع وذاع بمقتضى العادة والدواعي
لا ان يصير الامر بالعكس بحسب الفعل والفتوى الى زمان الشهيدين ولذا قيدوا قوله ع قضاء صلوة بكونه قضاء النافلة
بقرينة السياق وانه لو جاز الاطلاق في القضاء لناسب الاطلاق بالنسبة الى الاداء ايضا فلا حاجة الى التطويل والعناية
في تطويل القيد وتكريره بالقول بالنافلة والقول بالقضاء خاصة اذ كلما ازداد القيد ازداد الاحتياج قوة فكان اللازم
عدم القيد لانه يتوهم خلاف المقصود بل يدل عليه فكيف الحال اذا زاد القيد وبالجملة الاحوط الاجتناب نعم في صورة ا
لاستعجال لا باس بان تكون الاذكار خارجة عن الصلوة بقصد الترديد بانه ان صح كون ما فعله صلوة جعفر ايضا فيكون
تسبيح صلوة جعفر والا فذكر الله على كل حال قوله ويستحب صلوة الغدير وهو يوم الثامن عشر من ذي الحجة قبل الزوال
بنصف ساعة وهذه الصلوة ركعتان ويقرء في كل ركعة منهما الحمد مرة وقل هو الله عشرا واية الكرسي عشرا وانا انزلناه
عشرا وكذلك محمد بن موسى الهمداني عن علي بن حسان الواسطي عن علي بن الحسين العبدي عن الص ع وفيها انها تعدل
عند الله مائة الف حجة ومائة الف عمرة وما سال الله عز وجل حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت له كائنة ما كانت
وان ما فاتتك الركعات قضيتها واما ما ذكره من سائر الصلوات فهي في كتب الادعية والاخبار مذكورة لم نجد لذكرها
هنا كثير فائدة لان محل ذكرها كتب الادعية لا كتب الفقه سيما الاستدلالية منها ولم الفقهاء يتوجهوا الى بعض منها
للخصوصية الظاهرة منها صلوة الغفيلة ومر الكلام فيها ومنها صلوة رسول الله ص في مصباح المتهجد وروي عن الكاظم ع
انه سال الرضا ع عن صلوة جعفر فقال اين انت عن صلوة رسول الله ص فعسى رسول الله ص لم يصل صلوة جعفر ولعل جعفرا صلى

صلوة

صلوة رسول الله ص فقال علمنيها قال تصلي ركعتين تقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب وانا انزلناه خمس عشرة مرة ثم تركع
فتقرؤها خمس عشرة مرة وخمس عشرة مرة اذا سجدت وخمس عشرة مرة قبل ان تنهض الى الركعة الاخرى ثم تقوم الى الثانية
فتفعل كما فعلت في الاولى ثم تنصرف وليس بينك وبين الله تع ذنب الا وقد غفر لك ويعطى جميع ما سالت والدعاء
بعدها لا اله الا انت الى اخر الدعاء وذكرها الشيخ في سياق اعمال يوم الجمعة ولا يظهر من الرواية المذكورة اختصاصها
به ومنها صلوة امير المؤمنين ع وهي اربع ركعات بتشهدين وتسليمين يقرء في كل ركعة الحمد مرة وقل هو الله احد خمسين
مرة رواها الصدوق في الصحيح في الفقيه وفي المجالس ايضا وفي ثواب الاعمال ايض والكل بمضمون واحد وفيها انه لم قوله
بينه وبين الله ذنب الا وقد غفر له ثم روى في الفقيه عن العباس انه رواه هذه الصلوة بسنده الى الص ع ان هذه الصلوة
صلوة فاطمة وصلوة الاوابين ونقل عن شيخه ابن الوليد انه روى هذه الصلوة وثوابها وكان يقول لا اعرفها
بصلوة فاطمة واما اهل الكوفة فانهم يعرفونها بصلوة فاطمة ع وفي المصباح روى هذه الصلوة وثوابها صلوة امير
المؤمنين ع وان من صلاها خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وقضيت حوائجه وذكر دعاء لما بعد الفراغ منها ثم ذكر دعاء
اخر ثم ذكر صلوة اخرى مع دعاء وادب من اراد ما ذكر فليلاحظ المصباح ومنها صلوة فاطمة وهي ركعتان يقرء
في الاولى الحمد مرة والقدر مائة مرة وفي الثانية الحمد مرة والتوحيد ذكرها في المصباح وقال اذا سلمت سبحت تسبيح الزهراء
ثم نقل دعاء يقرء بعدها وفي جمال الاسبوع نقلها بسنده الى المفضل بن عمر عن الصادق ع بعد ذكر هذه الصلوة
تسبيح الزهراء كالشيخ وقال تكشف عن ركبتيك وذراعيك على المصلى وتدعو هذا الدعاء وتسال حاجتك وذكر الدعاء
ونقل لها ع صلوة اخرى ايضا وهي ركعتان تقرء في كل منهما بعد الحمد قل هو الله احد مائتي مرة ثم ترفع يديك وتقول اللهم
الى اخر الدعاء مذكور في المصباح مع تلك الصلوة قوله الطواف الواجب هذا الاجماع نقله ولعل المص فهم من صحيح ابن مسلم قال
سالت احدهما ع عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهر قال يتوضا ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضا وصلى
ركعتين الى غير ذلك من الاخبار ومنه يظهر عدم اشتراط الطواف المندوب بالطهارة وهو الاصح والمشهور لانهم يقيدون
الطواف نصا كالمص فتامل ويمكن الاستدلال لغير الاصح بقوله ع الطواف بالبيت صلوة اذ ليس المراد انه صلوة حقيقة
فلا جرم يكون المراد مجازا واقرب المجازات المشاركة في جميع الاحكام الا ما اخرجه الدليل وفيه ان اشتراط الطهارة
اخرجه الدليل مضافا الى ان الاستدلال المذكور يرفع خروج الاقل وبقاء الاكثر وعدم كون وجه الشبه امرا حاضرا في الاذهان
ينصرف اليه وتمام التحقيق سيجيء في محله ان شاء الله تع قوله لتحريم مسها سيجيء الروايات الدالة عليه فيتوقف
وجوب الوضوء له على حرمة المس على المحدث واجبا ولذا قيده الفقهاء بالواجب ولكن يتوقف ايضا على ثبوت وجوب مقدمة
الواجب المطلق مطلقا واذا كان شرطا شرعيا وهو محل نظر كما حقق في الاصول ولعل مراد المص من الوجوب الوجوب الشرطي
ولذا ترك قيد الوجوب في المس وعلى حرمة المس على المحدث بالاصغر ثم مطلوبه لكن لا مناسبة في ذكر الوجوب الشرطي هنا

واما الروايات الدالة على حرمة المس فمنها رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام عمن قرء في المصحف وهو على غير وضوء قال لا باس ولا
يمس الكتاب وليس في سندها من يتوقف فيه سوى الحسين بن المختار وابي بصير ولا قدح من جهتهما اما من ابي بصير فلانه
مشترك بين يحيى بن القاسم وليث المرادي وكلاهما ثقتان وتوهم كون يحيى واقفيا فاسد لما حققنا في الرجال وعلى تقدير
كونه الحجال يكنى بابي بصير فهو ايضا من اصحاب الباقر عليه السلام مجهول نادر الرواية واما الحسين وان كان الشيخ في رجال الكاظم عليه السلام
قال واقفي الا في تذكرة ق ذكره من غير نسبة الى الوقف وكذلك في ست وذكر ان له كتابا يرويه عنه حماد وجش ذكره
من غير نسبة الى الوقف بل قال له كتاب يرويه عنه حماد بن عيسى وهو ممن اجمعت العصابة وابن عقدة نقل عن علي بن الحسين
توثيقه والمفيد قال في ارشاده انه من خاصة الكاظم عليه السلام وثقات اصحابه واهل الورع والعلم والفقه من شيعته وفي الكافي
ان الصادق عليه السلام اوصى اليه ويروي عنه ابن ابي عمير وابن مسكان وابن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن وهم ممن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه وبعضهم ممن لا يروي الا عن الثقة ويروي عنه غيرهم من الثقات كالاجلة مثل الحجال وغيره ومع
ذلك انجبرت هذه الرواية بالشهرة فان المشهور بين الاصحاب تحريم المس عليه بل الشيخ ادعى في الخلاف اجماع الفرقة
عليه وان نسب اليه في مبسوطه القول بالكراهة الا انه وجه الشهيد كلامه ان مراده من الكراهة الحرمة ونسب الى ابن الجنيد
القول بالكراهة ووجهه الشهيد بما وجه كلام ط وايضا انجبرت بالمنجبرات كما ستعرف مع ان الموثق حجة كما حقق في محله
ومنها صحيحة حريز عمن اخبره عن الصادق عليه السلام كان اسماعيل ابن ابي عبد الله عنده فقال يا بني اقرء المصحف فقال اني لست على
وضوء فقال لا تمس الكتاب ومس الورق وهذه صحيحة الى حماد وهو ممن اجمعت العصابة مضافا الى الجوابر الاخر التي عرفت
ومنها رواية ابراهيم بن عبد الحميد في القوي عن ابي الحسن عليه السلام المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه
ان الله تعالى يقول لا يمسه الا المطهرون والسيد رض استند الى هذه الرواية في حكمه بالمنع وهو رض كان يقول بحجية الخبر الذي
يكون علميا قطعيا وما كان يجوز العمل بالظني وباقي الجوابر قد عرفت ومنها عبارة الفقه الرضوي وهو قوله عليه السلام لا تمس
القرآن اذا كنت على غير وضوء وجوابرها ايضا عرفت هذه الاخبار مضافا الى الاجماع المنقول عن الشيخ ولم يثبت كون لفظ
الكراهة في كلام القدماء متغيرا عن المعنى اللغوي فلم يثبت مخالفته لما نقل من الاجماع لاحتمال كون المراد الحرمة القرينية المراد
من قرينة المقام كما قال الشهيد واستدل ايضا بقوله انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون واعترض ضعفا
الاستدلال به مبني على رجوع ضمير لا يمسه الى القرآن وكون الجملة صفة للقرآن او خبرا ثانيا وفيه ان الشيخ في التبيان والطبرسي
في مجمع البيان قالا عندنا ان الضمير يعود الى القرآن فلا يجوز لغير الطاهر ان يمسه قلت هذا ايضا منضما الى الاجماع المنقول عن
الخلاف وكون التوجيه الذي ذكره الشهيد لجابره والشهرة العظيمة التي لا تكاد يتحقق خلافا ايضا يؤيدهما وقوله تنزيل
من رب العالمين صفة للقرآن او خبر ثالث بلا تامل فكذا ما تقدم عليه لعدم الفاصلة بالاجنبي مضافا الى انه تم في مقام وصف
القرآن واحالة الى الكتاب المكنون مع ان المس حقيقة في الامساس الجسدي مع ان قوله مكنون مطلقا مع انه ظهر من الاخبار

المتعددة عن الائمة عليهم السلام رجوع الضمير الى القرآن مضافا الى الاجماعات المنقولة المشهورة فالظاهر انه مكنون مطلقا مع انه ظهر من الاخبار
العظيمة فظهور الجملة الخبرية بمعنى النهي والطهارة بالمعنى الاصطلاحي حجة القول الثاني اصل البراءة وعدم معهودية منع
الصبيان عن المس من السلف وفيه ان الاصل لا يعارض الدليل ولم يثبت من عدم المعهودية التي ذكرت اجماع حتى تكون حجة بل ولا
قدر يثمر ظنا مع ان الصبيان من جهة خروجهم عن التكليف ما كانوا يمنعون قوله للصحيح الآتي عن صحيحة علي بن جعفر عن اخيه
موسى عليه السلام عن الرجل يحل له ان يكتب القرآن في الالواح والصحيفة وهو على غير وضوء قال لا وحملت على الكراهة
اولان الكاتب لا يكاد ينفك عن المماسة غالبا والروايات واردة مورد الغالب او النهي ارشادي اي منع خوفا من الوقوع
في المحذور وعلى هذا لا مانع من العمل بها الى وجها عن الشذوذ وهو عدم قول احد بظاهره وقيل لا يضر هذا الشذوذ ولا
العادل الخبر بكذا وما اقتضى حجية خبر الواحد العادل يوجب العمل بظاهره لانه خبر اخبر العادل به وفيه ان اجتماع جميع
الفقهاء النقادين للخبر العارفين الماهرين الخبيرين المطلعين الناقدين او قريبي العهد مع اطلاعهم على مثل هذا الخبر
وعدم قول واحد منهم واتفاقهم على ترك العمل به يورث الريبة ويصير من الشاذ الذي امرونا بترك العمل به مع ان
بملاحظة الاية والاخبار الدالة على المنع من المس ولاية الحدث من جهة حرمة لا يمس القرآن بما يقرب فالظن كون المنع الوارد
في هذا الصحيح ايضا من ذلك القبيل اي ارشادا الى التحفظ عن المس المتوقع الحصول واحتياطا منه اذ لا وثوق بعدم تحقق المس
اصلا ولعل الفقهاء فهموا كذلك ولذا لم يتعرضوا للقول بمضمونه نفيا ولا اثباتا بل اتفقوا على الفتوى بالمنع عن المس ولا شك
في كون المنع عن الكتابة احتياطا والاحتياط في المنع البتة قوله ولا يجب لغير ذلك بلا خلاف في وجوبه من الصدوق وغيره في
الوضوء لذكر الحائض او غير ذلك قوله ولا لنفسه على المشهور اقول بل ادعى الاجماع عليه العلامة في التذكرة والمحقق الشيخ علي والشهيد
الثاني بل يظهر من امالي الصدوق ايضا كونه وجوب الوضوء لغيره من دين الامامية والاجماع المنقول حجة كما حقق مع ان المعهود
من فقهاء الشيعة وغيرهم عدم الالتزام والالزام برفع الحدث الاصغر عند ظن الوفاة وما كانوا يوجبون الوضوء المقاربين للاحتضار
من المرضى والقتل من يجب قتله او يقتل ظلما والمشرفين على الغرق وامثاله اذا تمكنوا من الوضوء واذا لم يتمكنوا منه ما كانوا يلزمون
ويلزمون بالتيمم مع انه ادعي الاجماع على عدم وجوب التيمم لنفسه كما سيجيء وايضا يذكرون في مبحث الاحتضار للمحتضر احكاما وادابا
كثيرة ولم يذكر احد الالزام بالوضوء مع انه ورد للمحتضر وامثالهم الامر بالوضوء او التيمم كي يخرجوا من الدنيا محدثين بل الاصغر مع
تعرضهم عليهم السلام لذكر الواجبات الضرورية مثل اداء الديون وامثاله وكذلك المستحبات الضرورية مثل ذكر الله وامثاله وايضا العلماء والوعاظ
في الاعصار والامصار في مقام تعداد الواجبات بالاصالة ولا نفسها لا يتعرضون للوضوء والتيمم بل الغسل ايضا كما ان الائمة عليهم السلام في الاخبار
في مقام تعداد تلك الواجبات ما ذكروا اصلا ومطلقا مثلا كان السائل يسئلهم عن الواجبات ويقول علموني الواجبات لي وعلى المكلفين
فكانوا يقولون الواجبات هي الصلوة والزكوة والصوم والحج وامثال ذلك من غير ايماء من احد منهم عليهم السلام في مقام من تلك المقامات الى
الوضوء والغسل والتيمم مع ان الاصل براءة الذمة والاصل عدم زيادة التكليف والاصل استصحاب الحالة السابقة على وقوع الاحداث

الا انه ثبت خلافه والبعض لظهارات سيما الوضوء يعم بها البلوى ويكثر اليها الحاجة فلو كانت واجبة بالوجوب الغيري لشاع وذاع بل اشتهر
اشتهار الشمس لا ان يصير الامر بالعكس فتوى وعملا بالاعصار والامصار كما ذكرنا في احكام الاحتضار وغيرها فظهر ان الاجماعات المنقولة
حق جزما واما الاية فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية ومفهوم الشرط حجة كما حقق وكذا الخبر الصحيح الذي ذكره وهو صحيح زرارة
عن الباقر ع واحاديث زرارة فيها من القوة ما ليس في غيرها نصا واعتبارا مثل قولهم ع ارايت احدا اصدع بالحق من زرارة في غير
ذلك من الاخبار واما الاعتبار فبملاحظة حال زرارة ومتانة اخباره وكونها مفتى بها غالبا واحاديث الباقر ع على محض الحق نصا
واعتبارا اما الاعتبار فلارتفاع التقية في زمانه لاشتغال بني امية ببني العباس وفرصة الشيعة ومجاورة مصاحبة جابر لا بخلاف
اياه وابلاغ سلام النبي ص مع قوله ص ستدركه يبقر علم الدين بقرا ولعدم اشتداد التعصب بين اهل السنة والشيعة
على مذاهب شتى اصولا وفروعا بحيث لم يتحقق الى ذلك الوقت اساس لمذهبهم اصلا وهو ع كان معدودا عندهم من الفقهاء
الاجلة والاعاظم بل مالك كان يفتخر بانه ع كان يراعيه ويبجله وربما كان غيره كذلك وبالجملة الاسباب كثيرة ذكرنا الكل في
موضعه مع ان هذا الحديث لو كان ضعيفا لكان حجة البتة وقطعا عند كل الفقهاء لموافقته للاصول والاية وعمل الاصحاب
وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وسائر الاحاديث الواردة عنهم ع الدالة على انحصار الواجبات بالاصالة بالصلوة والصوم
واما القابل هو فوق الاخبار اخر منهم ع في المتيمم الذي يجد الماء انه يتوضا لما يستقبل من الصلوة وقولهم ع في الجنب التي تحيض
في المغتسل ولما تغتسل انها لا تغتسل لانه قد جاءها ما يفسد الصلوة وقول الرضا ع للوشاء حين اراد ان يصب على يده الماء فنهاه
عن ذلك فقال له تكره ان اوجر قال نعم ان الله تعالى يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه
وهانا ذا اتوضا للصلوة وهي العبادة فاكره ان يشركني احد وفي حديث اخر ان امير المؤمنين ع ما كان يدع احدا يصب عليه
الماء فيتوضاه فلما سئل ع عن علته فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وفي العلل عن الرضا ع فلما اوجب الوضوء وبدا به
فلقيام العبد بين يدي الجبار الخ فلاحظ وسنذكر ايضا خبرين في علة الوضوء يدلان على ذلك الى غير ذلك من اخبار كثيرة لا نطول
الكتاب بذكرها يعرفها العارف المتامل واورد في المدارك على الاستدلال بالاية بان غاية ما يستفاد منها ترتب الامر بالوضوء على
ارادة القيام والارادة تتحقق قبل الوقت ايضا اذ لا يعتبر فيها المقارنة لها والا لما كان الوضوء واجبا في اول الوقت على من اراد الصلوة
في اخره وهذا الاعتراض فاسد من وجوه الاول انه مبني على ان هذا القيام الذي هو جزء الصلوة فاحتيج الى تقدير الارادة لان الوضوء
يجب قبل الصلوة قطعا لا بعدما تحقق القيام الذي جزء الصلوة وهذا الاخير فاسد جزما اذ فرق بين القيام الى الشيء والقيام الذي
هو في الشيء والاية صريحة في الاول والقيام الى الشيء لا وقت تأتيه للشيء وجواز حصوله عند القيام اليه وهذا ايضا
لا شك فيه فهو تعم بقوله اذا قمتم الى فعل الصلوة وايجاده فتوضؤوا اولا ثم اوجدوها ومن بديهيات الدين انه لا قيام الى ايجاد
الصلوة الا بعد دخول وقتها مع انه لو انكر منكر هذا البديهي فكيف يمكنه النقض المذكور فتم جدا ومن موانع اخذه الفاسد انه
الوضوء وجوبه لنفس الصلوة لا للقيام الذي هو جزءها ويلزمه مما ذكره دلالة هذه الاية على عدم وجوب الوضوء لصلوة القاعد

والنائم

والنائم والمحتبي وهو بديهي البطلان ومن موانعه ايضا انه جعل لفظ القيام هنا مجازا في ارادة القيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب
وجعل المراد منه نفس الصلوة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فكيف يصير لفظ واحد مستعملا باستعمال واحد في معنيين مجازيين كل واحد منهما
بعلاقة مغايرة لعلاقة الاخر مع ان اطلاق لفظ الجزء وارادة الكل يتوقف على التركيب الحسي وكون الكل ينتفي بانتفائه وفيه ما عرفت
مع انه على هذا يلزم ان يكون قوله تعالى الى الصلوة لغوا ركيكا وفيه ايضا ما فيه وان لم يجعل عبارة عن نفس الصلوة يلزم ما قلنا من كون
الوضوء شرطا لارادة جزء واحد للصلوة وعدم وجوبه لارادة سائر اجزائها مع كونها في غاية الكثرة الثاني انه من المسلمات الحمل
على اقرب المجازات الى الحقيقة عند تعذرها فليحمل المراد الارادة التي اذا تحققت فكانه تحقق نفس الصلوة وهذه الارادة لا تتحقق قبل
الوقت وهو ظ وبالجملة اقرب المجازات هو الارادة التي تكون في الوقت قوله والا لما كان الوضوء فيه انه يمكن ان يكون وجوبه ح
من دليل اخر من اجماع مركب او بسيط او الصحيح المذكور ولا يجب كون جميع احكام الوضوء ثابتة من الاية او الحديث فضلا عن كونها
واحدا فان قلت مفهوم الاية ح عدم وجوب الوضوء على مريد الصلوة اخر الوقت قلت هذا مبني على عموم المفهوم وصاحب المدارك
وغيره من المعترضين يقولون بعدم العموم للمفهوم ومن يقول بالعموم يجوز تخصيصه بمخصص مقاوم له فكيف اذا كان اقوى
ثم اقوى الثالث ان الاعتراض المذكور فرع كون اذا من اداة العموم وليس كذلك عند المعترضين والمستدلين وعلم عدم العموم لا يضر
المستدل بلا شبهة لان مطلوبه في المقام ليس الا انه وجوب الوضوء ليس لنفسه بل مشروط بالقيام الى الصلوة ودلالة الاية عليه تم
لا غبار فيها واما ان كل من يقوم يريد الصلوة عليه الوضوء اذا كان الوقت داخلا فهو مطلوب اخر وله ادلة اخر كما مر الرابع انه يقول
لا معنى لوجوب الواجب للغير وما يجب في ذلك الغير فكيف يعترض هذا الاعتراض هنا لان الاية تدل بدلالة الالتزامية على عدم وجوب الوضوء
قبل دخول الوقت البتة واعترض في الذخيرة بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يكن للتعليق بالشرط فائدة اخرى ويجوز ان تكون
الفائدة هنا بيان كون الوضوء واجبا للصلوة وان كان واجبا في نفسه ولا يخفى فساد هذا الاعتراض اذ اشتراط حجية المفهوم
بما ذكره فاسد خلاف ما عهد في الاصول وحقق فيه لانه اذا اراد حجية المفهوم في موضع ثبت انحصار الفائدة في حجية مفهوم
الشرط اذ بعد ثبوت الانحصار كيف يمكن الانكار وان اراد الحجية في مقام لم يظهر وفي المقام ظهر ان الفائدة والغرض في التعليق اشتراط
الصلوة بالوضوء خاصة فلا يخفى فساده اذ اشتراط وجوب الوضوء بالقيام الى الصلوة ليس معناه الا ان القيام اليها اذا انتفى ينتفي
الوجوب لان الشرط اذا انتفى ينتفي المشروط اذ بديهي ان معنى الشرط هو هذا لا غير لا ان المشروط اذا انتفى ينتفي الشرط اذ لا شبهة
في ان انتفاء المشروط لا يقتضي انتفاء الشرط وهذا ايضا بديهي وليس مدلول العبارة الدالة على اشتراط مشروط بشرط الا مقتضى
اشتراط الصلوة بالوضوء هو قوله ع لا صلوة الا بطهور وامثاله والاجماع عليه وبالجملة اظهار فائدة فرع دلالة اللفظ وليس
اذ كلمة اذا من اداة الاهمال عنده وعند جميع المحققين مع ان كون وجوب الوضوء لاجل الصلوة لا يظهر منها الا ان يجعل مثل
قولهم اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك ولا شبهة فان المستفاد منه اذا اخذ السلاح لم يطلب الا للقاء الاسد فيدل على كون الوضوء
واجبا للغير وليس الا وما اجاب بانه لا منافاة بين الوجوب للغيري والنفسي فيجوز اجتماعهما فيه انه لا كلام في الجواز وانما الكلام

في دلالة الالفاظ لا افادة لها على ان نفس الوجوب ومطلقه مشروط بالقيام الى الصلوة وهذا بعينه معنى الوجوب للغير لان الوجوب المقيد
بكونه لاجل الصلوة مشروط بالقيام لان الثاني ليس مدلول هذه العبارة ولاصالة عدم القيد مع ان هذا لو كان مفادا للعبارة لكان اعط
زيدا درهما ان اكرمك ايضا كذلك لعدم الفرق اصلا فالاية تدل على كون الوضوء واجبا للغير وهو المطلوب وان سلمنا دلالتها على فائدة
اخرى ايضا اذ لا مانع من اجتماع الدلالتين وبالجملة المحقق في الاصول ان المولى اذا قال لعبده اعط زيدا درهما ان اكرمك يدل على
كون وجوب اعطاء الدرهم مشروطا باكرامه اياه والقول بان المراد لعله كون وجوب اعطاء الدرهم الذي لاجل اكرامه واجبا لغيره
مشروطا بالاكرام لا مطلق وجوب الاعطاء لا يخفى سخافته وانه بعينه منكر حجية المفهوم واعترض على الحجج المذكور بان المشروط
وجوب الطهور والصلوة معا وانتفاء المجموع يتحقق بانتفاء احد جزئيه وفيه انه ان اراد ان كلمة الواو بمعنى مع ففيه انه مجاز لا يصار
اليه الا بقرينة وان اراد المجموع على سبيل الاستغراق الافرادي كما قال في الذخيرة ففيه ان العطف في حكم تكرار العامل وان المعطوف في
حكم المعطوف عليه كما صرح في محله فان اصله اذا دخل الوقت وجب الطهور واذا دخل الوقت وجب الصلوة حذف الاخير واكتفى
بكلمة العطف عوضا عنها ولا شك في ان الشرط تعلق بكل واحد واحد على حدة بل تعلق اولا بالطهور وصار الصلوة عطفا عليه
وقد عرفت ان المعطوف في حكم المعطوف عليه عند اهل العربية مع انه يلزم على ما ذكر كون ذكر الطهور لغوا مستدركا لان
الصلوة مستقلة في الاشتراط بلا شبهة وجعل الفائدة في ذكره امر اخر فيه ما فيه وجعل الفائدة افادة اشتراط لخصوص الصلوة فا[سد]
قطعا لعدم الدلالة قوله وقيل الخ هذا القول حكاه في الذكرى عن قائل مجهول وربما لا يكون من الشيعة على ما قاله بعض ولو كا[ن]
منهم لكان ممن لا يعتد بقوله على ما يومي اليه عبارة الذكرى مضافا الى ما عرفت من الاجماعات المذكورة المنقولة وطريقة المسلمين
في الاعصار في جميع احوالهم حتى مقارنة الاحتضار بل عرفت انه اجماعي واقعي فالقائل المجهول خارج عن الاجماع مع ان هذا
القول مع مخالفته للاجماع والاية والاخبار والاصول والاعتبار وعدم جواز تعقل مدلول الاخبار كما ستعرف فاسد في نفسه اذ مقتضاه
تحقق واجبات لا تحصى ليس على ترك واحد منها عقاب اصلا فضلا عن الجميع وذلك لان المكلف اذا توضا عقيب كل حدث من اول
اوان تكليفه الى وقت وفاته يتوضا بقصد الوجوب ووضوءه هذا واجب عندهم البتة والواجب ما يكون على تركه العقاب ومع
هذا ان اتفق انه ترك الوضوء الخ عمره ولم يتوضا اصلا الا الوضوء الذي يتوضا للصلوة او ظنه بوفاته لا يكون عليه عقاب مع ان الواجب
للغير ليس على تركه عقاب بل العقاب انما هو على ترك مشروط او ترك الشرط والمشروط جميعا كما حقق في محله ومسلم عند الفقهاء
في على تقدير ترك الوضوء لاجل الصلوة ايضا لا يكون على تاركه عقاب اصلا الا اذا ترك عند ظن الوفات والمكلف ربما يظن بقاءه سيما
بملاحظة قاعدة الاستصحاب بل بملاحظته لا بد ان لا ينقض اليقين بالشك ابدا وعلى فرض حصول الظن بالوفات لا يكاد يتاتى منه
شرعا هذا الوضوء ولا مثل الغسل فهو اشد من الوضوء فكيف يتاتى منه عادة عند ظن وفاته اللهم الا على البناء على حيلة شرعا او ظنا
وهذا فرض لا يكاد يتحقق ومطلقات الاخبار محمولة على الصور المتعارفة الشايعة فكيف يحمل هذا الوجوب الذي بنى عليه من الاستحباب
الذي قال به المشهور بصورة عجيبة غريبة شاذة الوقوع غاية الشذوذ بل لا يكاد يتحقق مدلول الاخبار الكثيرة لا بمثل هذا وارد على الفقهاء

لان بعد دخول الوقت يقولون بوجوب الطهارة الى ان تحقق الصلوة لانا نقول الواجب للغير ليس على ترك نفسه عقاب بل على ترك
الغير او فعله خاليا عن شرط صحته فلا مانع من تعدد الواجبات للغير مع انه يمكن ان يكون الواجب هو الذي يتحقق الغير به خاصة
وتمام التحقيق في الفوائد وبالجملة ثمرة النزاع قصد الوجوب عند الفعل ونفس الوجوب عند ظن الوفات والثاني قد عرفت عند
ظن الوفات لا يكاد يتحقق من المكلف خصوصا الغسل بل عرفت ان المسلمين في الاعصار والامصار ما كانوا يعرفون الحدث الاصغر
اصلا عند الاحتضار ولا يامرون المحتضر ايضا اصلا لا وجوبا ولا استحبابا ولا احتياطا بل عند القتل الشرعي او الظلمي ايضا حتى
ان صاحب المدارك وغيره ممن يقوي هذا القول لا اظن انهم ارتكبوا عند الاحتضار لانفسهم او يحبب امرهم غيرهم مضافا الى ما عرفت
من مخالفته الاخبار وغيرها ايضا واما الثمرة الاولى فمع عدم ثبوت وجوب قصد الوجه نقول كيف يقصد المكلف وجوبه حين ما يفعله
مع انه يرى انه لو تركه لم يكن عليه عقاب اصلا وسيجيئ ان النية هي الامر الداعي الى الفعل لا ما يخطر بالبال سيما وان لا يكون فيه و
بالجملة هذا الوضوء الذي يرتكبه ليس على تركه عقاب اصلا لانه ظان ببقاء حيوته الى الحدث الاخر ثم الحدث الاخر وهكذا وربما
كان له علم عادي بل ربما يتوضا الحي للحدث مثل الوضوء للنوم او لجماع الحامل او جارية بعد جماع اخرى وامثال هذا مما يظن
ظنا متاخما للعلم بالبقاء الى الحدث المذكور فلو توضا هذا الوضوء يجب عليه قصد الوجوب مع انه يعلم علما عاديا او يظن بانه
يبقى والحال هذا من ظن الموت على ترك هذا الشخص من الوضوء والوضوء الذي يكون عليه بعد هذا الحدث ربما يكون مثل هذا بل
عادة كذلك فننقل الكلام الى الوضوء الثاني وهكذا الى ان يتحقق ظن الوفات فعلى الفرض النادر غاية الندرة انه يتمكن من هذا الوضوء
يكون هذا الشخص بخصوصه واجبا لكون العقاب على تركه بخصوصه فان تركه يعاقب ولو اتى بالوضوءات السابقة الخارجة
عن حد الاحصاء وان اتى به لا يكون عليه عقاب وان ترك الواجبات الخارجة عن حد الاحصاء بالمرة لا معنى لكون شخص من
الوضوء واجبا باعتبار العقاب الذي على ترك شخص اخر لا على تركه لان الواجب ما يكون على ترك نفسه العقاب لا على ترك شخص اخر
سيما ان تكون اشخاص لا تحصى كل واحد منها يكون واجبا باعتبار العقاب على ترك شخص واحد مغاير لها وان لم يحصل ظن
الموت بحيث يتمكن كما هو المتعارف فلا عقاب مطلقا فكيف يتحقق واجب كذلك ومما ذكر ظهر انه لا يمكن القول بتداخل الواجبات
التي لا تحصى مع الواجب الاخير الذي لا يكاد يتحقق وجوبه ايضا وعلى فرض التداخل وتحقق الوجوب الاخير يكون ذلك بعد طول
المطلقات من الاخبار بحيث يكون مبناه ومن تلك المطلقات وتلك المطلقات ظاهرة فيه الى ان يستدل من تلك المطلقات
عليه وفيه ما فيه فيبطل استدلالهم بالمطلقات مضافا الى ان المطلق لا عموم فيه والاستدلال بالعموم فرع ان لا يكون صورة
خاصة في الاذهان والا لكان ينصرف الذهن اليه ومعلوم بالضرورة ان الدين واجب للصلوة والوجوب الغيري للوضوء صار
ضروري الدين البتة قبل صدور هذه الاخبار وهذا الضروري امر حاضر في الاذهان وبمجرد سماع المطلق ينصرف الذهن
الى ما هو حاضر لديه بالضرورة كما هو الحال في الاوامر الواردة بغسل الظروف من النجاسات وغسل الثياب والابدان منها وامثال
ذلك اذ معلوم ان الذهن لا ينصرف الا الى ما هو حاضر لديه ولذا قلنا انه ما نافيه محاورات العوام ومحاورات بعضهم مع بعض

لا يفهم من الامر بالوضوء والتيمم الا كونه لاجل الصلوة على طريقة الامر بغسل الثياب والظروف وان شئت لعرف ذلك فامتحن
سلمنا عدم الانصراف لكن لا نم الانصراف الى الوجوب النفسي بيتماثل ما ذكر من الوجوب النفسي فعلى هذا يتعين حمل المطلق على المقيد
كما هو المسلم سلمنا لكن لا نم الانصراف الى الوجوب النفسي بيتماثل ما ذكر من الوجوب النفسي فعلى هذا يتعين حمل المطلق على المقيد
مقاومته لا الظاهر للادلة التي ذكرناها سيما مع التنبيه الى ما ذكرنا من الوجوه المتعددة اذ كل واحد يكفي لمنع المقاومة للادلة
ايضا فضلا عن المجموع ولبسط الكلام في المقام في حاشية المدارك والذخيرة وشيدنا فساد هذا المذهب واستحالته بحقيقة في
ملحقات الفوائد الحايرية ومن العجايب انه في المدارك استدل للقول السخيف بقوله ثم اذا قمتم الى الصلوة الاية بناء على ما ذكرنا
سابقا منه ان الارادة تتحقق قبل الوقت وبعده وفيه ما عرفت من انه مبني على الاخذ الفاسد من جعل القيام بمعنى ارادته وذكرنا
شنايعه ومنها انه مبني على كون اذا من كلمات العموم وعرفت ما فيه ومع ذلك لا شبهة فيه لا دلالة على كون الوضوء واجبا
لغيره غاية ما في الباب انها تدل على وجوبه قبل الوقت ايضا كما هو راي بعض المتاخرين ممن يقول بوجوبه للغير خاصة ولا منافاة
بين القول بوجوبه للغير فقط وكونه وجوبه بعد دخول الوقت اذ لا مانع البتة من كون الواجب لغيره واجبا قبل دخول وقت
وجوب الغير لما يجيء انشاء الله في وجوب غسل الجنابة والحيض للصوم وربما توهم انه لا معنى لوجوب الطهارة للغير قبل تعلق
الوجوب بالغير وهذا ايضا توهم فاسد كما ستعرف في الغسل للصوم وعلى تقدير الصحة كان دليلا قاطعا على ارادة عدم وجوب
الواجب للغير قبل دخول وقت وجوب الغير فكيف يقول بالدلالة على وجوبه قبل دخول وقت وجوب الغير ومن بديهيات
الدين المعلوم من الاخبار ان الصلوة مشروطة بالوضوء لا ارادة نفاوت الوضوء وجوبه لنفس الصلوة لا لا رادتها فظهر مما ذكرنا
ان الوضوء واجب لغيره لا لنفسه لكن يكون مستحبا لنفسه لما يجيء من استحباب الكون على الطهارة وتجديد الوضوء مطلقا
لانه نور على نور فتامل وربما يصير مستحبا لغيره ايضا **قوله** وانما يجب الوضوء الخ يعني ان الامور التي يجب لها الوضوء من
الصلوة الواجبة والطواف وغيرهما انما يجب لها اذا كان المكلف المريد لها محدثا لا متطهرا اذ لو كان متطهرا يكفي طهارته
لتلك الامور ولا يحتاج الى وضوء اخر للاجماع والصحاح فالمراد في الاية اذا قمتم الى الصلوة وكنتم محدثين بالحدث الاصغر
فاغسلوا وجوهكم الاية لا في الاجماع والصحاح قيدها بما ذكرا قول اذا من اداة الاهمال كما حقق والمتبادر من امثال العبارات
هو القيد المذكور مثل قولهم اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك واذا لقيت الامير فخذ اهبتك مضافا الى الاصل البراءة واصل العدم واطلاق
الصلوة ما لم يثبت التقييد ومضافا الى ما رواه ابن بكير في الموثق كالصحيح عن الصادق ع في قوله ثم اذا قمتم الى الصلوة ما يعني بذلك
اذا قمتم الى الصلوة قال اذا قمتم من النوم وادعى اجماع المفسرين على ذلك واما الصحاح التي ذكرها فمنها صحيحة زرارة عن الباقر ع
لا صلوة الا بطهور فانها ظاهرة في ان طهورا ما يكفي وكذا صحيحته الاخرى عنه ع ان الفرض في الصلوة الوقت والطهور
والقبلة الحديث وهي ايضا ظاهرة فان مطلق الطهور يكفي وكذا صحيحته الاخرى عنه ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور
والوقت الحديث ومنها موثقة ابن بكير عن ابيه عن الصادق ع انه قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ واياك ان تحدث وضوءا

حتى تستيقن انك احدثت وما دل على ان الوضوء لا ينقضه الا الحدث مثل صحيحة اسحاق بن عبد الله الاشعري لا ينقض الوضوء
الا حدث وصحيحة زرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك والنوم وغيرهما من الاخبار والحدث هنا المبطل الحالة المانعة
من الصلوة فما لم ينقض الوضوء لم تكن تلك الحالة ولا يجتمع الوضوء مع الحدث اي وضوء كان فتامل ويدل عليه ايضا
ما ورد من عذاب من صلى من ان المذي والقبلة وامثال ذلك ليس فيها وضوء بل لا يعاد الصلوة وما ورد في انه من
تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يتوضا وامثال ذلك وما ورد في ان من كان على وضوء لا يجب عليه الوضوء للمغرب
مثلا بل يستحب التجديد لذلك بل تتبع نصا مبيضا لكل الاحاديث الواردة في الوضوء يكشف عن صحة الصلوة التي تكون
بوضوء صحيح ومع رفع الحدث وحصول طهارة منه لظهور هذا من الجميع على من تامل **قوله** ومقتضى ذلك الخ
لا تامل للاصحاب فيما ذكره بل في المدارك ان الظاهر من مذهب الاصحاب جواز الدخول في العبادة الواجبة المشروطة بالطهارة
بالوضوء المندوب الذي لا يجامع الحدث الاكبر مطلقا وادعى بعضهم عليه الاجماع واستدل عليه بانه متى شرع الوضوء
كان رافعا للحدث اذ لا معنى لصحة الوضوء الا ذلك ومتى ثبت ارتفاع الحدث انتفى الوجوب ثم اعترض عليه بجواز ان يكون
الغرض من الوضوء وقوع تلك الغاية المترتبة عليه عقيبه وان لم يقع رافعا كما في الاغسال المندوبة عنده لكن ثم قال والاجود
الاستدلال بعموم ما دل على ان الوضوء لا ينقض الا بالحدث كقوله م في ذكر صحيحتي اسحاق الاشعري وزرارة اللتين
ذكرناهما ثم قال ويؤيده ما رواه ابن بكير عن الصادق ع وانت بموثقة التي ذكرناها انه اذا استيقنت انك احدثت فتوضا الحديث
واعترض على استدلاله بان كون الوضوء لا ينقض الا بالحدث لا يقتضي ترتيب جميع ما يترتب على كل وضوء بل يقتضي استحباب
ما ثبت ترتبه على ذلك الوضوء اقول لعل مراده اثبات كون كل وضوء لا يجامع مع الحدث الاكبر رافعا اذا اتى به المحدث ووجه
دلالة العموم ان كل وضوء داخل في عموم تلك الاخبار الا ما ثبت خروجه فكل وضوء مما ذكر لا يجامع الحدث اذ لو كان جامعا معه
فكيف يقول المعصوم ع لا ينقضه الا الحدث لان الحدث لا ينقض الا الطهارة فلو لم يكن حدث المتوضي مرتفعا بوضوئه لم يكن
تطهر بذلك الوضوء بل يكون محدثا بالحدث الذي لم يرتفع بذلك الوضوء والوضوء الحدث لا ينقض الحدث والحدث لا ينقض
حدثه الحاصل بالحدث فما لم يرتفع ذلك الحدث بذلك الوضوء لا يصح ان يقال لا يصح ان ينقض ذلك الوضوء الا الحدث دون حدث
بان يرفع حدث المتوضي دون الصلوة اذا نوى المكلف رفعه خاصة ويمكن ان يقال الحدث الشرعي اي الحالة المانعة عن
شيء لا معنى له الا كونه مانعا فبعد كل حدث من الاحداث الصادر من المكلف الذي لا يمكن ان ياتي بما هو مشروط بالطهارة حتى
اذا لم يتوضا بعد ذلك الحدث اصلا لان الحدث منع شرعي والمنع الشرعي لا بد من ثبوته فما لم يثبت لم يكن حدث شرعي اصلا
لان الذي ثبت من الشرع ليس الا من لم يكن على وضوء اصلا فصلوته باطلة وكذا الطواف والمس ولم يثبت ازيد من ذلك بل ثبت
الاختصاص بما مر وما يجيء فبعد حصول طهارة لا يبقى مانع لشيء مما اشترط فيه الطهارة لان المانع لم يكن الا كونه محدثا بالحدث

لم يتطهر بعده اذ بعد ما توضأنا مثلا لم يبق مانع عن الصلوة لان شرط الصلوة هو الوضوء والوضوء ليس الا غسل الوجه واليدين

ومسح الرجلين والرأس على الترتيب والموالات المعهودين غاية ما في الباب انه يشترط لصحته قصد الامتثال والقربة على النهج

الذي قررته عليه ورافعيتها متفاوتة اذ لم يظهر من الشرع الا ان الصلوة مثلا لا يجوز اتيانها بغير وضوء وكذا الطواف

الواجب مطلقا وكذا المس مطلقا ومقتضى ذلك الذات من غسل وجهه ويديه من حيث هو هو وان وقع النزاع في مدخلية

لقسم خاص من الوضوء فظهر ان الحديث في الكل امر واحد ان تحقق تحقق الكل وان ارتفع ارتفع الكل فلا معنى لزواله بالنسبة

الى الاخر ومن هذا ظهر انه لا حاجة الى اثبات كون كل شخص من الوضوء رافعا للاحداث بل يصح من اول الامر ان يستدل بصحة

الصلوة وامثالها بأي وضوء يكون ما لم يجامع الحدث الاكبر ومما يدل على ما ذكرنا الصحيحة المروية في الكافي في بدء الاذان

والصلوة وهي طويلة ان فيها ثم اوحى الله الي يا محمد ادن من صاد فاغسل وجهك ومساجدك وطهرها وصل لربك

فدنا من ص وهو ماء يسيل من ساق العرش الايمن الى ان قال ثم اوحى الله ان اغسل وجهك فانك تنظر الى عظمتي ثم

اغسل ذراعيك فانك تلقى بيديك كلامي ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يديك من الماء ورجليك ثم امره بالقيام الى

الصلوة ولم يعتبر فيه ما ذكر ولما كان امتثالا لامره تم فهو لا تم الحصول ولم يقل الله له حين امره بغسل الوجه الا ما ذكر

ولم يشر الى ارادة الصلوة بعده بل بعد ما توضأ امره بالصلوة وعلم بالتفصيل فلاحظ ويدل عليه ايضا ما روي عن النبي ص

ثمانية لا تقبل لهم صلوة وعد منها تارك الوضوء فيدل على غير التارك له صلوة صحيحة مطلقا ويدل عليه ما ورد في علة

الوضوء عن محمد بن سنان عن الرضا ع علة الوضوء التي صار من اجلها صار على العبد غسل الوجه واليدين ومسح الرأس

والقدمين فلقيامه بين يدي الله سبحانه الحديث وفي حديث اخر لاي علة توضئ هذه الجوارح الاربع الى ان قال ع فرض

الله عليه وعلى ذريته تطهير هذه الجوارح الاربع الحديث حيث اطلق عليه لفظ التطهير وكذا في الاخبار وسمي طهورا وطهرا

مثل على الطهر عشر حسنات الى غير ذلك اذ الظاهر ان المراد من الطهارة معنى رفع الحدث وان مع بقاء الحدث لا يكون طاهرا

فلاحظ الاخبار وتامل ويدل عليه ايضا ما ورد من افتتاح الصلوة الوضوء من غير تقييد بكونه رافعا للحدث وكذا التكبير

في الطهور مثل لا صلوة الا بطهور وامثاله اذ ظهر اطلاق الطهور في الاخبار على مطلق الوضوء وايضا في معا علمهم ع باعادة الصلوة

لاجل خلل في الوضوء وعدم الاعادة لعدم الخلل لم يستفصلوا ع قط بان الوضوء اي وضوء هل المبيح للصلوة ام لا وترك الاستفصال يفيد

العموم مثلا سألوا الصادق ع عمن يرعف وهو على وضوء قال يغسل اثار الدم ويصلي وفي خبر اخر اذا قام الرجل وهو على طهر فليتمضمض

فاذا رعف وهو على وضوء فليغسل انفه فان ذلك يجزيه ولا يعيد وضوءه الى غير ذلك من امثال ما ذكر مع ما فيه من الاشارة

حيث ذكر الوضوء بعنوان التنكير وقال مرة الطهر ومرة الوضوء ثم جعل هذا كله مضافا الى ما ذكرنا من موثقة ابن بكير الناهية

عن الوضوء الا بعد اليقين بالحدث وغيرها مما ذكرنا في تفسير الصحيح الفضل المتقدمة وايضا حين ما سأل الرواة عن الوضوء وعن وضوء

رسول الله ص ما زاد المعصوم ع على غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين من غير تفصيل بانه ان كان للصلوة فكذا وان كان لغيرها

بان يعتبر

بان يعتبر في الحصول الصلوة قصد استباحتها او رفع حدثها وكذا الحال في غير الصلوة مع ان معظم ما كانوا يسألون عنه ما كان متعلقا

بالصلوة بل تتبع تضاعيف الاخبار يكشف عن عدم التفصيل مطلقا اذ مع غاية كثرة ذكره في الاخبار لم يتعرض احد من الائمة ع

لا احد من الرواة في مقام من المقامات سيما مع كونه مما يعم به البلوى ويكثر اليه الحاجة ولو تعرض الشارع بل اشتهر اشتهار الشمس

الا ان يكون الامر بخلافه كما يظهر من قدمائنا والمتاخرين بل عرفت نقل الاجماع على ذلك ولا اجماع المنقول حجة قال في الذخيرة

لم اطلع على ما نسب الى بعضهم من دعوى الاجماع الا في كلام ابن ادريس حيث قال ويجوز ان يؤدي بالطهارة المندوبة من

الفرض من الصلوة بدليل الاجماع من اصحابنا لكن عموم كلامه مختص بها اذ قصد بالمندوبة الصلوة النافلة ورفع الحدث

عنها جمعا بينه وبين ما حكينا عنه سابقا من انعقاد اجماعنا على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث واستباحة

الصلوة انتهى اقول لم يظهر بعد كون البعض هو ابن ادريس وما نقل عنه من الاجماع على انه لا يستباح الصلوة الا برفع

الحدث واستباحتها سيجيء تحقيق ذلك في بحث النية ومما ذكر ظهر انه لا حاجة الى نذر عبادة مشروطة بالطهارة لاجل

الوضوء والغسل قبل دخول الوقت وحصول الفريضة بها الا انا بعد في عهدة التكاليف الشرعية وعدم الوثوق في الخروج

عن العهدة فيما يعضونه بعد التكليف على انفسنا من دون جهة اصلا لان الوضوء الذي يتحقق قبل الوقت وبعده بعد تحقق

الفريضة اما ان يكون لاجل الصلوة النافلة وان لم يصل بها النافلة او لاجل التأهب للفريضة فلا شبهة ولا غبار في جواز

الفريضة به وصحة ذلك بحيث لا حزازة فيه اصلا وعرفت ان ذلك اجماعي ولم يتأمل فيه احد من الفقهاء حتى ابن ادريس

في القول الاخر الذي نقل عنه واما ان يكون لرفع الحدث المانع من غير الصلوة مثل المس والطواف فقد عرفت الحال وان الحدث

لا معنى له الا قول الشارع لا تفعل كذا مثلا بدون الوضوء مثلا وعرفت انه ليس الا حالة وشخص واحد لا يمكن ارتفاع

شخص منه وبقاء شخص اخر منه وعرفت باقي الادلة التي ذكرناها فاي حاجة بعد ذلك الى ايقاع النفس في خطر التكليف الاخر

واما الوضوء الذي امر الله تم ولا يكون رافعا للحدث اي الحالة التي ذكرناها بل يكون موجبا للطهارة والنظافة والكمال مثل

الوضوء والكون على الطهارة ولقراءة القران وصلوة الجنازة وقضاء الحوائج وامثالها مما يؤتى بالطهارة او الكمال الذي يوجب

التقرب الى الله تم في الوقوع بالطهارة مكملة له على وجه الكمال فيصح به الدخول في الفريضة وغيرها من الصلوات بخلاف

ما لا يؤتى بالطهارة ولا الكمال المذكورين مثل الوضوء للتجديد وفاقا للذكرى بل غيره ايضا من الفقهاء اذ نسب الخلاف في ذلك الى

ابن ادريس ومبسوط الشيخ ره ثم نسب اليه الخلاف في الكون على الطهارة ايضا واما الوضوء الذي لاجله مرتكبا ليصح به الدخول

في الفريضة وغيرها والظاهر ان الوضوء للنوم من قبيل الاول يؤتى بالطهارة لما يظهر من الاخبار وكلام الاخيار انه للنوم على الطهارة

وفاقا للمعتبر وعن التذكرة ان كل وضوء ورد الامر به من الشرع اذا قصد المكلف يصح به دخوله في الفريضة وغيرها وان كان

للتجديد ما لم يجامع الحدث الاكبر واما اذا نوى وضوء مطلقا فلو وهذا هو الاقوى لما عرفت من ان الاحوط ما ذكرنا عن الشهيد

من ان قصد [illegible] التجديد ولكن اذا عدم كونه للتجديد ويأبى وجب الفساد مع تامل في ذلك لما مر من الدلائل وكون التجديدي

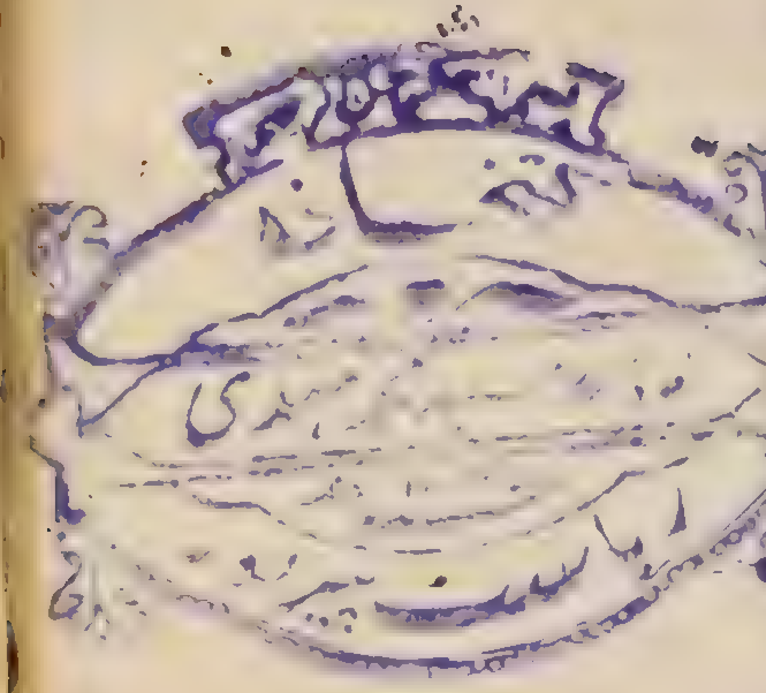
يدا من يقين وطهارة على طهارة فبفساد الاول لا يفسد الثاني مع ان قبل ظهور الفساد كان صحيحا وكذا بعده بظاهر الشرع وعن المعتبر انه
لو قصد الكون على الطهارة او وضوء مطلقا جاز به الدخول في الفريضة وربما كان فيه تاملا لان العبادة توقيفية كما ان ماهيتها
توقيفية كذا كونها مطلوبا ايضا توقيفي وكون الوضوء مطلوبا في نفسه مع قطع النظر عن الكون على الطهارة او شيء اخر مما ورد الوضوء
له غير ثابت الان مما يظهر من الاخبار من كونه نورا وطهورا وما ماثلهما ايدل على ذلك لانه راجع مع قطع النظر عن الكون على الطهارة
الكلام لا ويمكن ان يكون مراد المحقق الوضوء الوضوء المطلوب شرعا مطلقا فيرجع الى كلام وفي الذخيرة جعل كلام المعتبر هو الذي نسبه
صاحب المدارك الى الاصحاب والظاهر ان كلام هؤلاء الذين ذكرناهم متحد في المقام وهو جواز الدخول في الفريضة بكل وضوء صحيح رواية
فاسد وهو مقام اخر وكلامهم في المقام لا يتفاوت فيه او قليل التفاوت غاية القلة وان سائر الاصحاب كلامهم كلام هؤلاء وان لم
يكن تفاوت والا فكلامهم كلام التذكرة فلاحظ وتامل وتمام الكلام في بحث النية **قوله** وكلاهما اجماعي اما الاول فقد عرفت واما
الثاني فادعاه المحقق والعلامة ويدل عليه بعد الاجماع ما رواه في الصحيح وغيره من قولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله بالشك ابدا
وموثقة ابن بكير المنكرة حيث قال المعصوم ع اذا استيقنت انك توضات فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت
وظاهر ان المراد المنع عن الاحداث من جهة الحدث المشكوك لا من جهة التجديد **قوله** على المشهور لقول وربما ادعي ظهور الاجماع
هنا ايضا وفي الفقه الرضوي وان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري ايهما اسبق فتوضا والسند منجبر بالشهرة سيما
هذه الشهرة وكذا بالقاعدة وهي ان الصلوة شرطها الوضوء بالنص والاجماع وقولهم ع لا صلوة الا بطهور وغيره من الاخبار
الصريحة في بطلان الصلوة من جهة عدم الوضوء والاخلال به ولا شك في ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط وشغل
الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وقوله تعالى بعموم الاوامر وبما يجده مما مر منه من ان الوضوء انما يجب على المحدث
دون المتطهر لان الواجب يجب تكليف ولا تكليف الا بعد الثبوت فما لم يثبت كونه محدثا لم يثبت الوجوب فان قلت لا شك
في كونه محدثا فعليه الوضوء قلت لا شك في كونه متطهرا ايضا والوضوء انما يجب على المحدث الا ان يقال الاجماع انما هو في المتطهر
المعلوم لا المشكوك لعدم انعقاد الاجماع على الزيد منه لو لم نقل بالاجماع على عدمه وكذا الصحاح المستفيضة ولا بد من التامل في الصحاح
وكذا في ثبوت العموم الذي ادعاه **قوله** وقيل ينظر الى سبب هذا القول للمحقق الشيخ علي وقيل مال اليه في المعتبر وبناء الاخذ
بضد ما علمه انه ان علم كونه محدثا بالحدث المشكوك وقوعه قبلها او بعدها وفيه ان الحدث الثاني حدوثه يقيني ومن
الحوادث اليقينية فهو مستصحب حتى يثبت خلافه ولا يثبت بالطهارة اليقينية لاحتمال وقوعها قبله وبعده ولا بد من رفع هذا
الحدث اليقيني وهذا قول اخر نسب للحلي وهو العمل بما علمه من حاله قبلها فان كان متطهرا فهو الان متطهر وان كان محدثا فهو الان
محدث والمراد انه يتيقن عند الزوال انه تيقن طهارة وتوضا عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حاله السابق على الزوال
فان كان في تلك الحال متطهرا فهو على طهارته لانه يتيقن انه نقض تلك الطهارة ثم توضا ولا يمكن ان يتوضا عن حدث مع بقاء تلك
الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثا فهو الان محدث لانه يتيقن انه انتقل

عنه

عنه الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد النقض مشكوك فيه واورد عليه انه يجوز توالي الطهارتين وتعاقب الحدثين فلا يتيقن
اخر الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وفي المدارك قال هذا الاعتراض فاسد فان عبارته ره ناطقة بكون الحدث ناقضا
والطهارة رافعة وذلك مما يدفع احتمال التوالي والتعاقب لكن هذا التخصيص يخرج المسئلة من باب الشك الى اليقين فابدل كلامه
ره قولا في اصل المسئلة ليس على ما ينبغي انتهى ولعله لهذا لم يذكر الصـ هذا القول ثم اعلم ان العلامة بالجواب الذي ذكره حين
ما اعترض البيضاوي على عبارته في القواعد ولو تيقنهما الخ قوله استصحب واعترض البيضاوي بان الاستصحاب انقطع يقينا فالموافق
للقواعد مراعاة اليقين المضاد للحالة السابقة لا الحالة السابقة فاجاب باني لم استدل بالاستصحاب بالمحض وما اجاب وما اورد
عليه صاحب المدارك يرد ولا يرد عليه ايضا لان المسئلة تتصور بصورتين الاولى ان يكون كل واحد من الحدث الناقض والطهارة
الرافعة واحدا والثانية وقوع كل واحد منها واحدا مع احتمال الزيادة باحتمال كونهما متحدين ومتعددين لا يقين واحد منهما
فصاحب المدارك حمل عبارته على الصورة الاولى وغفل عن عدم استقامة عبارته على ما حملها لانه يلزم على ذلك ان يكون
قوله ره ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وكذا قوله والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها لغوا
محضا لا يبطلها بالمقام بل ويفيدان خلاف المطلوب لصراحتهما في خلاف ما حمل في المدارك وظاهر ان مراده ره هو الصورة
الثانية واليقين الحاصل بوقوع حدث ناقض في الجملة وكذا بوقوع طهارة رافعة كذلك لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى
على المتامل فيكون ما ذكره ره قولا في اصل المسئلة الا انه بالقياس الى احد شقوقها فافهم ومما ذكرنا ظهر في كلام صاحب الذخيرة
حيث اجاز اعتراض صاحب المدارك بان العلامة انه يقول مراده من الشك المفروض في اصل المسئلة اعم من المبتدا والمستمر وذلك
غيره عن في كلامهم الى ما قاله مضافا الى ان شك المبتدا غير منحصر فيما ذكره ومع ذلك لا يحسن جعله قولا في اصل المسئلة ثم مع
انه في المخ صرح بكون ما ذكره من جملة الشك الذي ذكره المعتمد فكيف يمكن جعله من اليقينيات وان كان متاخرا فلاحظ كلامهم
قوله الحدث الموجب الحدث يطلق على معنيين احدهما الحالة المانعة عما يتوقف على الطهارة من الصلوة والطواف
وغيرهما وهي التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم وان لم يرتفع بها يبقى ما دام الحيوة للمكلف وثانيهما الاسباب الموجبة
لتلك الحالة التي لا ترتفع الا بالغسل يسمى الحدث الاكبر والطهارة ايضا تطلق على معنيين احدهما الحالة التي يجوز معها الدخول
في الصلوة وغيرها مما يتوقف على الطهارة وثانيهما الموجب لتلك الحالة وهي الوضوء والغسل والتيمم فعلى هذا جاز اجتماع اليقين
بالطهارة مع الشك في الحدث مثلا من جهة الاستصحاب مع قطع النظر عن الاستصحاب فاليقين سابق والشك لاحق فلا
يقال الشك واليقين يمتنع اجتماعهما في زمان واحد فكيف قلت في السابق انه تيقن الطهارة وشك في الحدث وبالعكس
قوله للاجماع والصحاح المستفيضة اما الاجماع فمن المسلمين قاطبة واما الصحيحة فصحيحة زرارة عن الصـ ع لا يوجب الوضوء
الا غائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها وصحيحة معاوية بن عمار عن الصـ ع ان الشيطان ينفخ في دبر
الانسان حتى يخيل اليه انه خرج منه ريح فلا ينقض وضوءه الا ريح يسمعها او يجد ريحها ورواية زكريا بن ادم عن ابي

انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وليس في هذه الرواية الا محمد بن سهل بن اليسع الذي ذكروا في الرجال ان له كتابا يرويه
وهذا يقتضي اعتناء ما بشانه ومع ذلك يروي عنه كثيرا غاية الكثرة احمد بن محمد بن عيسى الذي كان يخرج عن قم من كان يروي
عن غير الثقات والمعتبرين في الرواية فهذا يؤذن بوثاقته وكونه مقبول الرواية عندهم الى غير ذلك من الروايات ومثل الروايات
الاخر فيه مما يدل على الناقضية يدل على الموجبية بضميمة الاجماع في كونه موجبا للوضوء ومقتضى الرواية الاولى والثانية ان الريح
لا يكون ناقضا الا مع احد الوصفين من سماع الصوت او وجدان الرائحة وربما احتمل بعض المتأخرين كون الناقضية مشروطة
باحد الوصفين وافتى بعض علماء زماننا بذلك على ما سمعت وليس بشيء لمكان الاجماع وعدم نقل خلاف من السلف
تقدم من الفقهاء والاخبار المطلقة بل غاية ظهور بعضها في الاطلاق والعموم منه صحيحة زرارة التي سنذكرها في ناقضية
النوم والرواية التي سنذكرها عن العلل في بحث ناقضية الجنون والسكر مع ان العبد ربما كان واجدين مورد الغالب
خارجين مخرجه فلا عبرة بمفهوميهما او المراد من شانه ان يسمع او يشم او يكون الفائدة بيان خروج الريح وتيقنه وعدم
كفاية المظنة فالمراد ان الشيطان ينفخ في الدبر حتى يخيل خروج الريح فلذلك بعض الحالفين يبتلون بهذه الحالة
ودائما يتخيلون خروج الدم ويتوضاون من هذه الجهة فمثلهم لا يجوز لهم نقض الوضوء بالريح الا مع احد الوصفين
مع ان المعصوم معصوم ويتم بعبيره بعض وعلى تقدير الاعتبار مفهوما وتعارض المنطوقات سيما بعد ملاحظة ما ذكرنا فيه
مع ان في الفقه الرضوي وان شككت في ريح انها خرجت منك فلا تنقض من اجلها الوضوء الا ان تسمع صوتها او تجد
ريحها وان استيقنت انها خرجت منك فاعد الوضوء سمعت وقعها او لم تسمع شممت ريحها او لم تشم وهذا مع
انجباره بالشهرة العظيمة بل الاجماع والفتاوى والعمومات والاطلاقات صريحة فيما ذكرنا من ان الروايتين في مقام المظنة
بالخروج عن الموضع المعتاد كما قيدها المشهور به لا اطلاق الاخبار المذكورة وفيه ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة
لا النادرة سيما هذه الندرة وعن ابن ادريس انه قال بالنقض مطلقا كالمص ولم يعتبر الاعتبار لاطلاق الاية وفيه ما ذكرنا
من ان الغائط الوارد فيها ايضا مطلق ينصرف الى المعتاد والشيخ اعتبر الخروج من تحت المعدة دون ما فوقها متمسكا في
الاول باطلاق الاية وفيه ما عرفت وفي الثاني بعدم تناول الاسم ولعل وجهه ان البول والغائط اسمان لما هو فضلة
المهضوم المنهضم والهضم لا يكون الا في المعدة وفيه انه ربما كان الفضلة تخرج من الثقب الواقع فوقها وفي الاخير تردد في
الخارج عن غير المعتاد مطلقا لان ما يدل على الناقضية كما انه من جهة اطلاقه ينصرف الى المعتاد وكذا ما دل على انحصار النواقض
في الامور المذكورة ينصرف الى الفروض الشائعة وفيه ان المتبادر من لفظ بول مثلا اذا كان الخارج من المعتاد فيثبت من
الحصر المذكور عدم النقض لكثرة بني على ان الحصر المذكور ايضا مقصور على الفروض الشائعة وفيه ان دلالة الحصر ليست
من قبيل المطلق ينصرف الى الشائع ولذا المعقول لا يتبع الا النقل الغالب لا تامل لاحد في انه حصر في النقض الغالب الا ان يجعل
حصرا اضافيا ولعله مجاز والحقيقة الحصر الحقيقي ولو خرج خارج لم يخرج بدليل لكن يبقى الباقي بحاله لكن استصحاب الطهارة

السابقة



السابقة يكفي عن الوضوء الجديد ولا يعارض عموم الاية مثلا لما عرفت وصاحب الذخيرة لما انكر حجية مثل الاستصحاب المذكور توقف في المسئلة
ثم حكم بوجوب الوضوء تحصيلا للبراءة اليقينية ولعله احوط وان كان المشهور اقوى سيما بعد ملاحظة الشهرة العظيمة التي كادت
تكون اجماعا والاخبار الكثيرة في مواضع لا تحصى في عدم نقض اليقين السابق بالشك الاخر ثم اعلم ان في حكم المعتاد ما لو اتفق
المخرج في غير الموضع المعتاد وليس بينهم خلاف فيه كما ذكر في المنتهى اه من الاجماع ووجهه ظاهر لان ذلك لا يخرج المكلف
من التكليف بالوضوء من الاحداث الاجماعية اليقينية ومما ذكر ظهر حكم ما لو انسد الطبيعي وانفتح غيره وصار طبيعيا وكذا
لو صار المخرج طبيعيا وموضعا معتادا ومما يترتب على ما ذكر خروج الريح عن القبل للمرأة والذكر للرجل فانه غير ناقض على المشهور
بل صرح به في المنتهى وفي التذكرة حكم بنقض الريح الخارج عن قبل المرأة بان له منفذا الى الجوف وفيه ما فيه قوله والنوم الخ
قطعيها لما سبق لعدم الاجماع عليها عنده كما سنذكره ويجيء ما فيه واما الصحاح الدالة على ناقضية النوم فهي صحيحة زرارة
عن احدهما ع قال لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك والنوم وصحيحة اسحاق بن عبد الله عن الص ع لا ينقض الوضوء
حدث والنوم حدث وموثقة ابن بكير التي مضت في تفسير الاية وغير ذلك من الصحاح وغيرها وستعرف بعضا منها
والتقريب ما مر من انه بضميمة الاجماع والا فظاهر ان الناقض اعم من الموجب وقوله التنبيه المستفاد الخ لعل التنبيه هو تعليق
الحكم بالنقض على النوم المذهب للعقل كما في صحيحة عبد الله ابن المغيرة اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء وحسنة زرارة
والنوم حتى يذهب العقل فان تعليق الحكم بذلك يشعر بالعلية ويكتفي بهذا الاشعار اعتمادا على فتاوى الاصحاب بل الاجماع نقله
الشيخ في يب والعلامة في المنتهى والصدوق في الامالي كما ستعرف عن قريب وفي علل الفضل عن الرضا ع فان قال لم وجب
الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء قيل لان قال لما النوم فان النائم اذا غلبت عليه النوم
يفتح كل شيء منه وكان اغلب الاشياء عليه خروج الريح منه فيجب عليه الوضوء لهذه العلة ورواية الكناني عن الص ع الرجل
يخفق في الصلوة ان كان لا يحفظ حدثا منه ان كان فعليه الوضوء واعادة الصلوة وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس
عليه وضوء ولا اعادة ويظهر منها ان الناقض هو احتمال علة نقض هذا خروج الحدث وكون ذلك الاحتمال احتمالا قريبا
ويؤيده الاشعار المذكور ولا مانع من ان يعتبر الشارع مثل هذا كما انه اعتبر الرجحان في مسئلة الشك في بعض مواضع الصلوة
وان كان رجحانا على ما يظهر من بعض اخباره ومن فتاوى اخياره وان كان ذلك غير مبرئ للذمة المشغولة على اليقين
على ما اقتضاه القاعدة بل ربما يجعل محض الشك مبرئا للذمة كما في كثير الشك وغيره ومما ذكر في العلل علة كون النوم من
النواقض شرعا كما لا يخفى فلا يقال الظاهر منه عدم كون النوم ناقضا بل الناقض للحدث المحتمل لان هذا المذكور علة الحكم
الشرعي وحكم الشرع هو كون النوم ناقضا كما هو منطوق هذه الرواية وغيرها من الروايات ولا مانع من امثال ما ذكر
من التعليل سيما بعد ما ذكر من الاجماعات وغيرها لان الحكم الشرعي امثال ما ذكر من العلل متعارف شايع الورود حسبنا
لكانه الفساد كما في حرمة الخمر وامثالها من الاحكام مع ان شغل الذمة بالصلوة مثلا يقيني وحصول البراءة منها مقصود

على البناء الناقضية واعادة الوضوء وعدم اعادته والبناء على الوضوء السابق والاكتفاء به مع ما عرفت من الاجماعات وغيرهما
فيه ما فيه ثم اعلم انه اورد على صحيحة اسحاق المذكورة اشكال وهو ان المقدمة الاولى مشتملة على قضيتين مختلفتين كيفا احدهما
لا ينقض الوضوء الا حدث وانتظام السالبة مع الكبرى لا ينتج شيئا لعدم اتحاد الوسط وكذا الموجبة لان الموجبتين في الشكل
الثاني عقيم وفي المختلف اجاب بان كل واحد من الاحداث يخرج جهتا اشتراك وامتياز وما به الاشتراك طبيعة الحدث وما به الامتياز لا
مشخصات تلك الافراد ولا شك انها ليست احداثا والا لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز فلا بد من مايز اخر
وينقل الكلام اليه وهكذا فيتسلسل واذا لم يكن احداثا لم يكن لها مدخل في النقض فيستند النقض الى الاشتراك الموجود
في النوم و وجود العلة يستلزم وجود المعلول واورد عليه ان عدم كونها احداثا لا يستلزم عدم المدخلية بل ظاهر
العبارة المدخلية والا لقال الحدث مكان حدث وبين مفاديهما من فرق واضح مع ان احتمال المدخلية لا اقل منه والظاهر
ان مراد المعصوم ع بيان ناقضية غير ما هو حدث ردا على العامة الذين يقولون بانتقاض الوضوء بغير الاحداث و قال
النوم حدث دفعا لتوهم عدم كونه حدثا وقوله ع مما يزيل العقل تقييد للنوم الناقض ولان غير المذهب للعقل لا ينقض
على ما يظهر من غير واحد من الاخبار مثل صحيحة عبد الله بن المغيرة عن الرضا ع اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء
وحسنة زرارة عن الباقر ع والصادق ع والنوم حتى يذهب العقل وغيرهما ولذلك جعل المص الحكم منوطا بذهاب العقل
موافقا للامالي للصدوق وغيره وجعل جمع من الاصحاب الحكم منوطا بالغلبة على حاستي السمع والبصر وقيدوا الناقض
من النوم بها وفي المدارك ان المستفاد من الاخبار المعتبرة تعليق الحكم بالنقض في النوم على ذهاب العقل كقول ابي الحسن ع
ثم ذكر الصحيحة والحسنة المذكورتين فقال فانه ولي المناط الحكم بها انتهى وفيه ان المستفاد من معتبرة اخرى تعليقه بذهاب
السمع والبصر مثل صحيحة زرارة عنه ع قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب
وجب الوضوء وفي الكافي بسنده عن سعد عن الصادق ع اذنان وعينان تنام العينان ولا تنام الاذنان وذلك لا ينقض الوضوء
فاذا نامت العينان والاذنان انتقض الوضوء وفي موثقة ابن بكير كالصحيحة التي مرت في تفسير اية اذا قمتم الاية وفي اخرها
قلت ينقض النوم الوضوء قال نعم اذا كان يغلب على السمع ولا يسمع الصوت وصحيحة معمر بن خلاد قال سالت ابا الحسن ع
عن رجل به علة لا يقدر على الوضوء والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى وهو قاعد على تلك
الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه قال اذا خفي عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء وصحيحة زرارة عن الباقر ع
انه قال ما ينقض الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول او مني او ريح والنوم حتى
يذهب العقل وكل النوم يكره الا ان يكون يسمع الصوت ويظهر منها ان المراد من ذهاب العقل المطرد في تلك الاخبار ان يكون
يغلب على السمع وكذا من صحيحة زرارة المذكورة ويظهر ايضا ان ذهاب العقل يحتاج معرفته للناس الى معرف وهو الغلبة
على السمع وفي الحقيقة مراتب ذهاب العقل متفاوتة اول مرتبة الغلبة على البصر واخر مرتبة شرعا الغلبة على السمع

وربما

وربما يغلب عليه ومع ذلك يمشي في الطريق بل في سكة الطريق وربما يكون راكبا على خيل او حمار مثلا في غاية ضبط النفس
من الوقوع عن الركوب بل الحبل ايضا الى الطرفين بحيث لا يميل اصلا بل اللجام في اليد والرجل في الركاب على سبيل الاستحكام
والعمامة على الراس والنعل والحذاء في الرجل وامثال ذلك فظهر انه لا بد من معرف شرعي للذهاب المعتبر شرعا ولا يكفي ذكر
ذهاب العقل ولذا قيد الجماعة النوم بغلبته على حاستي السمع والبصر فتمام ذكر ذهاب العقل الذي هو تمام تعيين تام في تعريف
كامل وفي صحيحة زرارة المتضمنة لاعتبار الغلبة على البصر والسمع والعقل شهادة على ان الاذن والقلب متلازمان في
التعريف فلاحظ وتامل وربما يظهر منها ومن سائر الاخبار ان المناط هو العقل وان اعتبار الحاستين يكون الحاكم المميز
هو العقل حقيقة وفي تلك الصحيحة بعد ما ذكر منها هكذا فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك لكن ينقضه بيقين وفيه شهادة
على ما ذكرنا وكذا في كلام الصدوق الذي سنذكره عن الامالي مما ذكرناه ذكر ان ما قاله في ذكره حتى قال فيه لو شك في
النوم لم ينتقض طهارته وكذا لو تخايل له شيء ولم يعلم انه منام او حديث النفس ولو تحقق انه رؤيا انتقض لعل
مراده من النوم والرؤيا هو النوم الكامل البالغ حد النقض قال بعض مشايخي من المحققين من كان كثير الخيال
قوي المخيلة ربما يرى شيئا او يتخيل وليس بذلك المنام قلت وربما يسمع الصوت ومع ذلك يرى تلك الصور والتخيلات
فجرب ثم لا يخفى ان الشيخ ره استدل بصحيحة معمر بن خلاد المذكورة على ناقضية ما يزيل العقل من جنون او اغماء او سكر
واورد عليه بان الاغماء هو النوم لغة واجيب بان قوله ع اذا خفي عنه الصوت مطلقا فلا يتقيد بخصوص السؤال
وفيه ان الضمير يرجع الى الرجل المسؤول عن حاله وحكمه وربما جعل استدلاله من التعليق بشرط خفاء الصوت المشعر بها
بالعلية كغيرها من الاخبار السابقة فتدبر ثم اعلم ان المراد من الغلبة على السمع غلبة معطلة له لا مطلق الغلبة وقيل المراد
الغلبة الحقيقية عند سلامة الالة والتقدير مع عدمها والظاهر كذلك لا يظهر وجهه من التامل فيما ذكرناه قوله ع والاستحاضة
اه مر الكلام في ذلك في بحث الاستحاضة وان الخلاف في ذلك لابن ابي عقيل كما ذكره المص ولابن الجنيد ايضا فانه اوجب فيها
الغسل ايضا في اليوم والليلة مرة واحدة ومر الصحاح التي هي مستند المشهور ومستندهما والطعن عليه فلاحظ
لخلاف ظاهر الصدوقين الخ اقول الشيخ في تب ادعى اجماع المسلمين على ناقضية النوم في الجملة والصدوق ذكر في اماليه
ان من دين الامامية الاقرار بانه لا ينقض الوضوء الا ما خرج من الطرفين من بول او غائط او ريح او مني والنوم الغالب
على الحاستين السمع والبصر ومزيل العقل وعنه يظهر عدم الخلاف عنه ولا من والده ظهورا تاما لان اباه من الامامية
ومن رؤسائهم عند الكل فضلا عن الصدوق سيما بعد ملاحظة حاله بالنسبة الى ابيه ورسالته اليه وانفا مما يحكم بصحته
وكونه حجة بينه وبين ربه الى غير ذلك مما يظهر من الفقيه وغيره من تصانيفه ولا شك في انه اعرف بمذهب ابيه من غيره
فان اهل البيت ادرى بما في البيت فما نقل عن ابيه من انه لم يعد النوم في نواقض الوضوء ان صح فلا بد من التاويل بان مراده

عدم كون النوم في نفسه ناقضا بل من جهة كون الريح يخرج منه على سبيل الغلبة عليه كما مر عن علل الفضل وغيره ولذا قيد الناقض منه بكونه مزيلا للعقل والسمع كما مر ومر ايضا انه لا مانع من كونه ناقضا من جهة ما ذكر فيصح ان يقال هو من النواقض وان كان ناقضيته شرعا من الجهة المذكورة ويصح ايضا ان يقال هو في نفسه وحقيقته ليس من النواقض وان كان ناقضيته شرعا لاجل العلل بها علي ولم يعتنيا بما قيد وان كان المطلق متى نام الى ان ذهب عقله يجب عليه الوضوء البتة بحكم الشرع وان كان حكمه من جهة العلة المذكورة ومع القيد المذكور ويجيء مما ذكر ظهور حال الصدوق ايضا فانه رواه في الفقيه خبرا عن سماعة انه ساله عن الرجل يخفق راسه وهو في الصلوة قائما او قاعدا او راكعا فقال ليس عليه وضوء ورواية اخرى مرسلة عن الكاظم ع انه سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد فقال لا وضوء عليه ما دام قاعدا لم ينفرج لان مجرد روايته اياهما فيه ليس دليلا على كونهما مذهبا له سيما مع انه ذكر في الفقيه في ذلك الباب بعينه ما في ذلك حيث قال باب ما ينقض الوضوء سال زرارة ابا جعفر وابا عبد الله ع عما ينقض الوضوء فقالا ما خرج من الطرفين الذين قالا والنوم حتى يذهب العقل وهذه الرواية هي الصحيحة التي ذكرناها في مضمونها عين ما ذكره الصدوق في اماليه وجعله من دين الامامية ثم قال متصلا بتلك الرواية من غير فصل اصلا ولا ينقض ما سوى ذلك من القيء والقلس الى اخر ما قال فظهر ظهورا تاما ان ما ذكره من رواية زرارة عين فتواه ولم يبق شبهة من ذلك سيما بعد ملاحظة ما ذكره في الامالي ثم ذكر رواية سماعة والمرسلة المذكورتين لما ذكرناه قال الشيخ فان كانت هاتان الروايتان مذهبا له فقد صارت المسئلة خلافية وجرى شكه وترديده انه ذكر في صدر الباب ما ذكرنا ثم ذكر الروايتين بعد روايات كثيرة وانه ذكر في اول كتابه انه لا يورد في هذا الكتاب الا ما يحكم بصحته ويجعله حجة بينه وبين ربه ومع ذلك نرى انه كثيرا من المسائل ينكر كثيرا من المواضع فتواه وما حكم به ومع ذلك يذكر الرواية المعارضة له الى ان حكم جدي ره في شرحه على الفقيه انه ره رجع عما ذكره في اول كتابه ورفع اليد ومع ذلك الشك في الجملة باق لشك انه رجع او ما كان مخالفا لفتواه له تاويل والشك لا اقل منه جزما على اي تقدير واي حال فمما ذكر ظهر انه على تقدير كون الروايتين مذهبا له لا يقتضي صيرورة المسئلة خلافية لما عرفت من ان النوم في نفسه ومطلقا ليس بناقض قطعا عند احد من الفقهاء بل نقضه مشروط بذهاب العقل كما صرح في الامالي وهو مضمون رواية زرارة التي افتى به فظاهره اعتقاده ان النوم الوارد في الروايتين ليس مذهبا للعقل بل لا يخفى ذلك على المتامل لانه ره بعد رواية زرارة بلا فصل قال ولا ينقض الوضوء ما سوى ذلك من الامور التي ذكرها وذكر امورا كثيرة لا تنقض الوضوء من جهة الاحاديث التي اوردها وذكر في جملة الامور المذكورة واحاديثها هاتين الروايتين وذكر بعدها ايضا اخبارا دالة على عدم ناقضية القبلة ومس الفرج وامثالها مما لا ينقض الوضوء عند الامامية كما صرح به هو ايضا في اماليه كما عرفت بل الشيخ ره ايضا ذكر الروايتين وحملهما على نوم لا يغلب العقل وفي التهذيب نوى عنه البعد لانه الغالب في حال القعود واستشهد الشيخ لحمله برواية ابي الصباح الكناني عن الصادق ع الرجل يخفق في الصلوة فقال ان كان لا يحفظ حدثا منه ان كان فعليه الوضوء وعير خفقان رواية سماعة ايضا ليس فيها الا خفق الراس وهو المتعارض ظاهرا فهي ايضا شاهدة على ما ذكر لكن حمل المرسلة على التقية اقرب لكون ما فيها بالخصوص مذهبا للعامة

وزاد الكثيرون

وزاد الكثيرون انه اجمع علماؤنا على ان غسل الجنابة يجزي عن الوضوء والمشهور في ان غسل الاخر انه لا يجزي بل يجب معه الوضوء للصلوة سواء كان فرضا او سنة ونقل عن المرتضى انه لا يجب الوضوء مع الغسل سواء كان فرضا او نفلا وقال الصدوق في اماليه ان من دين الامامية الاقرار بان كل غسل فيه وضوء في اوله الا غسل الجنابة وقوله فانه فريضة اشارة الى ما ذكره في الفقيه بقوله والوضوء في كل غسل ما خلا الجنابة لان غسل الجنابة فريضة يجزيه عن الوضوء ولا يجزيه عن سائر الاغسال عن الوضوء لان الغسل سنة والوضوء فريضة ولا يجزي سنة عن فرض وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فاذا اجتمعا فاكبرهما يجزي عن اصغرهما واذا اغتسلت لغير جنابة فابدء بالوضوء ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فاذا اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضا واعد الصلوة وما ذكره الى هنا عبارة الفقه الرضوي بعينها وهي مع صراحتها والمبالغة فيها مجبورة بالشهرة بين القدماء بل اجماعهم بل كونه من دين الامامية بحيث يجب الاقرار بها ومجبورة ايضا برواية ابن ابي عمير الواردة بطريقين صحيحين احدهما عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كل غسل قبله وضوء الا الغسل من الجنابة وثانيهما عن حماد بن عثمان او غيره عن الصادق ع قال في كل غسل وضوء الا غسل الجنابة ومع ذلك بالطريق الاول مروية في الكافي ايضا مع انه قال في اوله ان جميع ما فيه من الآثار الصحيحة عن الصادقين ع على سبيل العلم واليقين واما الصدوق وقد عرفت ان ما ذكره في الامالي هو عين مضمون هذه الرواية وما ذكره في الفقيه ايضا يوافقها واما الشيخ فرواها بالطريقين مفتيا بمضمونها في كتبه موافقا لمن وافقه من فقهائنا وبعضهما ايضا مما رواه في الغوالي عن النبي ص ان كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا الجنابة وايضا مراسيل ابن ابي عمير عند الفقهاء واهل الرجال بحكم المسانيد الصحيحة مثل معمول مثلها وايضا ابن ابي عمير ممن اجمعت العصابة وايضا هو ممن لا يروي الا عن الثقة على ما صرح به ايضا في العدة وايضا مجبور بفتوى المتقدمين والمتاخرين سوى السيد ره بل عرفت كلام الامالي بل كل واحد واحد مما ذكر علة مستقلة للحجية كما هو محقق في محله وبناء المحققين عليه فما ظنك باجتماع الجميع فدليل المشهور امور الاول الاجماع المنقول في الامالي الثاني عبارة الفقه الرضوي المجبورة بما ذكر الثالث صحيحة ابن ابي عمير المجبورة بما ذكر فما قال المص ان رواية ابن ابي عمير صحيحة بزعمهم وانه بين ضعفها فيه ما لا يخفى على من له ادنى تامل فان مدار التصحيح عليهم وعلى حكمهم واخبارهم فاذا اخبروا بصحتها من وجوه متعددة فكيف يبقى تامل مع ان الضعف المجبور بالشهرة وربما يبنى المص ره على ذلك فكيف اذا كان بهذا النحو من الشهرة مضافا الى الاجماع المنقول وغيره مما عرفت وستعرف واما ما ذكره من عدم صراحة الدلالة ففيه ان الظهور يكفي والا لخرج اكثر الاخبار التي يحتج بها عن الحجية سيما هذا الدلالة في غاية المتانة فان المستفاد من ظاهرها ان المعتبر بحسب الشرع كون كل غسل سوى الجنابة قبله وضوء وبالجملة ظاهرها الثبوت واللزوم وان غير ذلك ليس شرعيا لا الاستحباب والاولوية والفضيلة وان غيره يصح كما لا يخفى على من عرضه على افهام العرف ولذا اتفق فقهاؤنا على فهم الوجوب ومن تكلم عليه امواج افهامهم بحيث كاد ان يخرج عن الاحصاء مع غاية استقامة فهمهم وتامل في الامالي والفقيه تجد منهما ما يعضد فهمهم مع ان الحمل على الاستحباب لعله يخرج الخبر عن الحجية لان السيد ره ايضا لا يقول بالاستحباب بل ربما كان ظاهره المنع كما لا يخفى مع ان المص بنى على ان الاية عامة

موافقا لكثير من المتأخرين فلا يتم ايضا دليل الخصم ولعضد الرواية وبجبرها وتخصيص الكتاب بالخبر عند من يقول به انما هو اذا لم
يكن للخبر معارض ومقاوم مصادم والا لكان ما وافق الكتاب هو الحجة للاخبار المصرحة بذلك مضافا الى الاعتبار ولا معنى
للقول بتخصيص الكتاب اصلا سيما اذا كان الموافق للكتاب مشتهرا بين الاصحاب وموافقا للاجماع المنقول وغيره من المرجحات التي
ذكرت ومن جملة المرجحات الاخبار التي كادت تبلغ التواتر في ان ما لم يوافق الكتاب ليس بحجة والاخبار التي وردت في الامر
بالاخذ ما اشتهر بين الاصحاب وما فيها من التعليل بان المجمع عليه لا ريب فيه مع ان تخصيص الكتاب انما يجوز اذا كان المخصص قطعي
الدلالة حتى يقاوم قطعية متن الكتاب على ما صرح جماعة في الاصول ولو لم يكن قطعي الدلالة لا بد ان يكون نصا ولا يجوز اقل منه
سلمنا لكن لا بد ان يكون اقوى دلالة من العام بلا شبهة وكون الخبر الذي نخصص به اقوى بيان حال الغسل كانوا يغفلون
لذكر خصوص الجنابة وكانوا يقولون والغسل من الجنابة كذا مع انهم كانوا يريدون بيان حال الغسل فلاحظ وتامل جدا هذا
وغيره من مضعفات دلالة الخبر كما ستعرف وان سلمنا دلالة الخبر وحجيته حاله فيه ومما يدل على مذهب المشهور العمومات
الدالة على ان بعد الاحداث الناقضة للوضوء يجب الوضوء وانها موجبة له مطلقا مع ان الاية فسرت هكذا اذا قمتم الى الصلوة
فتوضأوا وان كنتم جنبا فاطهروا اي الا اذا كنتم جنبا فالتعرض لذكر خصوص الجنب ظاهر في ان غيره يتوضأ للصلوة
البتة ويدل عليه مضافا الى الاجماع والاية والاخبار الاستصحاب لان المكلف قبل الغسل لا يجوز له الصلوة قطعا فكذا
بعد الغسل الخالي عن الوضوء **قوله** منها الصحيح الغسل الخ في المدارك والتعريف ليس للعهد لعدم تقدم معهود ولا للعهد
الذهني اذ لا فائدة فيه فيكون للاستغراق ويؤكده التعليل المستفاد من قوله ع واي وضوء اطهر من الغسل فانه ع ظاهر
في العموم اذ لا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال وقد ورد هذا التعليل بعينه في غسل الجمعة
ايضا في مرسلة حماد عن الصادق ع في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ع واي وضوء اطهر من الغسل انتهى
اقول لا شبهة في ان مثل هذا الكلام مسوق لبيان او تعريب وان المبادرة به من دونهما مما لا ينافى عن عاقل انظر الى نفسك
هل يتأتى منك ذلك فكيف يجوز على المعصوم ع فلا يمكنك الاستدلال الا باثبات كون المعهود يناسب اعم وانى لك باثباته مع
انك ستعرف انصراف الذهن الى الجنابة مع ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس المعرف كما حقق في محله فمعنى الحديث يصير هكذا
من حيث هو هو يجزي عن الوضوء بل الغسل من حيث هو هو اطهر الحدث وانقى من الوضوء من حيث هو هو فيلزم العموم الذي
ذكره لكن يرد عليه انه يلزمه ان كل حدث اصغر يصدر عن المكلف يكون مخيرا بين جعله بدلا من الوضوء او الغسل او جعله بدلا
عن الغسل اولى وكذا ما ورد في الاخبار من الوضوءات المستحبة لامور كثيرة مثل طلب الحوائج وزيارة القبور وغيرها يكون الا مرضيها
على التخيير بين الوضوء والغسل بل ما ورد من ان الوضوء على الوضوء نور على نور الى غير ذلك فعلى هذا يرد عليه انه خلاف الاجماع
والاخبار الدالة على انحصار الموجبة في الوضوء في الاحداث الصغار وخلاف طريقة جميع المسلمين في الاعصار والامصار وخلاف
ظاهر القرآن حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية ولم يقل انتم مخيرون بين الوضوء والغسل بل الغسل اطهر وقال بعد ذلك

ولاكنتم

وان كنتم جنبا فاطهروا الاية والمراد الاغتسال فقط كما هو ظاهر وبحجية المصرح بذلك عن المعصوم ع فمفهوم الشرط ان لم
تكونوا جنبا فليس الواجب الا امتثال فقط ففي الاية وجوه من الدلالة على ردة مذهب السيد ومستنده على حسب ما عرفت والبناء
على ان المراد من الغسل كل غسل ورد من الشرع الامر به وجوبا او استحبابا كما ذكره في المدارك وان لم يكن مخالفا لما ذكره فمن
السيد لكنه مخالف للاية والاخبار وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وفتاوى معظم الاخيار من المتقدمين والمتأخرين
بل كلهم سوى واحد فان مخالفة مثل هذه الشهرة التي كادت تكون اجماعا البتة امر اشكال لا بد من الاحتراز عنها مهما
تيسر كما لا يخفى على الفطن ولذا ترى صاحب المدارك ومن وافقه في الطريقة وان بالغ في رد ادلة المشهور وتصحيح ادلة غير
المشهور يقول مخالفة المشهور امر مشكل وامثال هذه العبارة فيتوقف او يميل الى غير المشهور في غير العمل وان مال اليه
في الفتوى ايضا يكون مترددا او ما قلنا البتة والمعصوم ع قال خذ المشهور بين الاصحاب لا ريب فيه فتامل ويرد على القول بالاستغراق ان
جميع المفاسد التي ذكرناها على كون المراد الطبيعة الا ان يقال خرج ما خرج وبقي الباقي فلكن يصح هذا اذا كان الباقي اكثر ولم
من التامل فيه مع ان الاستغراق معنى مجازي للفظ الغسل لا يصار اليه الا بقرينة معينة له وهي استواء جميع الافراد بحيث
لم يتحقق رجحان لبعضها اصلا وكون الامر فيما نحن فيه كذلك محل تامل لان غسل الجنابة اغلب الاغسال تحققا وليس مثله
في مرتبة الغلبة ووجوب الازالة لابتلاء الرجال والنساء جميعا كثيرا غالبا ومع ذلك الاطلاق ينصرف الى الفرد الكامل ايضا
وهو الواجب **قوله** الفرض الالهي كما هو مسلم بالنسبة الى اطلاق لفظ الصلوة والصوم وغيرهما مثل الزكوة والحج وغيرهما
لا يحصى فكيف يعم الغسل هنا المستحبات والواجبات الغير الغالبة والغلبة المعتبرة في غير المقام ثبت بازيد منها في المقام مع ان
المستدل لا بد له من اثبات ذلك وانى له ذلك ولعمري في عرفنا ومحاوراتنا الآن اذا اطلق الغسل ولم تكن قرينة اصلا ربما
لا يتبادر الا سوى غسل الجنابة مع ان الاصل عدم العموم في غير الالفاظ العامة ولذا قالوا انصراف المفرد المحلى الى العموم فرع الا يكون
فرد من الافراد غالب التحقق لان الغلبة يجعله بمنزلة الحاضر في الاذهان وعلى تقدير جعله مترددا فيه مشكوكا لا يثبت العموم
ايضا حتى ينتفي الشك ويتعين العموم بل ادعى العلامة ان الظاهر من لفظ الغسل عند الاطلاق وعدم القرينة هو غسل الجنابة مع انا
قلنا ان الائمة ع كثيرا ما في مقام بيان الغسل يتعرضون لذكر خصوص غسل الجنابة لاحظ باب كيفية الغسل وباب واجباته وباب
احكامه وباب التيمم لتعذره الى غير ذلك وليس ذلك الا من جهة الغلبة التي اشرنا اليها فكان الغسل من جهتها كانه منحصر في غسل
الجنابة وما قال في المدارك لاثبات العموم من قوله اذ لا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال ان اراد عدم
الخصوصية بحسب الشرع فمصادرة سيما مع ما عرفت مما ذكرنا للمشهور وخصوصا ما ذكرنا عن الفقيه والفقه الرضوي وان اراد بحسب
طهارة الجسد ونظافته ففيه انه يلزم ان يكون غسل جميع الجسد في رفع الاحداث الصغار اولى من الوضوء مطلقا وفيه ما فيه فظهر ان
الوصف غير ما ذكروا انه جدلي بالنسبة الى من يعمل بامثال العلل المذكورة والمناسبات العقلية فلا يمكن جعله حجة واقعية ولا مناسبة التقييد
بالجنابة لعدم مناسبة الجدلي كما هو ظاهر لكن على هذا لا يبقى وثوق بالاحتجاج لما ظهر من كون المقام مقام الجدل ومراعاة المناسبات

العقلية التي ليست بمعتبرة عندنا في الشرع فلا تم جواز الاحتجاج سيما في مقابل الادلة الشرعية التي عرفتها وعرفت تماميتها فكيف يغلب
مثل ذلك على تلك الادلة ويمكن ان يجعل المقام مقام برهان وذلك لان الطهارة هنا ليست معناها سوى رفع الحدث وعرفت ان لا معنى
للحدث هنا الا الحالة المانعة وان المانع ليس الا منع الشارع عن الصلوة مثلا بتلك الحالة ورفع تلك الحالة التي تسمى طهارة ليس الا
بتجويز الشارع مثل الصلوة عنده ومعلوم ان الله تعالى قال في القرآن اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فظهر منه ان الوضوء طهارة
وطهور اذ ظاهر ان بعد ذلك الوضوء يجوز الصلوة جزما ولا مانع منها البتة وقال بعد ذلك وان كنتم جنبا فاطهروا فظهر منه ايضا
ان الاطهر الذي هو الاغتسال قطعا واجماعا ووفاقا ايضا طهارة وطهور فمن هذا يقول المعصوم ع اي وضوء اطهر من الغسل اذ
كما رتب جواز الصلوة على الوضوء في قوله تعالى كذا رتب على غسل الجنابة ايضا من دون تفاوت وتأمل اصلا فمن اين جهة يقول العامة
بطهارة الوضوء وعدم طهارة غسل الجنابة فيوجبون معه الوضوء لاجل فعل الصلوة ولا يجوزونه بغير وضوء فعلى هذا صار
الحديث برهانا قاطعا لا اعتبار فيه اصلا لا من جهة كونه بدعة ولا من جهة المخالفة للاخبار والفتاوى بل المخالفة للاجماع وعمل المسلمين
في الاعصار وغير ذلك وتحقق الدليل فيه ما يخالف ادلة المشهور اصلا وقطعا ولا قولهم بوجه من الوجوه بل يوافقهم ويوافق
ادلتهم فكيف يأتي الاحتجاج في رد قولهم وادلتهم بل تصير مؤيدا لهم وشاهدا كما لا يخفى على الفطن ومما يقرب حمل هذا
الخبر على ما قلنا ان راوي هذا الخبر وهو ابن مسلم روى عن هذا المعصوم ع وهو الباقر ع انه قال له ان اهل الكوفة يروون
ان عليا ع كان يأمر بالوضوء قبل غسل الجنابة فقال ع كذبوا على علي ع ما وجدوا ذلك في كتاب علي ع قال الله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فتأمل جدا ويقرب ايضا صحيحة حكم بن حكيم انه سأل الصادق ع عن غسل الجنابة فقال افض على كفك الماء الى ان قال
قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ فانه صريح في ان كلمة
اي التي هي من اداة العموم في الوضوء خاصة فظهر ان عنايته في التعميم انما هي في خصوص الوضوء دون الغسل والا كان يقول
اي غسل اضعف من الوضوء وانقص طهرا فلا عناية له في عموم الغسل اصلا والاصل عدمه فيرجع الاشارة والتعريف
الى الغسل المذكور في السؤال فظهر عدم العناية في عموم الغسل والحديث الذي استدل به ايضا مع انك عرفت ان الاية على هذا
دلالتها واضحة في كون الشرط الاكتفاء بالغسل كون المكلف جنبا على انه لا يظهر من الخبر ان الغسل يجزي عن الوضوء
لاجل الصلوة اذ يجوز ان يكون المراد انه يجزي عنه لتحقق الغسل الشرعي لا لاجل الصلوة كما قاله العلامة ره سيما على
القول بوجوبه لنفسه ويشهد قوله ع واي وضوء اطهر من الغسل فانه ينادي بان الاجزاء انما هو بالنسبة الى الطهارة
المطلوبة من الغسل لا امر آخر على ان هذا الحديث مع ما عرفت من وجوه التأمل في دلالته على فرض ان يكون دلالته تامة
يخالف ظاهر الكتاب والمشهور بين الاصحاب والادلة التامة الصحيحة الدالة على ان كل غسل سوى الجنابة قبله او فيه وضوء
كما عرفت وكذا الاخبار الواردة في ان رفع الحدث الاصغر بالوضوء خاصة الى غير ذلك مما عرفت ثم يشكل التمسك فيما ظنك
بما اذا ورد في دلالته وجوه من التأمل مع ان التعارض بين الحديث والاية وما وافقها من الاخبار انما هو من باب العموم

فالاية

١٥٧

فالاية اقوى على اي حال مع انك عرفت ان التعارض لو كان من باب العموم المطلق لا بد في التخصيص من قطعية دلالة
الخاص او نصيتها واين هذا من دلالة هذا الحديث سيما اذا كان الاية وما وافقها من الاخبار انما هو من باب العموم من وجه
فالاية اقوى متعاضدة بادلة تامة كثيرة وكل الفقهاء الا واحد منهم خالفوا مدلول الحديث على فرض تسليم دلالته وورد
الموافقة ظاهر الاية والاجماع وغيرها من الادلة التامة فتأمل ومما ذكر ظهر الجواب عن مرسلة حماد ايضا وكذا ما وافقها
مضافا الى ما ورد من الاخبار في علة غسل الجمعة من ان الله تعالى تمم وضوء الفريضة بغسل الجمعة ما كان فيه من سهو او تقصير
او نسيان فانه ينادي باعلى صوته بعدم اجزاء الغسل عن وضوء الفريضة كما ورد في تلك الاخبار ايضا ان الله تمم الصلوة الفريضة
بصلوة النافلة مع انه روى الشيخ بسنده الى علي بن يقطين عن الكاظم ع اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل ومما
ذكر ظهر الجواب عن الاخبار الاخر مثل موثقة عمار انه سأل الصادق ع عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم
عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك وبعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض
وغير ذلك الحديث ولعل ما روي مرسلا ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فمع الارسال لك عرفت ان لفظ الغسل
المطلق ينصرف الى الجنابة والوضوء فيه بدعة سواء كان قبله او بعده هذا مضافا الى ما بقي الى الاجوبة السابقة فيهما مع ان
المستدلين لا يقولون بكونه بدعة بل ينفون الوجوب ويقولون بالاستحباب فتأمل جدا واستدل ايضا بورود الروايات
الكثيرة في الحائض والمستحاضة وغيرهما انها تغتسل من دون ذكر وضوء الصلوة وايضا ورد ان غسل الحيض مثل غسل
الجنابة وانهما واحد وفيها ان في امثال زماننا لا نقول للحائض وامثالها الا اغتسلي وامثال هذه العبارة مع انا
رأينا ان امام وجوب الوضوء او كونه احتياطا بحيث يجعل العمل عليه كالمعصوم ومن وافقه والفقهاء مع القطع بكون عندهم
الوجوب لا يذكرون في كتبهم الا كذلك مثل ما يقولون هل يجوز وطي الحائض قبل الغسل ام لا وانها اذا طهرت اغتسلت
وانه انقضى ايام عدتها اغتسلت الى غير ذلك مما لا يحصى وكذا نحن ايضا وسائر الناس لا يعبر في امثال المقام المذكور
الا بلفظ الغسل خاصة والمدار ليس الا على ذلك وذلك لان المقام متفاوت مقام ذكر وجوب غسل الصلوة او الوطي
وعدم وجوبه للوطي وامثال غيره ومعلوم ان الغسل ماذا او شرائطه ما هي وانه يحتاج الى الوضوء ام لا وانه يجب له ام لا الى غير
ذلك من امثال المقام ومنها رفع الخبث بل الحق ان النية شرط في الوضوء والغسل وسائر العبادات ولم يذكر في مقام
من مقامات وجوب عبادة او استحبابها او مطلوبيتها انه لا بد من نية وقس على النية غيرها مما هو شرط في عبادة
او معاملة انه لا يذكر في مثل المقام الاول شيء منها في شيء منها في الاخبار وفتاوى الفقهاء وطريقة محاورة المسلمين
في الاعصار والامصار مع انه معلوم ان الشيعة الى زمان الصادقين ع كانوا على طريقة اهل السنة فان الصادقين ع ابلغاهما
الاحكام على حسب ما هو الحق وهم ما كانوا يسألون عن جميع الاحكام بل كانوا يسألون عن شيء اشكل عليهم ولا الائمة ع ايضا
ما كانوا يبلغون الحكم من اصله وفرعه بل ما كانوا يبلغون الا ما هو من الفروع والمتعلقات والاحكام وهم الى زمانهما

كانوا يتوضاون مع كل غسل والائمة عم منعوهم من الوضوء مع غسل الجنابة كما عرفت فالوضوء لحل الصلوة كان طريقة سلاف

من الصحابة والتابعين وغيرهم خلفا عن سلف وكان هو المتداول الى زمان الباقر عم مع ان الظاهر من القرآن والاخبار

النبوية في غير غسل الجنابة واما كون غسل الحيض مثل غسل الجنابة فالمراد المماثلة في هيئة الغسل وكذا الحال في اتحادهما

مع احتمال ارادة التداخل كما قالوا وبالجملة شغل الذمة اليقيني بالفريضة لا يحصل البراءة اليقينية منه الا باتيان يتوضا مع

الغسل للصلوة ولا يكتفي بالغسل وحده وسيما الفريضة التي هي اشد الفرايض بعد المعرفة بل عرفت ان الظن بالبراءة

ايضا لا يحصل فضلا عن اليقين هذا مع قطع النظر عن قوة ادلة المشهور ورجحانها على ادلة السيد ره فكيف الحال اذا

ثبت القوة والرجحان وقوله وما اخترناه الخ لا يخفى ان الفتوى والترجيح ليس الا لاجل العمل فاي ثمرة في تضييع العمر

والمداد اذا كان العمل على المشهور بل في كتب الاخلاق اعادة ذم ذلك ومنع عن الاطراء بكون يجوز العمل بما اختاره في جعل

موافقة المشهور اولى واحوط لكنه خلاف ظاهر عبارته بل ما اظن انه رخص نفسه او احدا اختيار ما اختاره سيما في

غسل مستحب ليس فيه تأكيد واهتمام شرعا بل مع عدم الاختيار ايضا مع ظن الارتكاب في الرخصة فضلا عن حالة

الاختيار ثم تقديم الوضوء احوط المشهور اختلفوا في تقديم الوضوء على الغسل وتأخيره فعن الشيخ في ط انه يجوز

كلاهما والتقديم افضل واليه ذهب جماعة من الاصحاب وقال في بعض كتبه على ما نقل عنه بوجوب تقديمه وهو المنقول عن

ابي الصلاح وظاهر كلام ابني بابويه بل عبارة الامالي يدل على انه من دين الامامية الذي يجب الاقرار به وفي الفقه الرضوي

واذا اغتسلت لغير جنابة فابدء بالوضوء ثم اغتسل ولا يجزي الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ

واعد الصلوة وفيه دلالة على عدم اشتراط تقديم الوضوء لصحة الغسل بل فعله شرط لصحة الصلوة وان وجب تقديمه على

الغسل ولعل المفيد ره وابني بابويه بريدون هذا المعنى لان دابهم الاخذ عن الفقه الرضوي والعمل به والاية والاول بعض ان

الاول من مرسلة ابن ابي عمير وغيرها من الادلة وحجة الثاني واجاب عن الاول بالحمل على الاستحباب ويدل عليه ما رواه في الكافي في بدء

عن الصادق ع الوضوء بعد الغسل بدعة وما رواه الشيخ في الصحيح عن سليمان بن خالد عن الباقر ع مثله ومر ايضا المرسلة

الدالة على ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة اذ على القول بوجوب الوضوء مع الغسل يتعين ما ذكرناه فالاقوى هو الثاني كما انه

احوط ايضا قوله ونرجع الى تتمة الكلام في ذلك في بحث الاستحاضة وان الاقوى ما ذكره المص لما ذكره قوله ونزاد

الاشكال في المذي الخ المشهور انحصار موجب الوضوء فيما ذكره لما مر من الادلة وعن ابن الجنيد ان المذي على قسمين قسم يخرج عقيب الجماع

وقسم عقيب الشهوة والثاني ينقض الوضوء وادعى في التذكرة على عدم ناقضية المذي الاجماع ويدل عليه مضافا الى هذا الاجماع

الاستصحاب وصحيحة زيد الشحام انه سال الصادق ع عن المذي ينقض الوضوء فقال لا ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد انما هو بمنزلة

البزاق والمخاط وصحيحة محمد بن اسماعيل عن الرضا ع انه قال سالته عن المذي فامرني بالوضوء منه ثم اعدت عليه سنة اخرى

فامرني بالوضوء منه الى ان قال فعلت فان لم اتوضا قال لا باس به وصحيحة ابن سنان عن الصادق ثلث يخرجن من الاحليل المني

وفيه الغسل

وفيه الغسل والودي فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة البول والمذي ليس فيه وضوء انما هو بمنزلة ما يخرج من الانف وصحيحة

ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا قال ليس في المذي من الشهوة ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من

المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب والجسد الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الصحيحة والمعتبرة مضافا الى اصل البراءة واطلاق

الصلوة فلو تقيد لا بد بدليل والاخبار الدالة على انحصار الناقض فيما خرج من الاسفلين من بول او غائط او ريح والنوم خرج ما خرج

بالدليل وبقي الباقي وفي مرسلة ابن رباط عن الصادق ع قال يخرج عقيب الشهوة والودي بالمهملة ماء ابيض غليظ يخرج عقيب

البول وبالمعجمة يخرج عقيب الانزال قوله ابن الجنيد صحيحة علي بن يقطين عن الكاظم ع عن المذي ينقض الوضوء فقال

ان كان من شهوة نقض وموثقة الكاهلي عن الكاظم عن المذي فقال ما كان منه بشهوة توضأ منه وقوية ابي بصير

عن الصادق ع انه سال عن المذي يخرج من الرجل فقال احد لك فيه حدا ان خرج منك على شهوة فتوضا وان خرج على غير

شهوة ذلك فليس عليك فيه وضوء والاخبار الاولى ارجح من وجوه كثرة العدد والشهرة بين الاصحاب ومخالفة العامة

وموافقة الاستصحاب والاصل وغيرهما مما ذكرنا مضافا الى الاستبعاد وجود مذي بغير شهوة فانه لو كان موجودا فليس من

الشايع منه فكيف يحمل المطلقات الكثيرة على الفرد النادر مع ان اللازم حمل المطلق على الفرد الشايع بل يمكن ان يقال المذي اسم

لما يخرج بواسطة شهوة الجماع وصعدها منه مع ان علي بن يقطين وزير الخليفة يناسبه الاتقاء في امثال الامور وروايات

الكاظم ع اقرب الى التقية من روايات الباقر ع بل الصادق ع وغير الصحيحة لا يعاوم الصحيحة سيما اذا كانت صحاحا كثيرة بل لا

يعارض كالصحيحة ايض فضلا عن الصحيحة ويدل على مذهب المشهور بعد الصحاح التي ذكرنا صحيحة زيد الشحام وزرارة

وابن مسلم وحسان كثيرة حسنها بابراهيم بن هاشم تركنا الكل اختصارا واكتفاء بما ذكرنا وما ورد في صحيحة يعقوب

ابن يقطين عن ظم وان المذي ينقض الوضوء من شهوة كان او من غير شهوة محمول على التقية او الاستحباب بقرينة

صحيحة ابن بزيع السابقة وربما يقرب التقية او الاستحباب في صحيحة علي بن يقطين ايض فتم قوله والقبلة

الخ نقل عن ابن الجنيد انه قال ينقض الوضوء قبلة المحرم اذا كانت لشهوة والاحتياط اعادة الوضوء اذا كانت في محلل

الفقهاء على عدم النقض للادلة المذكورة مضافا الى صحيحة زرارة عن الباقر ع ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء

وكذا صحيحة الاخرى وغيرها حجة ابن الجنيد ما رواه الشيخ بسند فيه عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن ابي بصير عن الصادق

انه قال اذا قبل الرجل المرأة من شهوة او مس فرجها اعاد الوضوء وهذا الخبر لو كان صحيحا ما كان يقاوم ادلة المشهور

البتة لما عرفت فكيف اذا لم يكن صحيحا والحكم بالاستحباب من جهة لا باس به ومثل ما ذكر الكلام في القهقهة لان مستند

ابن الجنيد رواية ابن ابي عمير عن رهط سمعوه ع يقول التبسم في الصلوة لا ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء

انما يقطع الضحك الذي فيه القهقهة ومع ذلك لا يقال قطع الوضوء بل يقال يقطع الصلوة فلذا قال في التهذيب بين

هنا راجع الى الصلوة فقط واحتمل في الاستبصار الحمل على التقية ايض وكذا الكلام في الحقنة الا انه لم اجد له فيها نصا

والمراد بالحقنة التي لا يخرج بها شيء من الغائط سواء كانت جامدة او مائعة والدليل على عدم نقضها ما مر من الاخبار الحاصرة
وبعضها والمماس باطن الفرجين فقد مر ايضا ما دل بعنوان العموم وبعنوان الخصوص على عدم ناقضيته بل ما دل على
عدم ناقضيته بل ما دل بعنوان الخصوص والنصية صحاح مستفيضة وفيه موثقة وقوية لكن مضمون الكل انه مس الفرج غير
ناقض الا انه احتج على ما نقل عنه بقوية ابي بصير المتقدمة فتذكر واحتج ايضا بموثقة عمار عن الصادق ع انه سئل عن
الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة
قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة لكنها تضمنت اعادة الوضوء و
الصلوة لفتح ايضا والصدوق وجماعة افتى به ايضا ولم ينقل عن ابن الجنيد انه افتى به ونقل عنه ان مس ظهر فرج الغير
ناقض من المحلل والمحرم لكن صاحب المدارك نقل عنه بشرط كونه محرما وفي الذخيرة لم ينقل عنه ناقضية مس باطن الفرجين
بل نقل عنه ناقضية مس ما انضم اليه الفضيتان مع ان الرواية المذكورة لها صدر يتضمن احكاما قليلا حظ تلك الاحكام
ثم اعلم انه نقل عن ابن الجنيد انه عد من النواقض ايضا الدم الخارج من السبيلين اذا شك في خلوه عن النجاسة وانه احتج عليه
بحجة اعتبارية ضعيفة **قوله** اذا اراد طوافا مندوبا الخ سيجيء شرحه انشاء الله تعالى في محله **قوله** ان ناهبا الخ لان
توقع الفريضة لولا وقتها او وطء اذا لم يتيسر الوضوء بعد دخول الوقت او خيف من ذلك او تيسر لكن الاولى التاهب قبل دخول
وقتها لما روي عنهم ع ما وقر الصلوة من اخر الطهارة حتى دخل وقتها بل الظاهر انه لا تاهب قبل الوقت يجوز له ذلك
للعمومات وعلى هذا من ذلك الا ان ذلك اباحة التاهب لا استحبابه الا ان يضم الى ذلك استحباب المسارعة في المغفرة
والاستباق في الخيرات وبكونه فعلها لهذا القصد ويمكن ان يقال في صورة عدم التيسر او خوف العدم يجب التاهب لان
التيمم طهارة اضطرارية بل ورد في بعض الاخبار المنع من السفر الى الارض التي لم يتيسر فيها الوضوء في بعض الاوقات
وقال ع في هذا الانسان الى الارض التي توبق دينك فيها هذا ولعل المراد مما ورد هذا على راي المشهور من وجوب مقدمة
الواجب من جهة وجوب ذي المقدمة الا ان يقال قبل دخول وقت الفريضة لا يصير طهارة بقائها واجبة لما ورد من قولهم ع
اذا دخل الوقت وجب الطهور الا ان يقال ان ذلك وارد مورد الغالب بلا معنى لشموله من لم يتمكن من الطهارة لعدم تحقق وجوب
اصلا فتدبر **قوله** والمتطهر الخ هذا هو المشهور التجديدي المعروف من الاصحاب استحباب التجديد لكل صلوة فريضة
او نافلة لما روي عن النبي ص انه كان يجدد لكل صلوة وما روي من ان الوضوء على الوضوء نور على نور وما روي من ان من
جدد وضوءه لغير حدث الخ وما ذكره المصنف دال على استحباب التجديد مطلقا الا ان يقال كان الامر بالوضوء يتبادر منه
كونه لاجل الصلوة مثلا وكذا التجديد يتبادر منه كونه لها فتدبر وكذا صحيحة سعدان وهو غير موثق في كتب الرجال الا انه يروي
عنه من لا يروي الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى وروي عنه ابن ابي عمير ايضا واصله يرويه جماعة من الثقات الى غير ذلك مما
ذكرنا فيه وهو روي عن بعض اصحابنا عن الصادق ع ان الطهر على الطهر عشر حسنات وفيه دلالة على ان كل وضوء طهر كما اشرنا

كما اشرنا سابقا وروي ان تجديد الوضوء لصلوة المغرب كان كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره الا الكبائر ومن جدده للصبح
كان كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته الا الكبائر وروي ان تجديد الوضوء لصلوة العشاء يمحو لا والله وبلى والله ومما
روي في موثقة ابن بكير السابقة من المنع عن الوضوء ما لم يستيقن الحدث عرفت المعنى وعدم معارضته لما ذكر في المقام
والصدوق حمل الاحاديث الواردة بان الوضوء مرتين مرتين على التجديد وان الثالث وان الثالث لا يوجر عليه على التجديد
الثلث وان كان لصلوة ثالثة وما ينهما نفي الاجزاء اذا كان لكل الصلوة واحدة وان لم يصل بالاول كما نقل عن التذكرة و
توقف فيه في الذكرى بانه احتمل العموم وعدمه لعدم نقل مثله وكذلك مقتضاها استحباب التجديد لصلوة واحدة اكثر
من مرة واحدة وعن الذكرى انه يحتمل عدمه وهو احد احتمالي كلام الصدوق وعن المختلف انه توقف فيه احتج الشهيد
على ما نقل عنه بالاصل وبادائه الى الكثرة المفرطة ولا يخفى ما فيهما وعن التذكرة الحاق سجدة التلاوة والشكر بالصلوة
وعن الذكرى الحاق الطواف به وبالتامل فيما ذكرنا يظهر الحال وان لا اظهر في ذلك وقوله ويجزي عن السابق قد عرفت الكلام
فيه مشروحا وان لا اظهر الاجزاء **قوله** وكذا اذا احدث الخ المراد من الحدث معناه اللغوي وعرفت الكلام في بعض ما ذكر
مشروحا ويجيء الكلام كذلك في بعض اخر فيعلم انشاء الله تعالى واما الوضوء للرعاف والقيء والتخليل المذكورة وانشاد الشعر
المذكور والكذب والغيبة والظلم فالاخبار الواردة به محمولة على الاستحباب للاجماع على عدم الوجوب والاخبار الدالة على
الحصر وربما كان بعض ذلك مذهب العامة او كله لكن احتماله لا يضر الحكم بالاستحباب للمسامحة في ادلة السنن كما عرفت
سابقا لكن فيه تامل لان الاقرب الى التقية سلمنا استواء احتمال التقية مع احتمال الاستحباب لكن شمول ادلة المسامحة لمثله
محل تامل وكذا اذا اراد الجنب الخ ما ورد في بعض الاخبار من كراهة اكله وانها ترتفع بالوضوء او تخف به كالمضمضة وقوله ع
والاستنشاق وكذا النوم له ترتفع كراهته او تخف بالوضوء ولا مانع منه لانه مثل وضوء الحائض يجتمع مع الاكبر ويستحب
استدامة الطهارة وهو المراد من الكون على الطهارة وكذا هو المراد من قول الفقهاء ان الوضوء مستحب لنفسه وكذا الغسل على
ما هو المشهور منهم بان يكون المكلف في جميع اوقاته خاليا عن الحدث الاصغر بالوضوء والاكبر بالغسل عند التمكن فعلى ان يكون
التيمم حاله حال الطهارة في ذلك تامل لا فيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى والدليل على ذلك ما ورد عنهم ع انه تعالى قال من احدث ولم يتوضأ
فقد جفاني الحديث وما مر من كون الوضوء نورا وطهرا وقال تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وما ورد من الاخبار
في فضيلة الوضوء منها عن النبي ص انه قال في فضيلة الوضوء اذا وضعت يدك في الماء ثم قلت بسم الله تناثرت منها ما اكتسبت
من الاثم فاذا غسلت وجهك تناثرت الذنوب التي اكتسبها عيناك وفوك واذا غسلت ذراعيك تناثرت الذنوب عن يمينك
وشمالك واذا مسحت راسك وقدميك تناثرت الذنوب التي مشيت اليها على قدميك فهذا لك في وضوئك الى غير ذلك
مما دل على فضيلة الوضوء في فضيلة كون الانسان على طهر مع ان المسئلة وفاقية وهذا القدر يكفي للحكم بالاستحباب بل واقل
من ذلك وان كان قول فقيه واحد معتبر كاعتبار خبر واحد ضعيف متوجه واما الغسل فقد ورد فيه ما هو اشد

وكذا الى ان قال جمع من المحققين بوجوبه لنفسه ومرّت الاشارة اليه ويجيء ايضا ما يزيد على ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان المكلف اذا نوى في وضوئه الذي يفعله لاجل الكون على الطهارة اي للاستدامة على الطهارة او للكون على الطهارة او لانه مستحب لنفسه بالمعنى الذي ذكرنا ومطلقا عند المحقق على حسب ما عرفت سابقا يكون وضوؤه صحيحا مبيحا مجزيا ما نواه وان نوى به رفع الحدث اي الحالة المضادة للطهارة المذكورة فهو ايضا صحيح وان اراد استباحة شيء مما يتوقف على الوضوء على مثل الصلوة او مس كتابة القرآن فان نوى ذلك منضما الى قصد الكون على الطهارة فالظاهر حصول الامرين جميعا له بهذا الوضوء لانه لو كان الذي قصده هو الكون على الطهارة فانه يحصل له استباحة الصلوة والمس بها كما عرفت سابقا في مسئلة جواز الصلوة بكل وضوء لا يجامع الحدث الاكبر واما اذا قصد خصوص استباحة ذلك الشيء فيحتمل ايضا حصول كلا من به لصدق كونه على الطهارة لكن لا اشكال في حصول ثوابه له مع عدم قصده اياه ويجيء تمام التحقيق في مسئلة تداخل الاغسال انشاء الله تع ومما ذكرنا ظهر حال ما نقل عن الشهيد الثاني ره ان اراد الكون على الطهارة فان نوى رفع الحدث فلا ريب في الصحة وحصول ما نواه لا يحصل الكون عليها الا مع انتفاء مع الاخباث وهو احدى الغايتين وان نوى الاستباحة لشيء مما يتوقف على الوضوء حصل المقصود ايضا لزوما لكن يكون الكون ح تابعا وان نوى الكون على الطهارة فلو نوى رفع الحدث فلا ريب فقد قرب الشهيد كما حكينا عنه لانه احدى الغايتين المطلوبة للشارع ولانه يستلزم الرفع لان الكون على الطهارة لا يتحقق الا معه انتهى وبالجملة الوضوء لاجل غاية مطلوبة من الشرع اذا فعل بقصد تلك الغاية فلا شك في صحته وترتب تلك الغاية عليه بخلاف ما اذا فعل بغير ذلك القصد فان ترتب عليه اثره ح او كونه موافقا لما طلبه الشارع يحتاج الى دليل ويجيء تمام التحقيق انشاء الله تع لكن هنا اشكال اخر وهو ان اكثر الوضوءات المستحبة شرعا انما ثبتت من حديث ضعيف حال من الجابر او من فتوى الفقيه بناء على التسامح في ادلة السنن وقد مرّ تحقيقه ولا يتم مع احتمال كونه كذبا اختلاقا من الراوي او وهما منه او غير ذلك وكيف تصح الصلوة الثابتة من الشرع مثلا بهذا الوضوء كما هو الظاهر المشهور على ما مرّ والصلوة مثلا شرطها الوضوء والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ويمكن رفعه بان الشرط ليس الا غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين مع نية القربة والكل موجود هنا شرعا لان رجحانه ثبت شرعا كما عرفت في مقام اثبات جواز التجاوز في ادلة السنن فلاحظ وتامل قوله اولارادت الحائض اه قد مرّ الكلام في بحث الحيض وانه مستحب لظهور بعض الاخبار ولان ظاهر الاخبار المتواترة سقوط الصلوة عن الحائض راسا لان الواجب على المرأة سواء كانت حائضا او طاهرة تعبدا لله في اوقات الخمسة ان كانت طاهرة فعبادتها بنفس الصلوة وان كانت حائضا فعبادتها ببدل الصلوة وعوضها وهو الذكر بمقدارها مضافا الى ان المسلمين في الاعصار ما كانوا يلتزمون والمسلمات ما كن يلتزمن ولا يلزمن بالبديهة مع عموم البلوى وشدة الحاجة لو كانت واجبة بل وما كانت تفعل الا نادرة منهن بل كاد ان لا توجد الموافقة فضلا عن الملتزم ومرّ ان الصدوق كان يقول بوجوبه والمشهور

زادوا

زادوا على ما قاله المص بان قالوا تجلس في مصلاها عند الذكر وجملة لم يعينوا مكانا وعن المفيد ناحية من مصلاها والصدوق حكم بوجوب الاستقبال ايضا حال الذكر لما في بعض الاخبار من الامر به ايضا وقد ظهر لك انه لا اقوى من الاستحباب كيف كان وفي شيء كان ولو لم يتمكن من الوضوء فهل تتيمم بدلا عن الوضوء وتاتي بالذكر ام لا فيه قولان دليل الجواز والمنع وعموم دليل المطلوب ايضا عموم المنزلة الوارد في التيمم ودليل المنع اختصاص الوضوء بذلك على ما في الاخبار ويمكن ان يقال هي واردة مورد الغالب الشايع فالمقتضي موجود والمانع مفقود وهذا مضافا الى التسامح في ادلة السنن ومما ذكر يظهر الحال فيما لو تمكن من التيمم ايضا بان تذكر الله بمقدار صلوتها مستقبلة القبلة جالسة في مصلاها لما ورد عن علي ع الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله ثم اعلم ان الوضوء والذكر وكونهما في وقت كل صلوة وردت في كل الاخبار الواردة في المقام بخلاف استقبال القبلة وكون الذكر بمقدار الصلوة فانهما مذكوران في بعض الاخبار لا الكل الا ان يقال يتبادرهما وظهورهما من جهة فاعتق البدلية وورد في بعض الاخبار انها تجلس في موضع طاهر ولكن الاخبار خالية عنه فلا مانع من تركه وان كان الافضل عدمه وكذا الحال فيما ورد في بعض الاخبار من ضم تلاوة القرآن مع الذكر ويمكن ان يجعل الاستقبال وكون الذكر بمقدار الصلوة من قبيل المذكورين والاحوط عدم الترك مهما تيسر ولو لم يتيسر جميع ما ذكر بل تيسر بعضها فقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور مثلا استحباب الاتيان بالميسور منها والاحوط عدم ترك ما ذكره الصدوق وذكر في الخبر الظاهر في الوجوب وهو حسنة زرارة عن الباقر ع اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند كل وقت ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها والظاهر الاكتفاء بكل واحد من الاذكار المذكورة وعدم لزوم الجميع بينها مهما تيسر على ما يظهر من اخبار اخر وهل النفساء مثل الحائض فيما ذكرنا على مشاركتها في جميع الاحكام الا ما اخرجه الدليل وان المقام مما اخرجه لاحظ ما ذكرناه في مقام البحث عن مشاركتها في جميع الاحكام وربما يظهر لك الحال قوله كل ذلك بالنص اقول وان ضعف السند في بعضها بل واكثرها الا انك عرفت عدم الضرر في مقام الاستحباب والكراهة ثم اعلم ان بعض المحققين صرح بعدم انحصار الوضوءات المستحبة فيما ذكره المص والحق به وضوءات صار المجموع احد وخمسين وضوءا والمجامعات الوضوء بعد الوضوء حيث جعله مغايرا للمجدد لكل صلوة والوضوء لكتابة القرآن والدعاء وحمل القرآن ولمس غير خطه ولزيارة القبور بينها قبر المعصوم ع ولو بالسفر والجلوس للقضاء وللاستخارة وللودي بالدال المهملة وهو الماء الذي يخرج عقيب البول وقيد مس الفرج الذي ذكره المص بقيد كونه بشهوة كالتقبيل وللتجديد في الشكر ولسجدة التلاوة وللميت قبل غسله او بعده ولمريد دفن الميت وبعد زوال العذر كالوضوء في التقية او الجبيرة ولمريد الجماع سيما ليلة البناء ولجماع المحتلم وقبل الاكل وبعده وبعد مصافحة المجوس وقال وبعد غسل الجنابة للخبر الصحيح قوله فيه تامل لان الوارد في الصحيح الوضوء قبل غسل الجنابة ولذا قال الشيخ ره باستحبابه قبله ولا خفاء في ان الظ الحمل على التقية للصحاح المتضمنة لعدم الوضوء في قبل غسل الجنابة وانكر الشيخ ره استحبابه وبعده انه بدعة وانه من شعار العامة الا ان يبنى على ان احتمال التقية لا يأبى

احتمال الاستحباب وان هذا القدر يكفي الحكم بالاستحباب مسامحة في ادلته كما ان الحال في الوضوء قبل الاكل وبعده ايضا كذلك
لاحتمال كون المراد منه في الصورتين هو غسل اليد خاصة ولعله الاقرب ايضا فتامل لكن عرفت مع احتمال التقية انه اولى
بل متعين فما ظنك اذا ظهر كونه التعبير **قولــه** ويجب على المتخلي الخ ستر العورة عمن يحرم نظره اليها **اقول** كل احد يحرم عليه
نظره اليها سوى الزوجين والمملوكة ومن في حكمهم في عدم التميز الذي يباح وطيها والاطفال غير المميزين فلا يجب ستر ها
عن هؤلاء فظهر ان وجوب الستر غير مختص بحال التخلي بل مطلق الا في حال الضرورة فان الضرورات تبيح المحظورات
ووجوب الستر كذلك اجماعي بل لعله بديهي الدين وورد في الاخبار مثل ما روي من قوله لعن الله الناظر والمنظور اليه
وصحيحة حريز عن الصادق ع لا ينظر الرجل الى عورة اخيه وما روي عن الرسول صلعم ان عورة المؤمن على المؤمن حرام فان
المراد منه معناه الظاهر على ما روي عن علي ابن الحسين ع فلا يعارضه ما ورد من ان المراد امر اخر لان الظاهر انه من
بطون الاخبار وما ورد منهم ع ان النورة سترة وان النورة اطبقت العورة وورد عنهم ع في قوله تعالى قل للمؤمنين
يغضوا ابصارهم ويحفظوا فروجهم ان كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو الحفظ من الزنا الا في هذه فانه
هو الحفظ من ان ينظر اليه وما ورد في الاخبار من تحريم النظر الى العورة يدل على وجوب سترها بالتحريم المعاونة
على الاثم وبالجملة الاخبار الظاهرة فيما ذكر كثيرة **قولــه** والقبل وهو ما روي عن الكاظم ع انه قال العورة عورتان القبل
والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة والسند منجبر بالشهرة وبالاصل
وقيل الخ ورد في بعض الاخبار ان الائمة ع كانوا يسترون من السرة الى الركبة في الحمام وحالة التنور والراوي بال بفعل
كذلك فامرهم دليل القائل بتمام انظمام فعلهم مع انه لا شك في كونه ادخل في الحياء والمروة والحديث مروي في الكافي باسناده
عن بشير النبال قال سالت ابا جعفر ع عن الحمام فامرنا باسخان الماء الحمام ثم دخل فاتزر بازار وغطى ركبتيه وسرته
ثم امر صاحب الحمام فطلى جسده ما كان خارجا عن الازار ثم قال اخرج عني ثم طلى ما تحته بيده ثم قال هكذا فافعل
ويحمل على الاستحباب جمعا بين الروايات سيما ما روي عن علي ابن اسماعيل الميثمي عن محمد ابن حكيم قال الميثمي لا اعلم
الا قال رايت الصادق ع او من راه متجردا وعلى عورته ثوب فقال ان الفخذ ليس من العورة لكن فيه تامل لما عرفت من انه
ربما يخالف ما هو الاوفق بالحياء والمروة فان صح فلعله محمول على صورة عذر او داع فتامل **قوله** اجماعا ثابت للصحاح
اقول الاجماع نقله المحقق والعلامة وغيرهما لكن سيجيء ان المرتضى ره يجوز غسل الاخليل بغير الماء فاما ابن جعفر
السيد ره مخالف للاجماع او يكون المراد من الغسل المدعى في الاجماع اعم مما هو بالماء لكن الذي نقل كون الاجماع على
الغسل بالماء خاصة ويمكن ان يكون السيد في الاستنجاء وافق سائر الاصحاب لكن لا بد من التامل في كلام السيد ره وسيذكر
واما الصحاح فصحيحة زرارة عن الباقر ع لا صلوة الا بطهور ويجزيك عن الاستنجاء ثلاثة احجار بذلك جرت السنة من
رسول الله ص واما البول فلا بد من غسله وصحيحة جميل عن الصادق ع اذا انقطعت درة البول فصب الماء وصحيحة زرارة قال

~~زرارة كان~~ توضأت يوما ولم اغسل ذكري ثم صليت فسالت الصادق ع فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك فان الظاهر انهم كانوا يستنجون
موضع البول ويمسحونه الى ان يصلوا الى الماء فنسي حين ما وصل الى الماء ولم يرض المعصوم ع بما صنع من التنشف والمسح حتى
امره بالغسل والاعادة ولم يامر بغسل ما سوى الذكر لكان المسح الذي ذكر وصحيحة ابن اذينة قال ذكر ابو مريم الانصاري ان
الحكم ابن عيينة بال ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك للصادق ع فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ويعيد صلوته ولا يعيد
وضوءه وحقيقة بريد عن الباقر ع او الصادق ع قال يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء وموثقة
يونس ابن يعقوب انه قال للصادق ع الوضوء الذي افترضه الله على العباد ولمن جاء بالغائط او قال البول ذكره ويذهب
الغائط ثم يتوضا مرتين ولا يضر خروج بعض الخبر عن ظاهره ولما عرفت مرارا وبالجملة المسئلة لا اشكال فيها
انما الاشكال في اقل ما يجزي فابو الصلاح وابن ادريس ومن وافقهما ذهبوا الى ما ذكره المص من وجوب الغسل بما
يسمى غسلا لاطلاق ما دل على وجوب غسل مخرج البول والشيخان وابناه بابويه والمحقق الى ان اقل ما يجزي مثلا
ما على الحشفة لرواية نشيط ابن صالح عن الصادق ع قال سئلته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على
الحشفة من البلل والرواية مع ضعفها معارضة بما رواه الشيخ عن نشيط المذكور في الموثق عن بعض اصحابنا عن
الصادق ع قال يجزي من البول ان يغسله بمثله فربما احتمل في اتحاد الروايتين ووقوع سهو او غيره في النقل بالمعنى مع انه
يحتمل عدم المخالفة بين الاقوال والروايات اصلا لان الظاهر ان اقل من مثلي ما بقي على الحشفة من البلل لا يجزي على الحشفة
بحيث يطهر الموضع النجس لان التطهير باستيلاء المطهر على الموضع النجس والاستيلاء لا يكاد يتحقق من اقل ما ذكر سيما
بحيث يحصل الوثوق ولا اعتماد في مقام تحصيل البراءة اليقينية فلا بد من ان يكون ما على الحشفة من البلل يستولي عليه
ما يكون ضعفه لا اقل حتى يتحقق الاستيلاء والعلم به فما اقل منه لا يتحقق جزما بل لعل ما ذكر اظهار للحال لا يجب لنفس الامر
والا فالعلم بالغسل لا يتحقق بالمثلين فضلا عن اقل منهما الا ان يجعل المراد من البلل هو القطرة الباقية على الحشفة غالبا
قبل سقوطها لكن على هذا لا بد من القطرتين لغسل تلك القطرة ان لم تسقط وجعل المراد من المثلين القطرتين ومن
البلل الرطوبة الباقية بعد سقوط القطرة فيه ما فيه فتامل جدا وقيل ان اجزاء مثلي ما على الحشفة كناية عن وجوب
غسل مخرج البول مرتين والتعبير بذلك لا قل ما يجزي من الغسل لان المراد تحديد اقل مقدار الماء الذي به يتحقق
الغسل المطلق الذي يتحقق امتثاله بالمرة كما قلنا وفيه ان ذلك خلاف ظاهر الاية الرواية وكلام الاصحاب بل بعيد
من وجوه اشدها ما ذكرنا من ان الغسل لا يتحقق بالرطوبة الباقية قطعا وضرورة لتوقفه على الاستيلاء والغلبة
ولا يتحقق بها بالبديهة وثانيا ان الراوي سال عن اقل ما يجزي من الماء في الاستنجاء من البول ولم يسال عن اقل الغسل
مثلا وثالثا ان الكناية مجاز لا يصار اليه بالقرينة ولا قرينة بل القرينة على خلاف ذلك فتم ورابعا ان ما قلناه هو الموافق
لسائر اخبار الباب بحمله فيما ذكره انه مخالف لها وخامسا انه مخالف للاصل والقاعدة بجملة فيما ذكرنا وسادسا

على ما ذكرنا يمكن ان يدفع التعارض بين روايتي نشيط بل جعلهما واحدة كما هو الظاهر بان يقال كان رواية الثانية يجزي من البول
مثليه فخفي مركز الباء على بعض الكتاب وكتب كذا لتشدهما وغفلة ويكون المراد من البول الرطوبة الباقية التي يجب غسلها و
منها او المراد عدم الحاجة الى ذلك بل يكفي صب الماء لانه ماء كما ورد في بعض الاخبار حيث سأل عن البول يصيب الجسد فقال
صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء او دفع توهم وجوب الجمع بين الماء والاحجار مثلا او لتحصيل الفضل في الجمع بل يجزي
ان يغسل بالماء خاصة او كان الحديث لا يجزي بان يغسل بمثله فسقط كلمة لا موافقا للرواية الاولى او استفهام انكاري
او ان المراد بالمثل ما يقارب المثل ويشبهه في القلة في المقدار وهو اقل ما يتحقق به الاستيلاء والغلبة الى غير ذلك ولما علم
ما ذكره فربما لا يتحقق الجمع فيه وان تحقق فهو بعد ما تحقق على ما ذكرنا فتأمل جدا فظهر مما ذكرنا ان الاقوى كفاية
غسل واحد والاحوط مراعاة الغسلتين خروجا عن الخلاف ولما سيجيء في بحث تطهير الثوب وغيره من النجاسات و
الاولى الغسل ثلث مرات ولما ورد في مثل بعض الاخبار مثل صحيحة زرارة وكان يستنجي من البول ثلث مرات واعلم
انه على القول بوجوب المرتين هل يكفي تحقق التعدد ولو بالانفصال الاعم من التقديري ام لا بد من التحقيقي وان التقديري هل
يكفي فيه اقل الغسلتين المنفصلتين ام لا بد من ان يكون غسل زايد يوازي اقل الفصل سيجيء التحقيق في ذلك في بحث
غسل النجاسات انشاء الله ثم فعلى هذا يكون الاحتياط مراعاة التعدد التحقيقي والانفصال الحقيقي في المقام في مقام الاحتياط
ثم اعلم ان ههنا اشكالا اخر وهو ان مع عدم التمكن من الغسل هل يسقط من دون لزوم ازالة العين ام لا بد من ازالتها
ان امكن بان يمسح المحل بكرسف ونحوه مما يزيل العين الى ان يزول عين تلك النجاسة ظاهر كلام الشيخين والمحقق في الشرايع
وصريحه في المعتبر والعلامة في المنتهى الثاني وظاهر عبارتهم الاول واستدل له بان الواجب مع القدرة ازالة العين والاثر
جميعا فاذا تعذر ازالة الاثر تعين ازالة العين وهذا من جهة ما روي عن الرسول صلعم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
وعن علي عم الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وهذا احوط واولى لانه واجب لتوقفه على الثبوت
من دليل شرعي ولم يثبت منه ازيد من الازالة على الوجه المطهر شرعا وكون الواجب امرين ازالة العين وازالة الاثر
لم يثبت بعد ولذا لم يقل بوجوب ازالة العين عند العجز عن الماء او عن غسل المحل مع امكان ازالة العين بالماء المضاف
او الريق او الكرسف في مقام من المقامات فتتبع وتأمل نعم لو كان عدم التجفيف موجبا للنجاسة المواضع الطاهرة امكن
الحكم بالوجوب من هذه الجهة قوله ويتخير في الاخرج هذا اجماعي ومع ذلك حكموا بان الماء افضل ويدل عليه صحيحة زرارة
عن الباقر عم ويجزيك عن الاستنجاء ثلثة احجار وحسنة ابن المغيرة عن ظم انه قال له هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة
وموثقة يونس بن يعقوب السابقة حيث قال عم ويذهب الغايط ثم يتوضأ بعد ما قال او يغسل ذكره اي البول الى غير ذلك من الاخبار
وستعرف بعضها ولكون الماء افضل فلانه يذهب العين والاثر جميعا كما سيذكر ولما ورد في بعض الاخبار انه عم قال مري
نساء المؤمنين ان يستنجين بالماء فانه مطهرة للحواشي ومذهبة للبواسير وعن رواية ايضا انه صلعم قال للانصار ان الله قد احسن الثناء عليكم فماذا

تصنعون

تصنعون قالوا نستنجي بالماء وورد ايضا ان الاستنجاء بالماء خلق عظيم فامر به رسول الله الى غير ذلك بل في صحيحة
زرارة اشعار بذلك حيث قال ويجزيك الخ وربما اورد بعض من الواجب التخييري كيف يتصف بالاستحباب لانهما متساويان
اجيب عنه بان خصوص المستحب خصوص الفرد والواجب هو احدهما واعترض عليه بان خصوص الفرد ان اتصف بالاستحباب
بالمعنى المتعارف فيجوز تركه لا الى بدل والواجب لا يجوز تركه كذلك الا ان يقال الاستحباب هنا بمعنى زيادة الثواب ويمكن ان يقال
الخصوص مستحب من حيث الخصوص وواجب من حيث القدر المشترك فوجوبه لنفسه واستحبابه اضافي بالنظر الى الغير وبا
بالاضافة اليه وليس بينهما تضاد كالوجوب للنفس والاستحباب للغير او عكسه في مثل الغسل للجنابة في مثل صلوة النافلة
على القول بوجوبه لنفسه والثاني في مثل الوضوء فتأمل ويستحب الجمع بين الماء والاحجار وهو افضل من الماء فقط لما
ورد عن الصادق انه قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء فالمستحب تقديم الاحجار ثم الماء كما
الدليل واما طهارة الاجسام التي يحصل بها انقاء المحل فلان طهارة المحل امر شرعي لا بد من ثبوتها ولا يثبت الا بالا
الطاهرة ولا دليل على حصول الطهارة الشرعية بالاجسام النجسة شرعا لما ستعرف في المطلقات من عدم عموم يشمل
النجس ولان المحل ينفعل بالنجاسة الخارجة فلا يطهره الاحجار مثلا لانها انما يطهر الغايط الذي لا يتعدى عن المحل كما
وللاجماع الذي نقله في المنتهى على كون الاجسام لا بدان تكون طاهرة وقوله حتى ينقى المراد منه النقاء واقعا كما هو ظاهر
العبارة لكن ثبوته مشكل جدا بل لا يكاد يثبت بل الظ عدم الامكان عادة فالمراد المحل الحد والمعروف نقاء الجسم الاخير
بحيث لم يتأثر من امراره اصلا ولو اسائل لم يكن فيه اثر من عين النجاسة واما الى الحجر مثلا فيجيء الكلام فيها واما اللون
فالظاهر انه لا يتلون بتلون النجاسة الا ان يكون شيء من العين فيه وان قلنا بجواز انتقال العرض بل ربما يحصل القطع كما
لا يخفى مع انك عرفت انه لا بد من النقاء واقعا وانه لا يحصل الا باليقين لان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية
فالمظنة لا تكفي فكيف اذا ظن البقاء وعدم النقاء بل العلم بكون الجرج او الاستحالة التي ذكرت لم يكتفوا برؤية الاخير نقيا
وهذا ظاهر فلا بد من كون الاخير نقيا على اليقين بان يكون في الحس والمشاهدة لا يوجد فيه اثر اصلا وان احتمل بعيد
انه يرفع المكان بانه زال الاثر ما كان فيه من رطوبة بحيث لم يتأثر اصلا فان هذا الاحتمال ايضا غير مضر فلا بد من الثار
في الاستنجاء بالحجر مثلا في النظر بمعان النظر وعدم المساهلة في دقة النظر اصلا هذا كله بحسب العرف المتعارف لا بالنسبة
الى نفس الامر لان مطلقات الاخبار منصرفة اليه ومن هذا يظهر ان ما يعد في العرف مسحا ولعله يكفي فيما قيل من انه
في المسح ولا امرار بوضع الحجر مثلا في موضع طاهر قريبا من النجس ومديره على الموضع النجس بحيث لا يلاقي شيئا من الحجر
النجس شيئا من الموضع الخارج من موضع النجس اصلا وراسا مع رطوبة ذلك الموضع الملاقي للنجس او رطوبة ذلك النجس
الملاقي محمول على المنهج العرفي المتعارف بين الناس في مسح مخرج الغايط غير المتعدي ولان غير ما ذكرنا انما يتحقق مسح
الموضع بالحجر مثلا مستديرا ماذا لو امره على الموضع فلا شك في تعدي النجاسة عن موضع المعهود الى الخارج وصيرورة الخارج

مثلونا منفعلا بالنجس متنجسا بملاقات النجس فلا يطهر الا بالماء والاحوط مراعاة ظاهر عبارته على حسب الممكن و
والمقدور وان يصحب القدرة على ملك الارادة يختار الماء خاصة وقيل يشترط جفاف الحجر مثلا لان مع الرطوبة تباشر
بالنجاسة بمجرد الملاقات فيصير من قبيل الحجر النجس الذي يستنجى به وربما يزيد الرطوبة التلويث ويمنع الازالة اولا
ان حصل به الزيادة ومنع الازالة فلا كلام والا فيمكن ان يكون الامر كما ذكره الا انه خلاف ظاهر الاخبار والاجتناب مهما
امكن سيما مع ما عرفت من انه لا بد من تحصيل اليقين بالطهارة فمع ربما يصير ما ذكره هو الظ واذا استعمل النجس ففي
حكم احتمالات الاول تحتم الماء لما ستعرف من ان الازالة بالاحجار معضودة على مورد النص وليس المقام من الافراد المتبادرة
من النص والاجماع ايضا وبه حكم الشهيد لو الثاني بقاء المحل على حاله فيجزي فيه الاستجمار احتمله في المنتهى ويرد
موجها بان النجس لا يتاثر بالنجاسة وفيه ما فيه الثالث التفصيل بان النجاسة وان كانت من غير الغايط يتعين الماء والا
اجزء الاستجمار وهذا اختاره في قواعده وفيه ايضا ما عرفت من انه ليس من المتبادر من النص ومما ذكر ظهر حال
ما لو اصاب المحل النجس نجاسة من مع الخارج وان كان دم القروح والجروح الواقعة في محل الغايط والبواسير مع احتمال
كون دم البواسير مثل الغايط الخارج من المقعد بل والقروح والجروح الواقعة في المحل ايضا كذلك مع اشكال فيهما سيما
الاخيرة فتامل جدا قوله ملم يتجاوز الخ قد عرفت ان مع عدم التجاوز يتخير كما ذكر اجماعا ونصوصا وعرفتها
واما مع التجاوز عن المحل المعتاد والوصول الى غير المعتاد بحيث لا يصدق على ازالة ذلك الخارج اسم الاستنجاء فيتعين
الغسل لان ذلك حكم ذلك الزايد بالاجماع على ما هو ظاهر من الاصحاب وسيجيء في محله انشاء الله لان الطهارة يعني رفع
النجاسة شرعا موقوف على الثبوت من الشرع ولم يثبت من التطهير بمثل الاحجار الا في الاستنجاء فانحصر المطهرية
في غيره بالماء ولا يمكن تطهير الزايد بالماء وتطهير غيره بمثل الاحجار مع اتصالهما كما لا يخفى على المتامل بل لقوله لم يثبت
تطهير المتصل بالزايد بمثل الاحجار لان ما ورد في الاستنجاء بالاحجار المتبادر منه ما لم يتعد عن المخرج عادة وغالبا
لم يصدق على ازالة المجموع اسم الاستنجاء لان المطلق ينصرف الى الشايع والغالب وما هو المعتاد لكن في الذخيرة ان المراد
من التعدي تعدي حواشي الدبر وان لم يصل الى الالية ويظهر من التذكرة نقل الاجماع عليه وكذا يفهم الاجماع من الشارح
الفاضل ولولا ذلك لم يبعد تغيره بوصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليها غالبا ولا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء
كما ذكر في المدارك ان الدليل لا يساعد عليه وهذا الحكم مما نقل عليه الاجماع الشهيدان وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم واستدل
عليه بروايتين عاميتين كما صرح به بعض الفضلاء انتهى اقول لا يخفى ان جميع الفقهاء افتوا كذلك بعنوان الاطلاق
من دون اظهار كون مرادهم غير ما يفهم من ظاهر اللفظ لانهم باجمعهم صرحوا بان الاستنجاء من الغايط
غير منحصر في الماء الا ان يتعدى عن المحل المعتاد ولا شك في ان المراد من المحل المعتاد ما يصل اليه النجاسة بحسب الوجود
او وقت من الاوقات بحسب العادة لا الموضع الذي يكون وصول النجاسة اليه خرقا للعادة وخلافا لها ولا خفاء في ان

قبل نزول الاية كان الناس يستنجون بالاحجار وامثالها ومعلوم ان المراد من الناس كل الناس لا بعضهم وبعد نزولها صار
الحكم بالتخيير بين الماء وغيرها فلا خفاء في ان مراد الفقهاء هو الذي ذكر في المدارك ولذا لم يقل ما ذكرته خلاف ما
قاله الفقهاء بل ظاهر كلامه ان ما ذكره هو مرادهم فمراد من ذكر ان التعدي تعدي حواشي الدبر ليس الا التعدي بحسب العادة
ويكون خرقا لها لا انه محل يصل اليه النجاسة مثلا الا ان يكون ح تعديا من المحل المعتاد وقوله وان لم يصل الى الالية
غير مضر اذ لا تامل في ان النجاسات عادة لا تصل الى الالية اصلا بل هو قرينة على ان المراد ما ذكرنا سيما بملاحظة ذكره كلمة
الوصل الدالة على كونه الفرد الاخفى ولو كان المحل محلا لا تعتاد بنجاسته وازالتها عنه استنجاء فلا وجه لاطلاق اسم التعدي
عليه من جميعهم من دون اشارة اصلا الى ما يومي الى خلاف ذلك مع ضميمة الدلالة وظهورها بحيث لا اخلاف فيها
سيما وان يدعى الاجماع على ذلك بل واجماع جميع اهل العلم كما عرفت فتامل جدا ثم قال صاحب الذخيرة ويحتج له في المنتهى
بعموم الاخبار المتضمنة للامر بغسل مخرج الغايط موجها بانه تشتحو ذا الاستجمار في غير التعدي فيكون العام حجة
بالنسبة الى التعدي انتهى اقول وفيه شهادة على ما ذكرنا من ان مرادهم من التعدي هو التعدي عن المعتاد لكن لم نجد
ما ذكره من العموم متى بحيث يشمل المتعدي ان كان ما ورد فهو ظاهر في غير المتعدي او المتعدي ومع وجوب العين الماء
عينا لا وجوبه عينا الا في صورة عدم التعدي فيكون التخيير فلاحظ وتامل نعم ربما ورد في خصوص المتعدي الوجوب
العيني لما رواه العامة عن النبي صلعم يكفي احدكم ثلاثة احجار اذا لم يتجاوز المحل ومما ذكر ظهر اندفاع ما ذكره بعد ذلك من
الاعتراض بان الاخبار الدالة على الاكتفاء بالاحجار مطلقة من غير تفصيل بالمتعدي وغيره فان لم يكن اجماع على الحكم المذكور
كان للتامل فيه مجال نعم لو فسر التعدي بذلك المعنى الاخص صح بلا ريب انتهى اذ هو دائما شغله ان يقول المعتد ينصرف
الى الافراد الشايعة فحمل المتعدي الذي بالنسبة الى عبارة الاصحاب من جملة الافراد الشايعة للاستنجاء والتغوط فيه ما فيه
قوله ولا يعتبر عدد الخ المشهور وجوب ثلاثة احجار ومثلها بحيث لو نقي المحل باقل منها وجب الاكمال حتى يحصل الطهارة
الشرعية ونقل عن المفيد عدم وجوب الاكمال واختاره في الخ والشيخ لم يظهر من كلامه ذلك كما قاله في الذخيرة دليل المشهور
بان النجاسة مستصحبة حتى يثبت الطهارة ولا يثبت الا بعد الاكمال وصحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار
فانه يدل بمفهومه على عدم اجزاء ما دونها وايضا الاجزاء يطلق على اقل مراتب الواجب وصحيحة زرارة عنه ع جرت
السنة في اثر الغايط بثلاثة احجار وان يمسح العجان ولا يغسله اذ ليس المراد من السنة هنا الاستحباب لوجوب المسح التخيير
وفيه تامل لجواز ان يكون اعم من الاستحباب وفيه ايضا تامل لعدم كونه معنى معهودا وبملاحظة قوله ع ولا يغسله اذ الظ
بملاحظة كون المراد شرعية المسح بالاحجار وصحته وان المراد من السنة الجارية هنا شرع النبي صلعم المجزي للتطهير لا العجان و
الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب لان الراجح هو الغسل كما عرفت فمحصل الكلام ان غير المسح بثلاثة
احجار ليس كذلك وان قيد الثلاثة لم مدخلية في الطهارة الشرعية والصحة جدا وفي الموثق بابن بكير وهو كالصحيح

عن زرارة عن الباقر ع سألته عن التمسح بالاحجار فقال كان علي بن الحسين ع يمسح بثلاثة احجار وفي التقييد بلفظ الثلاثة ظهور في الاشتراط وقوية بريد عن الباقر ع يجزيك من الغائط بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء والتقديم تقدم والسند منجبر بالشهرة واستدل ايضا بروايات من العامة منها ان النبي ص قال لا يستنجي احدكم دون ثلاثة احجار ومنها ما سنذكره عنه ص من ايجاب ثلاثة مسحات ولا يضر ضعفها لما عرفت ويؤيده ايضا ما ورد من ان الناس كانوا يستنجون بثلاثة احجار لانهم ع كانوا يأكلون البسر فكانوا يبعرون بعرا فاكل رجل من الانصار الدبا فلان بطنه الحديث الى غير ذلك مما ورد بلفظ ثلاثة احجار والاحجار واقلها ثلاثة ويدل عليه ايضا ان الحجر مثلا لا يزيل النجاسة بالكلية لبقاء الاجزاء العالقة التي لا تزال الا بالماء بالوجدان والبداهة ويعبر الفقهاء عن تلك الاجزاء بالاثر كما ستعرفه ويدل عليه ما ورد منهم ع ان الاستنجاء بالماء مطهر للحواشي ولذا امر ع نساء المؤمنين بذلك فعلى هذا لا بد من المنع في استصحابها في الصلوة الا ان يرخص الشرع ولم يثبت الرخصة الا بعد استعمال الثلاثة في صورة حصول النقاء وظهوره من ملاحظة الحجر مثلا المستعمل مثلا وايضا اذا كان المعتبر هو نقاء الحجر المستعمل ان نقاء المحل مما لا يمكن العلم به عادة وربما كان المحل لم ينق والحجر لا يبان لغاية قلة التلوث او يبسه سيما عند عدم لين البطن او تحقق مكث الحال بتسرع في الاستعمال او برياث الحجر قليلا غاية القلة بحيث لم يظهر على الحجر لغاية القلة او لسرعة حصول اليبس عند الانفصال عن المحل ولذا صار العبرة بنقاء الحجر المستعمل فلا بد من ثبوت الاعتبار من الشرع ولم يثبت الا بعد الثلاثة على حسب ما ذكر واستدل المفيد ومن وافقه بحسنة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع قال قلت للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمه قلت فانه ينقى ما ثمه ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها والاستنجاء يطلق على غسل موضع النجو ومسحه كما يشهد به الاخبار وكلام اهل اللغة في القاموس النجو ما يخرج من البطن من ريح او غائط واستنجى اي غسل بالماء منه او تمسح بالحجر وقال الجوهري استنجى اي غسل موضع النجو او مسحه واستدل ايضا باطلاق موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة حيث قال ويذهب الغائط وصحيحة زرارة عن الباقر ع ان علي بن الحسين ع كان يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغتسل وصحيحته الاخرى كان يستنجي من البول ثلث مرات ومن الغائط بالمدر والخزف واجاب هؤلاء المستدلون عن رواية الاحجار بالحمل على الاستحباب او على ان الغالب عدم حصول النقاء بما دون الثلاثة مع انها واردة في الاحجار فتعديتها الى غيرها والتزام عدم حصول الطهارة بالثوب المتصل الا بعد قطعه مستبعد انتهى اقول الحمل على الاستحباب يوجب صرف الحديث الى الفروض النادرة اذ غالبا لا يحصل النقاء باقل من الثلاثة كما اعترفوا به والمطلقات تنصرف الى الغالب سيما والاحاديث متعددة كثيرة فلا بد من الحمل على الوجوب كيف كان مع كونه هو الظاهر ونعين ايضا حمل المطلقات التي استدلوا بها على الثلاثة فما فوقها لانها ايضا تنصرف الى الغالب سيما وحمل المطلق على المقيد لازم فاستدلالهم بها على عدم الحاجة الى الثلاثة فيه ما فيه فاضعف منها استدلالهم

بصحيحتي

زرارة لان الفعل لا عموم فيه ولا اطلاق وان كان على سبيل الاستمرار واضعف منهما الاستدلال بالحسنة والموثقة لانهما لا تقاومان الصحيح فكيف اذا كان متعددا مثلا متعاضدا بادلة اخرى كثيرة بل الصحيح لا يعارض الخبر المنجبر بالشهرة كما حقق في محله وهو طريقة المشهور فكيف اذا كان الصحيح منجبرا بالشهرة وغير الصحيح المعارض للصحيح مخالفا فكيف يقاوم غير الصحيح المنجبر على الصحيح المذكور سيما اذا كان الصحيح المذكور متقويا بالتعدد وبادلة اخرى كثيرة كل واحد واحد منها حجة براسه مستقلة في الحجية وخصوصا اذا كان غير الصحيح المنجبر اضعف دلالة من الصحيح المذكور لان المقيد اقوى دلالة من المطلق مع ان قوله فانه ينقى ما ثمه ويبقى الريح والجواب بان الريح لا ينظر اليه ربما كان ظاهرا في الاستنجاء بالماء لان الراوي بعد ما سمع ان الحد هو نقاء المحل حكم بانه ينقى المحل ويبقى الريح وقد عرفت ان الحجر لا يزيل ما ثمه بالمرة بل يبقى الاجزاء العالقة التي اذا غسل المحل بالماء يجدها المكلف بالوجدان والبداهة وان تلك الاجزاء لم تذهب بالمسح وان الماء مطهر للحواشي ولذا قال الفقهاء يجب الغسل لازالة العين والاثر كليهما ولا يجب في المسح الا ازالة العين وحدها وايضا عرفت ان المحل لا يمكن النظر اليه حتى يحصل العلم بالنقاء ومن ملاحظة الحجر لا يحصل سوى ظن به فكيف يحكم الراوي ببقاء المحل من دون تامل وتزلزل واستشكال وبخصوص استشكاله في الريح اذ كان يبقى مع ان الريح في صورة بقاء الاثر الذي هو الاجزاء العالقة تكون مع تلك الاجزاء فكيف لم يستشكل فيها واستشكل في الريح الذي ليس من الجنس في شيء ولا دخل له في الغائط لان الغائط جسم كثيف فتامل سلمنا كون هذا الاستنجاء عاما شاملا للاستنجاء بمثل الاحجار ايضا لكن عند التعارض يكون الخاص لان مقتضى الخاص ان الاستنجاء بالاحجار لا بد فيه من ثلاثة خصوصا اذا كان العموم وشموله للحجر لا يخلو عن وهن ما وقد عرفت الوهن وخصوصا اذا كان موافقا للمشهور ومعتضدا بادلة كثيرة كما عرفت مع ان لفظ الاستنجاء مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد الكامل وايضا الشايع في امثال زمان صدور امثال هذه الحسنة كان الاستنجاء بالماء كما هو ظاهر ويظهر من الاخبار ايضا حيث ذكر في اخبار متعددة ان الناس كانوا يستنجون بالاحجار الى ان اكل رجل من الانصار ما لان بطنه فنزلت الآية دلت على الاستنجاء بالماء وهي قوله تعالى ان الله يحب التوابين الآية وهذا ينادي بان زمان صدور هذه الاخبار لم يكن الامر كذلك مع ان عند الشيعة لا يجوز استنجاء البول بغير الغسل كما عرفت والاستنجاء من الغائط لا من دون بعل نادر بالبداهة هذا مع ان اطلاق لفظ الاستنجاء على الاستنجاء بالاحجار من غير جهة خفاء احتيج الى الاستدلال كما ارتكبوه واين هذا من الاستنجاء بالماء بالنظر الى المطلق وبالجملة مع ملاحظة جميع ما ذكر كيف يكون دلالة لفظ الاستنجاء المطلق على خصوص الاستنجاء بالاحجار بحيث تقاوم الاخبار الصحيحة الصريحة في ان خصوص الاستنجاء بالحجر لا بد ان يكون بثلاثة احجار سيما وان تغلب عليه سيما مع ما عرفت من الادلة الخارجة والشواهد الكثيرة فان قلت على ما ذكرت ايضا لا يبقى دلالة للمشهور في الاخبار الدالة على تثليث الاحجار لورودها مورد الغالب وكانواع

فبلغنا النزاع فيما اذا حصل النقاء باقل من الثلاثة فعلى هذا اي فلعله في المسح الزايد الذي لا نائب له في النقل اصلا لان
الغرض نقاء المحل وقد حصل فظهر عدم دلالة باقي ادلتهم نظرا لكون الخروج عن الشهرة مما ولا اصل براءة الذمة
والاصل عدم زيادة التكليف قلت الوارد مورد الغالب هو عدم تحقق النقاء بالاقل لا تحققه بالثلاثة لان الحجر الاول
لا يكاد يكون نقيا حتى يعرف النقاء والالم يعرف ولا بد من استعمال الحجر حتى يعرف بالحجر الذي ذكر وهكذا وذلك
مسلم عندهم على ما هو الظاهر ووقع المصرح في كلامهم فلاحظ فعلى هذا لا يكاد يكون الحجر الثالث نقيا البتة فيبقى
جريان ومسحان او يتحقق النقاء الكامل وزوال العين بالمرة وبالجملة من يجيء دمسحين نادر وان يتحقق لا انه الشايع
الغالب المتعارف حتى يكون الاطلاق واردا معه بل كيفية المسح متفاوتة في حصول النقاء تفاوتا فاحشا كثيرا
من جهة الالة وتفاوتها كبرا وصغرا وسعة الجهة التي يقع بها المسح وضيقها واستعمال كل الجهة واكثرها
او بعضها وخشونة الالة وملاستها والقوة في الوضع على المحل وفي امرارها عليه والمبالغة في اخذ النجاسة
بها وعدم المبالغة والاحتياط وعدم حال الادارة بها وقوة اليد والاصابع وضعفها وشدة الاهتمام وعدمه
ويتفاوت ايضا لزوجة النجاسة شدة وضعفها وعدمها وكثافتها ورقتها وغلظتها وكثرتها وقلتها
وكيفية تلويثها وزيادتها وعدمه ويتفاوت ايضا المبادرة في الاستنجاء والتاني فيه بالمبادرة والموضع
والادارة وعدمها ومقدار الممسوح ايضا يتفاوت سيما على القول باجزاء التوزيع كما ستعرف فيها وكذا
يتفاوت حال المحل خشونة وملاسة وكيفية شرج الدبر وعدمها وربما يكون لشدة حر الهواء ورطوبة
وغيرهما ايضا مدخلية مما في التفاوت المذكور ذلك مما له مدخلية نعم لو كان الحجر من الحجر او احدهما جهات
متعددة يمسح بكل جهة مسحا الى ان يتحقق النقاء بالعنوان الشايع المتعارف يصير من الافراد المتعارفة لكنه خارج
عن المقام على انا نقول ان اردت من النقاء النقاء الشرعي فغير مسلم تحققه باقل من الثلاثة مطلقا بل هو اول
الكلام فالقول بان المطلق وارد مورد الغالب فلا يكون شرطا فيه ما فيه اذ النقاء الشرعي توقيفي لا طريق
لنا اليه من غير بيان الشارع اصلا فمن اين ظهر انه وارد مورد الغالب مع ان مقتضى ظاهر عبارة الشارع وجوب
تحصيله مطلقا وان اردت النقاء العرفي واللغوي ففيه انه من اين ظهر انه يكفي في حصول النقاء الشرعي لا
ترى ان المحل لو نقي بالماء المضاف لم يحصل النقاء الشرعي اجماعا بل سيعرف الكلام في النقاء بالروث على ما هو
الاظهر والاقوى مع انك عرفت ان الحجر مثلا لا يزيل النجاسة بالمرة بل يبقى الاثر الذي هو الاجزاء والعالقة
وعلى تقدير الازالة بالمرة لا يحصل العلم بها بل غايتها المظنة الحاصلة من ملاحظة الحجر نقيا ولا دليل على
اعتبار كل ظن شرعا بل الادلة القطعية قائمة على خلافه الا الظن الذي ثبت اعتباره شرعا والظن الحاصل
من الحجر الثاني على فرض تحققه لم يثبت اعتباره شرعا فتعين الظن الحاصل من الثالث ان حصل ومما ذكر ظهر الجواب

مما ذكره

مما ذكره من ان الغرض نقاء المحل الخ لا يقال المستفاد من حسنة ابن المغيرة وموثقة يونس السابقتين حصول
التطهير الشرعي بمجرد النقاء العرفي واللغوي خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي لانا قلنا ان الحسنة والموثقة لا تعارضان
الصحيح فضلا عن الصحيحين المعتضدين بالادلة المعتبرة الشرعية مضافا الى الشهرة العظيمة ووهن
الدلالة بل صراحتها وهذه الدلالة فيها على حسب ما عرفت الى غير ذلك من معيبات العمل بالصحيحين
وموانع العمل بالحسنة والموثقة في المقام على حسب ما اشير اليه انفا وما ذكره في المدارك بان الثلاثة وردت
في الاحجار خاصة فتعديتها مستبعد فيه انه لا قائل بالفصل وهو دائما يتمسك به مع ان الحجر مع غاية صلابته
اذا كان لا يكفي اقل من ثلاثة فكيف يكون الشيء الرخو يكفي فيه الاقل ومع ذلك ورد عن النبي صلى الله عليه وآله اذا جلس احدكم
لحاجة فليمسح ثلاث مسحات وسنذكر ان العلامة ره استدل به والسند منجبر بالشهرة وبعدم القول بالفصل
ايضا مع انك عرفت ان مقتضى القاعدة الشرعية واستصحاب النجاسة لزوم الثلاثة مطلقا وما ذكره من عدم
حصول الطهارة من الثوب الطويل الابعد القطع فيه ما فيه لان الكلام في المقام لزوم مسحات ثلث اعم من ان
يكون بالمتصل او عدم حصول الطهارة من الثوب الطويل والمنفصل واشتراط الانفصال كلام اخر ليس هنا
مقامه وسيجيء في مقامه ومع ذلك الفرق بين الثوب الطويل والحجر الطويل ايضا مستبعد جدا مع ان الحجر ما فيه
من الصلابة اذا كان لا يكفي الا بعد القطع فالثوب مع ما فيه من الرخاوة بطريق اولى فتدبر قوله وقيل لا بد ان يكون
من الارض اعلم ان المشهور بين الفقهاء جواز كل جسم طاهر كما اختاره المصنف بل ادعى الاجماع على ذلك الشيخ في الخلاف
وابن زهرة لكن حكي عن سلار انه لا يجزي في الاستجمار الا ما كان اصله الارض وعن ابن الجنيد انه قال ان لم
يحضر الاحجار يمسح بالكرسف او ما قام مقامه قال ولا اختار الاستطابة بالاجر والخزف الا ان يلبسه طين
او تراب وعن المرتضى انه لا يجوز الاستجمار والاستنجاء بالاحجار وما قام مقامها من المدر والخزف ودليل المشهور
بعد الاجماع موثقة يونس السابقة وحسنة ابن المغيرة مع تامل ما فيهما من وجه وخصوص صحيحتي زرارة
السابقتين الدالتين على جواز الاستنجاء بالمدر والخزف والكرسف وحسنة جميل ان الناس كانوا يستنجون بالكرسف
والاحجار ثم حدث الوضوء وهو خلق كريم الحديث مع عدم القائل بالفصل لان السيد لم يقل بالخزف والكرسف
الا ان يقول بالحجارة والكرسف مع الخزف ومر ايضا عن الرسول صلى الله عليه وآله انه قال فليمسح ثلاث مسحات مع ان الاستنجاء
غسل موضع الغائط او مسحه كما مر فربما يدل عليه الاطلاقات ايضا سيما اذا افتى بالاطلاق ويدل عليه ايضا الاخبار
الواردة في النهي عن الاستنجاء بالعظام والروث ونحوهما كما سنذكر وفي دعائم الاسلام انهم نهوا عن الاستنجاء
بالعظام والبعر وكل طعام وانه لا باس بالاستنجاء بالحجارة والخرق والقطن واشباه ذلك والسند منجبر بالشهرة
لو لم نقل بالاجماع واما ما نقل عن سلار وابن الجنيد فلعل نظرهما الى ما ورد من مطهرية الارض وفيه تامل ظاهر

لما ستعرف من انه مطهر اخر كما افتى به الفقهاء واما السيد فلعله يكون مادل على جواز الكرسف صحيحة من باب الاحاد
ويحتمل ان يكون قوله من المدر والخرق من باب المثال فتم فان قلت الاقوى بحسب الدليل لان المطلقات محمل على المعتبر
والقدر المثبت من المقيد هو الحجر والمدر والخرق فلا بد من الاقتصار عليها قلت اكثر الاخبار وارد بلفظ الاحجار
ولم يقل احد باشتراط الحجرية فظهر ان ذكر الاحجار من باب المثال ومن ان الفرد الكامل الغالب هو الاحجار فلا يصلح
تلك الاخبار للتقييد قطعا وكذا الحال في الاخبار الدالة على ان الائمة ع كانوا يستنجون بالمدر والخزف والخرق
والكرسف اذ لم يقل احد باشتراط الامور المذكورة لا منفردة ولا مجتمعة فتعين ان هذه الاخبار ايضا لا تصلح
للتقييد قطعا لان التمسح بكل واحد من الامور المذكورة كان بحسب اتفاق منهم ع بانها كانت ميسرة لهم او
انهم اختاروه على سبيل الاتفاق وكونها احد الافراد فلا دلالة في هذه الاخبار اصلا مع ان احد الامور
المذكورة لا بد منه حتى تصير مقيدة للمطلقات بل يدل على صحة الامور المذكورة واثبات الشيء لا ينفي ما عداه
مع انا لا نعلم من الخارج ايضا ان احد الامور المذكورة لا بد منه حتى تصير مقيدة للمطلقات بل يدل على صحة
ليس بلا بد منه بل نعلم ان التمسح بها صحيح مع ان مضمون هذه الافعال الصادرة عن المعصوم ع والفعل لا يعارض
القول فضلا عن ان يغلب عليه ويقيده ويخصصه وبالجملة فاذن المقيدات للمطلقات ليس لها مقيدة اصلا
لعدم ما يصلح للتقييد مطلقا الا ما ورد من المنع عن العظم وامثالها مع تامل فيه ايضا على ما يجيء ومن هذا
ذهب المعظم الى القول بالاطلاق وتركهم افهامهم على ابقاء الاطلاق على حاله هنا مع قطع النظر عما يظهر من
دعائم الاسلام ومما ورد في الاخبار الدالة على المنع من العظم وامثاله كما ستعرف مع ان ما في الصحاح
المعتبرة ازيد مما ذكره السيد ثم هذا كله مضافا الى الاجماع المذكور المنقول بخبر الغنية بل وبعيد الاجماع
ان المقام مما يعم به البلوى فلو كان مقصودا فيما ذكره السيد لاشتهر اشتهار الشمس لا ان يكون الامر قوله ويحرم
بالروث والعظم اتفاقا ادعى الاجماع على ذلك المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى على ما نقل ونقل عن التذكرة انه
احتمل بالكراهة واما الخبر فرواية ليث المرادي عن الصادق ع قال سألته عن الاستنجاء بالعظم او البعر او العود قال اما
العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله ص فقال لا يصلح بشيء من ذلك وفي الفقيه لا يجوز
الاستنجاء بالروث والعظم لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله ص فقالوا متعنا فاعطاهم الروث والعظم فلذلك
لا ينبغي ان يستنجى بهما وفي مجالس الصدوق وقال النبي ص نهى ان يستنجي الرجل بالروث والرمة اي العظم البالي
ومن عبارة دعائم الاسلام وضعف السند لا يضر للانجبار بفتاوى الاصحاب وهذه التي هي حجة ظاهرة في عدم ا
انحصار الة الاستنجاء شرعا فيما ذكره السيد وسلار اذ لو كان كذلك لما اجاز الاستنجاء بغيره جزما فلا
وجه لان يقول المعصوم ع اما العظم والروث فلا يجوز لان كل شيء لا يجوز سوى ما ذكره ثم تعليله عدم الجواز

بأن ذلك

بان هذا لك مما اشترط على الرسول ص اذ ينادي بان المانع هو هذا الامر مع ان المعصوم لم يتعرض على السائل حين ساله
عن الاستنجاء بالعظم والروث بان الاستنجاء شرعا مخصوص بشيء خاص فيما وجه هذا السؤال وايضا الظاهر
ان المعصوم ع اجاز الاستنجاء بالعود ولم يمنع عنه ومثل ما ذكر الكلام في رواية الفقيه بل كذا كون المنع من جهة
اعطاء الرسول ص لا من جهة كونه واظهر من ذلك دلالة رواية المجالس ودعائم الاسلام فتم قوله وبالمطعوم
على المشهور هذا الكلام منه ظاهر في عدم وجود خبر اخر ولا اجماع بل مجرد شهرة من غير دليل ونظره الى ما في المدارك
حيث نقل عنه عن المعتبر انه استدل على ذلك بان له حرمة تمنع من الاستهانة وبان طعام الجن منهي عنه فطعام اهل
الصلاح اولى ثم قال وفيهما نظر وكيف كان فينبغي ان يراد بالطعام ما كان مطعوما بالفعل اقتصارا فيما خالف الاصل
على موضع الوفاق ان تم والا فالاظهر الجواز فيما لم يثبت احترامه انتهى ويظهر منه ان سلم ذلك فيما ثبت احترامه
وان نظره كان في ان كل مطعوم يكون له حرمة ويظهر من كلامه ايضا ان المسئلة وفاقية بحسب الظاهر بل واجماعية
احتمالا ونقل عن المنتهى ادعائه الاجماع على حرمة الاستنجاء بكل مطعوم يكون له حرمة ويظهر من كلامه ايضا
ان المسئلة السابقة وفاقية بحسب الظاهر بل واجماعية احتمالا ونقل عن المنتهى ادعائه الاجماع على حرمة الاستنجاء
بكل مطعوم وعن التذكرة احتمال التعبد بالكراهة وورد في اخبار متعددة ان اهل الثرثار كانوا يستنجون بالعجين
وبالخبز فغضب الله عليهم بالقحط وورد في تفسير علي بن ابراهيم وتفسير قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت
امنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون
انها نزلت في قوم كان لهم نهر يسمى الثرثار وكانت بلادهم خصبة فبطروا حتى كانوا يستنجون بالعجين ويقولون هو الين
لنا فكفروا بانعم الله فحبس الله عليهم الثرثار فجدبوا حتى احوجهم الله الى ما كانوا يستنجون به حتى كانوا يتقاسمون
عليه لكن الظاهر من الفقهاء ان جميع نعم الله لها حرمة كما يشير هذه الاية ويظهر من الاخبار ايضا وكل مطعوم خلقه الله
الينا لنا فهو نعمة منه علينا وسنذكر عن ابن زهرة الاجماع على عدم اجزاء مطلق المطعوم وربما يظهر من هذه
الاخبار ورواية ليث السابقة واما لها حصول الطهارة والنقاء الا انه حرام لكن بملاحظة ان الطهارة حكم شرعي
لا طريق لنا اليها الا من جهة ربما يظهر التامل في الدلالة ويخصص بنفيها في غير الامور المذكورة سيما بملاحظة
لفظ لا يصلح الظاهر في الفساد فتامل بل ادعى ابن زهرة الاجماع على عدم اجزاء العظم والروث والمطعوم وحكم المحقق
وابن ادريس ايضا بعدم الاجزاء وفاقا للشيخ في ط واستدل عليه في المعتبر بان المنع مستصحب حتى يثبت خلافه
بدليل شرعي والشيخ بان النهي يدل على الفساد وفيه تامل ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكرناه ويكون المنهي
عنه من حيث كونه توقيفيا ولم دخوله في المطلقات لدلالتها على الاباحة لا اقل قوله الاولى على القول

بوجوب الثلاثة هل يجب امرار كل حجر على مجموع الموضع ام يكفي التوزيع بان يمسح بعضها بعض المحل وبعض اخر
بعضا اخر منه مع حصول النقاء والمشهور والمختار هو الاول لانه المتبادر من الاخبار وفتاويهم ولو كان يكفي
حصول النقاء لم يحتج الى الثلاثة بل كان يكفي حصوله كيف اتفق ولا استحباب مع ان هذا التوزيع لا يتحقق لا
بالحجرين الاولين لان الثالث لا بد ان يمسح بمجموع المحل حتى يعلم نقاء المحل بلا شك ايضا والمحل لا بد ان يكرر
على بعض الحجر الاول ان ايضا لاستحالة بعض بمسح واحد منها بحيث لم يبق عليه لا اثر اصلا ومع ذلك يمسح
بمجموع المحل بهذا التوزيع اذ لا شبهة في استحالته عادة فلا بد ان يكرر على بعض الحجرين الاولين ايضا
لاستحالة بعض منه بمسح واحد منها بحيث لم يبق عليه لا اثر اصلا ومع ذلك المجموع يمسح بمجموع المحل
بهذا التوزيع اذ لا شبهة في استحالته عادة فلا بد ان يكرر على ذلك البعض الاحجار الثلاثة جميعا فيتحقق
غير المسحات الثلاثة كلها لم يمسح شيء من المحل يكتفي غير المسحتين مسح للازالة ومسح للاطلاع على الزوال
ومن المعلوم ان المسح الواحد لا يزيل العين عادة فما ذكر ليس الا مجرد فرض لا مصداق له في الخارج بحسب العادة
وحمل المطلق في الحديث على مثل هذه الصورة بادخاله فيه فيه ما فيه لان المطلق منصرف الى الافراد المتعارفة
دون النادرة فلا يشمل الافراد النادرة فكيف يشمل المحالات العادية مع ان الظ من الاخبار اتحاد محل الاجزاء بالنسبة
بالنسبة الى الاحجار مثلا **قوله** على القول بوجوب الثلاثة هل يكفي ذو الجهات الثلاث من حجر واحد مثلا ام لا بد
ان يكون الاحجار ثلاثة المشهور الثاني للاستصحاب والتبادر لان الحجر الواحد لا يسمى ثلاثة فضلا ان يتبادر منه
ونسب الى المفيد وابن البراج والعلامة والشهيد الثاني الاول لان المراد من ثلاثة احجار ثلث مسحات كما
لو قيل اضربه عشرة اسواط فان المراد عشر ضربات ولانها لو انفصلت اجزاءه قطعا فكذا مع الاتصال واي
عاقل يفرق بين المتصل والمنفصل ولان ثلاثة استجار لو استجمروا بهذا الحجر لاجزاء كل واحد من حجر ولقول النبي
اذا جلس احدكم بالحاجة فليمسح ثلاث مسحات واجيب عن الاول بالفرق بين اضربه عشرة واضربه بعشرة ولا
ثم ان معنى الخبر هو الاول الا ان يكون قرينة في المقام مفقودة ومع ان القياس في اللغة غير جائز اتفاقا وربما
كان المفهم في المقيس عليه بسبب القرينة بل الظ في المقام انه كذلك وعن الثاني بانه مصادرة محضة لان ازالة
النجاسة على الوجه المعتبر شرعا ليس للعقل اليها طريق كما عرفت مع ان ما ذكرت لهم لزم عدم الحاجة الى
المسحة الثالثة لو حصل النقاء بالثانية والمعترض لا نعرفها قطعا بل ما ذكرت مبني على القول بالاكتفاء بكفاية
مجرد النقاء وهو غلط فاسد على القول بوجوب الثلاثة وعن الثالث بانه قياس ومع ذلك مع الفارق لما
عرفت من انه مبني على القول بوجوب الثلاثة وعدم كفاية النقاء وعن الخبر بضعف السند وعدم الانجبار مع انه

مطلق وخبر الاحجار مقيد والمطلق يحمل على المقيد سيما الحديث الذي رويناه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يستنجي احدكم
دون ثلاثة احجار فان المطلق ايضا مروية عن النبي صلى الله عليه وآله من طريق العامة على ما هو الظ ووقع عن صاحب
الذخيرة هنا غفلة عجيبة حيث اجاب عن ادلة المشهور بجواز رفع الحاجة الى الثلاثة ويكفي فيه مجرد النقاء
وفيه ما لا يخفى وفي المدارك بعد ما رجح المشهور قال وبالجملة فالمتجه تفريعا على المشهور من وجوب الاكمال مع
النقاء بالاول عدم الاجزاء لكن قال بعده بلا فصل ومع ذلك فينبغي القطع باجزاء الخرقة الطويلة اذا استعملت
من جهاتها الثلاثة تمسكا بالعموم انتهى مراده من العموم اطلاق حسنة ابن المغيرة وموثقة الساباطي
وقد عرفت ما فيهما مع ان قطعه بالاجزاء ان كان من جهة عدم ورود قيد الثلاثة في غير الاحجار ففيه ما عرفت
من عدم القول بالفصل لا وجه لتقييد الخرقة بالطول وان كان من جهة ان المتبادر من الاحجار المقيدة بالثلاثة
هو صغار الاحجار لا ما يكون طويلا فلما لم يوجد حجر طويل في الاستنجاء اختار الخرقة ففيه ان مع عدم القول
بالفصل بين الطويلة والقصيرة لا وجه لدعوى القطع فتامل جدا ثم اعلم ان نظير الحجر ذي الجهات الحجر الذي يستنجي
به ثم يغسل ثم يستنجي به وكذا اذا كسر موضع الملاقاة ورمي به او حكت ثم استعمل حيث اختار في
المنتهى الجواز وقال ويحمل على قول الشيخ علي فرعا فرضا على صورة التعدد وهو بعيد وفي استبعاده ما عرفت
وقال بعض الاصحاب ما استبعده قريب اللهم الا ان يخرج بالكسر عن اسم الحجر الواحد قوله هذا ايضا لا يخرج عن
اشكال العموم لكونه من الافراد المتبادرة كما لو استعمل ذا الجهات ثم كسر بعد الاستعمال وجعله ثلاثة احجار ثم لو كان
استعماله كذلك فالزيادة على الثلاثة بحيث لا يحصل النقاء بالثلاثة يجوز بلا اشكال الثالث في غسل المحل يجب
ازالة العين والاثر من ذلك يعني الاجزاء العالقة التي عرفتها التي تبقى بعد المسح ولا تزول الا بالماء الا
كما هو الحق والمحقق عندهما عرفت بانه الرسم الدال عليها ولعله اختاره الشهيد الثاني ايضا بل معلوم ان مسح المحل الف
ثم غسله يجد في غسله اثرا من العين لم يذهب بالمسح بل يذهب بالغسل ولذا يكون افضل ويكون الغسل
بعد المسح مستحبا والرسول صلى الله عليه وآله في مقام اختيار الغسل على المسح علل بان الغسل مطهرة للحواشي وهذا ينادي بان
المسح كذلك مع ان من عرفه باللون كما سنذكر لا يريد منه سوى الاجزاء الجوهرية التي هي محل اللون نفسه
فلا يريد سوى ما ذكرنا ولم يعرف احد سوى ما ذكرنا من التعريفات فظهر اتفاق الفقهاء فيما ذكرناه لا نعم
وامر النساء بالاستنجاء بها لان المطر في النساء تطهير الحواشي البتة وهو ظاهر ولهذا خصص لا مر من الخطاب
بهن وان كان مستحبا بالنسبة الى الرجال ايضا كما عرفت مضافا الى عدم القول بالفصل وليس المراد من الاثر
اللون كما قال بعض معللا بان العرض لا يتقوم بنفسه فلا بد من محل جوهري اذ الانتقال على الاعراض محال
وقال ولا يلزم مثل ذلك في الرائحة لانها قد تحصل بتكيف الهواء وقيل انه لا يجوز ذلك بالنسبة الى اللون ايضا بان

بتكيف الهواء بالمجاورة على انه لو تم لزم كون اللون فكل النجاسة بقاؤه موجبا لبقاء النجاسة وستعرف انه ليس كذلك
على انك عرفت بقاء الغالقرية يقينا وان لم يبق لون اذ لو غسلناه لوجدنا اثره لم يذهب بالاحجار البتة سلمنا
لكن بقاء الاجزاء الصغار غير المحسوسة التي يتقوم بها اللون وان لم يبق لون اذ لو غسلناه لوجدنا اثرا
لم يذهب بالاحجار البتة سلمنا لكن بقاء الاجزاء الصغار غير المحسوسة التي يتقوم بها اللون لا نم كونه مضرا
نجسا اذ لا يبقى اللون عرفا ودماء ومنيا والمعتبر في الاحكام الشرعية الصدق اللغوي والاطلاقات
لا التحقيقات الحكمية فظهر انه بالغسل لا بد من ازالة جميع اجزاء النجاسة بالمرة الاجزاء التي تعد بحسب العرف
اجزاءها ويصير المحل نقيا عنها بالكلية فاذا كان عند الغسل توجد لزوجة ما واثرا ما من تلك النجاسة فلا
شك في عدم صدق النقاء وزوالها بالمرة فلا بد ان يغسل الى حد يزول اللزوجة بالكلية ويعلم عدم بقاء
شيء منها وانقلاع اثرها بالمرة وحصول ذلك بحصول الصرير ولا شك فانه ان لم يحصل العلم بالزوال
بالمرة والانقلاع بالكلية ويعلم بقاؤه الا بالصرير كما هو الغالب يتعين كما ذكره لكن ربما يحصل الصرير
ولم يحصل الانقطاع التام كما اذا كان الماء باردا والهواء ايضا وربما كان في شدة البرودة فيظهر ما ذكرنا
ظهورا بينا وربما يحصل الانقلاع التام من دون صرير كما اذا كان ماء الاستنجاء حارا والهواء ايضا حارا
او كان الاستنجاء بعد السفر وعقيب اكل او قاتر وامثال ذلك لكن لا يبلغ من المبالغة تامة حتى يحصل العلم
هذا بالنسبة لغير اهل الوسواس من الناس واما الوسواسي فربما لا يحصل له العلم الا بعد الغسل
مدة مديدة بجهد وشدة من الجهد وهذا غلط واطاعة الشيطان فيكون حراما موجبا لدخول النار
لان اطاعته حرام وربما يترتب على اطاعتها مفاسد عديدة من الاضرار بالبدن وحصول الامراض وغيرها
فمن غلب عليه الوسواس فلا بد من ان يتنبه لما ذكرنا من المفاسد الشرعية وانه لا اقل من عصيان الرب تع
وعصيانه موجب للنار ولعل من الغائط الخارج منه مثلا ما هو اقل من المظاهر اي قدر كان يغسله
لحصولها ولتحقق النقاء منزلها والمكتفي فيه وكما وجدنا الافراط من الوسواسي وجدنا البعض التفريط
من بعض العوام حين ما كانوا يستنجون الاطفال حين ما راهم فانا نراهم يكتفون بازالة الاكثر او البعض
وهذا ايضا حرام موجب للدخول في النار لبطلان الصلوات التي من ذلك وبالجملة في المقام مكائد الشيطان
ومصايد للسعي للنجاة منها فلا بد من الترصد لها في الاستنجاء بالاحجار ومنها لا بد من ذهاب العين البتة
دون الاثر الذي ذكرناه مكررا لعدم الامكان كما عرفت علما كان مسح المحل مطهرا بالاجماع والاخبار ظهر
ان الاثر المذكور معفو بالمرة نعم ان اتفق انفصال شيء من تلك الاجزاء قلنا لا مثل في نجاسته وان كان
في الغسالة وان كان ظهر انه لم يذهب بعد جميع الاجزاء التي لا بد من ذهابها لان ما هو عفو طاهر لم يبق

يقبل

يقبل الانفصال ويحكم في حال الانفصال انه عين متصلة بل لا يقال عرفا انه عين فيها شبهة ولا يلزم ان يكون كل اجزاء
جوهرية عينه كما عرفت ومن هنا التفاوت من هذا بعض وجه هنا حال الحبل الغسل الى غير المسح لانه متنجس ينجس
الماء وان كان عفوا بعد اختيار المسح قوله لا يضر وجود الرائحة اما في حال المسح فظاهر واما في حال
الغسل فظاهر واما في حال الغسل فلان وجود الرائحة في المحل واليد لا يستلزم وجوده في الغسالة واحتمل
الشهيد العفو مطلقا اي وان كان الرائحة في الغسالة وبحث ان على ان الاجماع والاخبار الدالة على انفعال
الماء بتغير احد اوصافه مخصوصان بغير صورة الاستنجاء للاجماع والاخبار على طهارة ماء الاستنجاء كما
سيجيء وفي هذا الاحتمال اشكال ظاهر كما سيظهر في محله لكن الظ عدم مطلوبية التفحص من النجاسة
سيما في امثال المقام بل عدم المنع من التجسس وهكذا كانت الطريقة من السلف كما لا يخفى فلا اشكال فتدبر جدا
اشترط جماعة في غير الماء الصلابة وعدم ازالة الصقالة واللزوجة لعدم حصول الازالة بها اتفق فيه
احد والظاهر ان الامر كذلك غالبا ولذا وقع النزاع لو اتفق الازالة به فقيل لا يجزي واحتمل الشهيد الثاني الاجزاء
لحصول الغرض والظ عدم حصول الطهارة بالاستنجاء بالمحلل لعدم تحقق الغسل الشرعي ولا المسح الشرعي
مع احتمال التحقق واحتمل الشهيد الثاني الاجزاء ثم قوله لو طار الذباب عن النجاسة الى الثوب او الماء فعند الشيخ
عفو واختاره المحقق لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقاءها لجواز جفافها بالهواء كذا قال الشهيد في الذكرى وقال
وهو يتم في الثوب دون البدن والماء ونوقش في ذلك بان المقتضي لعدم تمام الحكم في الماء موجود في الثوب
مع رطوبته فلا يستقيم اطلاق القول بغير مع انه على ما هو المشهور من الاكتفاء بزوال العين في الحيوان لا وجه
للفرق اصلا كما في بحار الانوار وروى في خبر عن الباقر ع انه قال قال لي علي ابن الحسين يا بني اتخذ ثوبا للغائط
فاني رايت الذباب يقع على الشيء الرقيق ثم يقع علي ثم ابيته فقال ما كان للنبي ص ولا لاصحابه الا ثوب واحد فتوجيهه
على العفو وان الاحتراز كان استحبابا ويدل على انه مما يعم به البلوى ويعسر الاحتراز عنه بل ربما كان محالا عادتا
والمسلمون في الاعصار والامصار ما كانوا يحترزون على ما هو الظ هذا مع عدم القطع ببقاء عين النجاسة بالجبن
يؤثر في الثوب وغيره لان الذباب في غاية ورجلها في غاية الدقة والهواء مما يجفف بسرعة الطيران فيه مع انه
لم يرد في الشرع طلب التجسس والتعمق والتدقيق في النجاسة قوله لم يجوز بعض الفقهاء بالحجر المستعمل مثلا فان
اراد النجس فعدم حكمه وان اراد غير النجس ايضا ففيه اشكال لدخوله في العمومات وقوله ع جرت السنة في
الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار وتتبع بالماء لا يصلح لتخصيصها لضعف السند والدلالة ايضا لان السنة هذا
اما المستحب او اعم منه لشموله وتتبع بالماء مع احتمال كون المراد من البكر عدم صيرورته بعضا قد اريد بالخروج
لما رواه الشيخ عن سليمان بن جعفر قال بت مع الرضا في سفح جبل فلما كان اخر الليل قام فتنحى وصار على موضع

على موضع مرتفع فبال فتقوضا فقال من فقه الرجل ان يرتاد الموضع لبوله الحديث والاخبار اخر كثيرة يجيئ بعضها
وذكر جماعة من الاصحاب استحباب الاستتار لظاهر الاخبار منها في كشف الغمة ان امير المؤمنين لم يُرَ من رجل
اذى اداوه ممضى وغاب عن نظره وقضى الحاجة وذكروا ايضا استحباب تاخير كشف حتى يدنو الى الارض و
واستدلوا على هذه وسابقه بالتاسي وقد عرفت بعض ما يدل على فعلهم من الاستتار وفي شرح النفلية روي
عن النبي ص انه قال من اتى الغائط فليستتر قوله وان يكون مغطى الراس علل بانه من سنن النبي ص وادعى
في المعتبر عليه اتفاق الاصحاب ومرادهم منه ان لا يكون مكشوف الراس ولعل الخبر الدال على التقنع وان كان معطى النبي
وفوق العمامة فيعضده رواية علي بن اسباط عن رجل عن الصادق ع انه اذا دخل الكنيف يقنع راسه وفي مجالس الشيخ
بعزوه ان النبي ص قال لابي ذر يا ابا ذر استحي من الله فاني والذي نفسي بيده لاظل حين اذهب الى الغائط متقنعا
بثوبي استحياء من الملكين الذين معي وفي كلام بعض الاصحاب استحباب التقنع بان يسدل على راسه ثوبا يقع على
منافذ راسه ويمنع وصول الرائحة الخبيثة الى الدماغ فيظهر من هذا ان ما ذكره المص في النفلية فاما هو في التقنع
ثم قوله عكس الخارج الشريف اقول روى الكليني بسنده الى يونس عنهم ع قال قال الفضل فيه حول المسجد ان
تبدا برجلك اليمنى اذا دخلت وباليسرى اذا خرجت والحكم مشهور بين الاصحاب قوله سيما للصحيح وفي صحيح
معاوية بن عمار انه سمع الصادق ع يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس
النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى
لكن على هذا يكون مراد المص من التسمية غير المعنى المعهود منها في المغنية قال الباقر ع اذا انكشف احدكم لبول او غيره
فليقل بسم الله فان الشيطان يغض بصره عنه حتى يفرغ ويمكن ان يكون مراده من الصحيح ما رواه الشيخ في الصحيح
عن محمد ابن الحسين عن الحسن ابن علي عن ابيه عن ابانه عن جعفر ع قال قال النبي ص اذا انكشف احدكم لبول
او غيره فليقل بسم الله فان الشيطان يغض بصره لكن كونه صحيحا محل نظر فتدبر وما ذكروه من الادعية
مذكورة في كتاب الدعاء واداب الخلاء قوله متكيا الخ احتجوا على ذلك بتعليم النبي ص اصحابه ذلك ولعل الابتداء
في الاستنجاء بالمقعدة ثم بالاحليل وقد ذكره المفيد وغيره ويدل عليه موثقة عمار عن الصادق ع ولان ازالة البول
يحتاج الى الاستبراء فلو قدم تنجس اليد عادة لان الاستبراء بمسح مخرج الغائط الى الانثيين قوله موترا بالماء
الخ قد مر دليل الحكمين وقوله موترا بالاحجار لما ورد عن علي ع عن النبي ص اذا استنجى احدكم فليوتر بها وترا
اذا لم يكن الماء قوله مستبرئا للبول هذا هو المشهور لعدم ما يدل على الوجوب ولان الغرض منه ما ذكره المص
من عدم انتقاض الوضوء او خروج البلل فلا معنى للحكم بالوجوب ولما اذا ظهر كون البلل بولا او منيا بولا لا تحاطا
بولا اصلا فالحكم واضح ومقتضى الثاني بمجرد فرضه الا فحال رطوبة تخرج عقيب البول من جهة من وجها عن

من مخرج البول

من مخرج البول كيف يمكن ظهور علم مزجها بشيء من البول وان كان في غاية القلة ولذا ورد في الاخبار الامر باعادة
الطهارة من الحدث والخبث مطلقا اذا ظهر الرطوبة ولما يحقق استبراء وفتوى الفقهاء ايضا كذلك لكن ظاهر الصدوق
انه متامل في نقض الطهارتين وابن ادريس ادعى الاجماع على الانتقاض وهذا هو الظ بالنظر الى الفتاوى والاخبار
الكثيرة فلا تامل فيه واما للمعتبرة ففي صحيحة حفص البختري عن الصادق ع في الرجل يبول قال ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ
الساق فلا يبالي والنتر هو الجذب بقوة وجفوة والضمير راجع الى ما يفهم ذكره صريحا وحسنة ابن مسلم انه قال
للباقر ع رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من
البول ولكنه من الحبائل وروى الشيخ هذه الرواية بعينها الا انه ذكر فيها بدل طرفه ذكره وفي بعض النسخ ذكره
بضم الذال وسكون الكاف وفتح بطرف الذكر وصحيحة جميل ابن صالح عن عبد الملك ابن عمرو عن الصادق ع في الرجل يبول ثم
يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى
فان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وفي السرائر نقلا من كتاب حريز قال قلت للصادق ع رجل بال ولم يكن معه ماء فقال
يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس عليه شيء من البول ولكنه من
الحبائل وعن نوادر الراوندي بسنده عن الكاظم ع عن ابائه ع عن الرسول ص من بال فليضع اصبعه في موضع
المجال ثم ليسلها ثلثا وبهذا الاسناد قال كان النبي ص اذا بال نتر ذكره ثلث مرات ثم اعلم ان المشهور بين المتاخرين
في كيفية الاستبراء ان يمسح من عند المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ومن اصله الى راسه ثلثا ثم ينتر راسه ثلثا اي يجذبه بقوة
كل ذلك لاخراج ما بقي في البول في المجاري وان كان في غاية القلة فلا بد ان يكون عناية المكلف في ذلك هذا الاخراج وسعيه
وليس الاستبراء مجرد التعبد فكيفيته ان يضع الاصبع واحدا كان او ازيد فوق المقعدة والمجرى ابتداؤه من المقعدة بحيث يحيط
بعرض المجرى جميعا وليشمل طرفيه ويزيد عليهما ثم يمسح بشدة لاخراج ما عسى ان يكون هناك من رطوبة الى اصل القضيب
ثلثا حتى يصير الرطوبات داخلة في مجرى القضيب ثم ينتر القضيب بين الابهام والسبابة وان ضم الوسطى مع السبابة
فهو اقوى واولى ويجذب بشدة حتى يخرج جميع الرطوبات التي في القضيب ثم يجذب راسه ثلثا حتى لا يبقى منه رطوبة
اصلا ويدخل في باب المقدمة شيئا قليلا من غاية الاولى في حد الثلثة وشيئا من بداية الثانية في حد الاولى حتى يتحقق
العلم بالاستيعاب عادة ونقل عن الصدوق انه قال يمسح من عند المقعدة الى الانثيين ثلث مرات ويغمز قال الشيخ في النهاية
وط والظ انه مراده هاهنا الذي ذكره المتاخرون اذ لا خفاء في ان المقصود اخراج الرطوبة المشتبهة عن المجرى ولا يتحقق
هذا الا باستيعاب المسح لجميع المجرى من عند المقعدة الى منتهى راس القضيب فالمسلك الاخر من المسالك موافقة للمسالك الذي
ذكرنا من المشهور الان المشهور في المسح القضيب لابتداء الراس ثلث مرات ثم جذب الراس ثلثا وهاهنا اكتفينا بمسح
ابتداء القضيب الى منتهى راس القضيب بحيث لا يبقى منه شيء اصلا ثلث مرات ومن هذا نقل بعض افاضل المتاخرين

من الشيخ انه اعتبر المسحات التسع المشهورة ولعل مراده ان فصل الراس او وصله لا عبرة بهما انما العبرة بمسح المجموع وقد حصل
وان كان في الفصل زيادة ما في الاستظهار فليس بحيث يصلح لعده منهما مغايرا للوصل ومن هذا ايضا نقل عن ابن الجنيد
انه قال في الاستبراء بهذا ذكره من اصله الى طرفه ثلث مرات ليخرج شيء بقي في المجرى ولابتداء اصل القضيب والمسح من مخرج
النجو الى اسفله ثلث مرات ليخرج ما لعله باق في المجرى وادعى على هذا اجماع الفرقة وهذا ينادي بما ذكرنا وحمل اصل القضيب
على غير ما ذكر موجب لزيادة الكلام لا حاجة اليها اصلا بل توهم خلاف المقصود ومع ذلك يوجب لبقاء شيء فيما بين المقعدة
وابتداء القضيب ليخرج من القضيب بادنى حركة كما يحكم به الوجدان ولذا ورد في الاخبار الامر بخرط ما بين المقعدة والانثيين
كما عرفت مثل ما ذكرنا في الصدوق والشيخ كلام ابن ادريس حيث قال كيفية الاستبراء ان يمسح باصبعه من عند مخرج النجو الى
القضيب ثم الاصبع في الاستبراء ثلث مرات ثم يمر اصبعه على القضيب ويخرطه ثلث مرات وكذا كلام ابن حمزة حيث قال المسح
من مخرج النجو الى اصل القضيب ... الاصبع ثلث مرات ... الاستبراء ثلث مرات وبين القضيب بين الابهام والسبابة ثلث مرات
وبالجملة بملاحظة ما ذكرناه لم يبق تامل في موافقة كلام ... الفقهاء مع المشهور وان كان تامل في كلام ابن الجنيد لكن
غير بعيد موافقته ايضا مع المشهور على ما اشرنا وحكي عن المرتضى ره نحو ما قال ابن الجنيد والعلامة في مقام نقل الخلاف
لم ينقل شيئا كلام المرتضى وهذا ايضا يعضد ما ذكرناه في كلام ابن الجنيد وفيه كلام المرتضى ايضا ما عرفت وبالجملة
الظ عدم الخلاف بين المشهور وغيرهم وان كان خلاف فبين المرتضى وابن الجنيد وبينهم على تقدير مخالفتهم لا تامل
في ضعف مذهبهما لان الغرض هو الاستظهار في اخراج ما لعله بقي فيما تيسر كما هو ظاهر الاخبار وبغير مسح ما بين
المقعدة الى القضيب لا يتحقق هذا المعنى جزما كما قلنا ويدل عليه صحيحة عبد الملك المذكورة ورواية الراوندي
عن الكاظم ع المنجبرة بالشهرة وبما ذكرنا والمراد من غمزها بينهما في تلك الصحيحة هو غمز ما بين الانثيين كما ذكرنا
ولان توافق غيرها من الاخبار ولا تغير شاذة لم يعمل بها احد ولعل به السياق ايضا واما سائر الاخبار فيمكن
حملها على ان ابتداء اصل الكلام الذكر هو المدور من عند المقعدة الى القضيب لما عرفت من انه لما لم يجف الرطوبة
من هذا الموضع كانت تخرج بادنى الحركة خصوصا اذا قام فالموضع الذي يبقى فيه تلك الرطوبة ويخرج منه بالقيام
والحركة ويكون في مقام الاستظهار موقوفا على الجذب ليس مختصا بنفس القضيب بلا شبهة بل يعم جذب ما بين
المقعدة والقضيب في مقام الاستظهار اهم والحاجة اليه اشد كما لا يخفى ومن هذا اتفق فتاوى الفقهاء على
جذبه ثلثا كالقضيب الا من شذ مع احتمال كون الشاذ ايضا موافقا بل هذا اظهر وجبر اتفاق الاخبار ايضا
وعدم المعارضة بينها اصلا لكن هنا راي نادر نسب الى المفيد وهو مثل المشهور الا انه قال يمسح مرة او
مرتين او ثلثا ولعل وجهه اطلاق بعض الروايات بالنسبة الى اصل القضيب مع عدم القول بالفصل وفيه ما فيه
وزاد سلار والعلامة والشهيد على المسحات المزبورة التنحنح ثلثا وربما يكون لهم تصريح انه مدخلية في الاستظهار

ويكن

ويكن الحمل والحكم باستحبابه بناء على المسامحة في ادلة السنن لانهم يعتبرون فتوى فقيه واحد فما ظنك اذا كانوا ثلثة وهما
ذكر ظهر عدم الفساد في فتوى المشهور اصلا قوله واوجبه الشيخ نسب العلامة هذا اليه في الاستبصار والظ منه انه يقول
بالوجوب الشرطي لانه استدل على ما ذكره من الوجوب بصحيحة حفص بن البختري وحسنة ابن مسلم السابقتين وهما صريحتان
في ان منشا طلب الاستبراء هو عدم لزوم الطهارة لو خرج البلل ولا شك في ان هذا لا يصير منشأ للوجوب الشرعي بل هو منشأ للوجوب
الشرطي مع ان كون لفظ الوجوب في كلامه ظاهرا في الشرعي محل تامل كما عرفت وجهه مع ان ابطال العمل حرام فلو لم يستبرء
لاحتمل مجيء الرطوبة بل الراجح ذلك عادة فيجب صونا للعمل عن البطلان كالصلوة اختيارا في السفينة ومما لا قرار فيه
ظنا عادة بل احتمال المجيء عقيب العمل مضر ايضا على القول بانها ليست حدثا جديدا فيلزم اعادة الصلوة وبطلان العبادات
المشروطة بالطهارة وان كان الحق انها حدث جديد كما سيجيء مع ان العمل المذكور وصوله حد الوجوب يحتاج الى التامل
وتمام التحقيق سيجيء في ذلك المبحث ويشهد على ما ذكرنا ما مر عن ابن زهرة من ادعائه الاجماع على وجوب الاستبراء
وعن جمع ان الوجوب الشرعي ليس مذهب الاكثر بل ولا مذهب جمع بل ولا مذهب معتد به بل ان كان فمذهب شخص واحد
على ما صرح العلامة ره ونقل ابن ادريس ايضا ذلك عن بعض الاصحاب والظ انه واحد منهم فكيف يمكن دعوى الاجماع
فهذا ينادي بان مراده ما ذكرنا فتامل وكيف كان لا يبقى للفقير مجال التامل في عدم وجوبه لما عرفت من ان الاخبار تنادي به
لان المعصوم ع اذا علل مطلوبية فعل بعلة يكون ذلك صريحا في ان علة الطلب ليس الا ما ذكره فلا وجه لتجويز ولا انه
على الوجوب وان كان بصيغة افعل الطالبة عن القرينة سوى العلة المذكورة ثم لا يخفى ان الاستبراء ثابت للذكر اجماعا
وان كان خنثى يبقى عن ذكره خاصة او مع فرج الاناث واما الخصي الذي ليس له الذكر فيمكن ان يكون مثل الانثى في ان
يكون عليه مسح ما بين المقعدة الى موضع القضيب لان الميسور لا يسقط بالمعسور وهو احوط ولعله الاقوى ايضا والمشهور
ان الانثى ليس عليها استبراء اصلا للاصل ولان خلقة النساء غير خلقة الرجال ولا يحصل ظن اصلا ببقاء شيء من ...
البول في ذلك البلل فيكون البلل الخارج المشتبه منها لا حكم له اصلا مثل ما خرج بعد الاستبراء وان كان ما خرج بعد
الاستبراء قيل باستحباب الطهارة منه لما ورد في بعض الاخبار والاوجه حمله على التقية واثبت جماعة الاستبراء
للانثى ايضا لكن بعنوان العرض وفيه تامل لما عرفت ولعموم البلوى وشرح الحاجة وعدم الالتزام والالزام في الاعصار
والامصار في اعادة الطهارة وان كان ما ذكروه احوط واعلم ايضا ان العلامة والشهيد ذكرا انه يستحب الصبر هنيئة
قبل الاستبراء ولعله للخروج كل ما هو معد للخروج والا فالظ من بعضها خلافه عدمه مثل صحيحة جميل عن الصادق ع قال
اذا انقطعت درة البول فصب الماء وعن داود الصرمي قال رايت ابا الحسن الثالث ع غير مرة يبول ويصب الماء من ساعته
لكن يمكن ان يقال الامر بالصب في الصحيحة وارد في مقام توهم الحظر فلا يفيد ازيد من نفي الحظر واما الرواية الثانية
فلا يظهر منها ما يخالف ذكره لان لفظ ساعته ليس فيه الضيق المنافي ويشهد عليه ان الظ انه كان يستبرئ لعل

ولعل مراده انه ع ما كان يصبر على ما هو طريقة جماعة من العامة من انهم يصبرون بل ربما يمشون ايضا ويحتمل ان يكون
لهم ع قوة مزاج ما كانوا يحتاجون الى الاستبراء فتأمل قوله ولا يمسح بطنه الخ قال الصدوق كان علي ع اذا دخل
الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي فاذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى في قوته فيا لها
من نعمة لا يقدر القادرون قدرها قوله ويكره الجلوس الخ في الفقيه قال رجل لعلي بن الحسين ع اين يتوضأ الغرباء
قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن فقيل له واين مواضع اللعن قال
الدور وفي الكافي خرج ابو حنيفة من عند الصادق ع والكاظم ع قائم وهو غلام فقال له يا ابا حنيفة يا غلام اين يضع
الغريب ببلدكم فقال اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة
بغائط ولا بول الحديث واعلم ان الكراهة اذا كان المواضع المذكورة ملكا له او مباحا واما اذا كان ملكا لغيره فلا
يجوز الا بعد اذنه ومع ذلك يكون مكروها ايضا قال الشهيد الثاني المراد من الشجرة المثمرة ما من شأنه ان يثمر
وان لم يكن مثمرا بالفعل لاطلاق الخبر ولان بقاء المعنى المشتق منه غير شرط في صدق المشتق عندنا وفيه ان
اطلاق المشتق على ما من شأنه وان لم يكن المبدأ وجد بعد مجاز اتفاقا والمجاز لا يصار اليه الا بالقرينة والقرينة
هنا مفقودة فكيف يدل الخبر باطلاقه على ما ذكره وعدم اشتراط بقاء المعنى انما هو فيما اذا وجد المعنى وتحقق في
الخارج لا فيما لم يوجد فيه بعد اصلا اذ البقاء لا معنى له وقد عرفت اتفاق الكل على المجازية وربما يظهر من
الصدوق اختصاص الكراهة بما اذا كان الثمر موجودا لان الله امر الملائكة بالحفظ وربما يظهر من كلامه
عدم الجواز لانه قال لا يجوز التغوط في فيء النزال وتحت الاشجار المثمرة ويظهر مما ذكره من بعض الاخبار لكن
اثبات الشيء لا ينفي ما عداه فيكون المثمرة ايضا يكره البول تحتها وان لم يبق ثمرها لما ورد في اخبار اخر من
المنع تحت الاشجار المثمرة على القول بان المشتق لا يشترط بقاء المبدأ في صدقه سيما وفيها الصحيح مثل صحيحة
عاصم بن حميد عن الصادق ع قال قال رجل لعلي بن الحسين ع اين يتوضأ الغرباء الى اخر ما نقلنا عن الفقيه خصوصا
اذا كان فتوى الاصحاب بهذا العنوان بل جعلوا في اصول الفقه هذا المقام مثالا لمحل النزاع ونسبوا الى الشيعة
القول بعدم اشتراط البقاء كما اشار اليه الشهيد الثاني والمراد من مواطن النزال المواضع المعدة لنزول القوافل
والمترددين ومواضع اللعن ابواب الدور كما ورد في الخبر ويمكن ان يراد بها ما هو اعم بان يكون ذكر ابواب الدور
على سبيل المثال او المراد لعن اهل الدور او الملائكة او الله ثم لكن الاظهر بقرينة دليل الحرمة فيتعين الاول
قوله وعلى القبور الخ روى في الكافي في الصحيح عن ابن مسلم عن الباقر ع من تخلى على قبر او بال قائما او في ماء قائم
او مشى في حذاء واحد او شرب قائما او دخل في بيت وحده او بات على غمر فاصابه شيء من الشيطان لم يدعه
الا ان يشاء الله ثم وفي الصحيح عن الحلبي عن الصادق ع انه قال لا تشرب وانت قائم ولا تطف بقبر ولا تبل في ماء نقيع

ومن فعل

ومن فعل ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه في القاموس طاف ايمة ذهب ليتغوط وقال الجزري في الطوف الحدث
ومنه الحديث نهي عن متحدثين على طوفهما ومنه حديث اخر لا يصلي احدكم وهو يدافع الطوف وفي الخصال ثلث
يتخوف منهن الجنون المتغوط بين القبور والمشي في خف واحد والرجل ينام وحده واعلم انه ورد في الاخبار النهي
عن البول في الحمام وفي جامع الاخبار روي ان البولة في الحمام يورث الفقر وورد ايضا النهي عن الجلوس على شفير بئر
يستعذب من مائها والظاهر انه داخل فيما ذكره المصنف اولا من قوله موارد المياه لان المراد منه ما ذكره الفقهاء بلفظ المشارع
وقد فسر بموارد المياه ومثل شطوط الانهار ورؤوس الابار وورد ايضا المنع في افنية المساجد وقد عرفت وقيل الحد
اربعين ذراعا لانها حريم المساجد وفيه تامل كيف وورد اربعين دارا في كل جانب على ما هو ببالي فالمراد من الافنية
ما يعد في العرف افنية وورد ايضا المنع في بيت يصلى فيه لان الملائكة لا يدخلونه كما ورد المنع عن الصلاة في بيت فيه بول
مجموع في انية قوله واستقبال القبلة الخ اختلف الاصحاب في ذلك والمشهور التحريم لاستقبالها والاستدبار مطلقا
قال بحرمتها ويجب الجلوس على استقبال المشرق والمغرب ثم قال اذا دخل الانسان دارا قد بني فيها مقعد الحائط
على استقبالها لم يضره ذلك وانما يكره ذلك في الصحارى والكراهة في البنيان والعلامة في المنتهى والشهيد في الدروس
حكيا عنه التحريم في الصحارى ولم يذكر الكراهة وفي المختلف بعد نقل العبارة المذكورة وهذا الكلام يعطي الكراهة في الصحارى
والاباحة في البنيان وفيه تامل لعدم ظهور لفظ الكراهة في المعنى الاصطلاحي الجديد بل الظاهر ارادة المعنى اللغوي ونقل عن
الذكرى الكراهة في الصحارى والاباحة في البنيان ونقل عن سلار التحريم في الصحارى والكراهة في البنيان ونقل عن ابن
الجنيد انه يستحب اذا اراد التغوط ان يجتنب استقبال القبلة وعن بعض الاصحاب القول بالكراهة مطلقا حجة المشهور
ما رواه الشيخ عن عيسى بن عبد الله عن ابيه عن جده عن علي ع عن النبي ص اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها
ولكن شرقوا او غربوا وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن عبد الحميد الثقفي او عن عمرو عن الحسن بن علي انه سئل ما حد الغائط
قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها وعن الكاظم ع في جواب ابي حنيفة وقد مضى
وما رواه الكليني مرفوعا قال سئل الحسن ع ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح
ولا تستدبرها وفي الفقيه نهى رسول الله ص عن استقبال القبلة ببول او غائط وفي العلل سئل ابو الحسن الرضا ع
ما حد الغائط فقال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها والاعتراض عليه لضعف
السند فاسد لانجبارها بالشهرة وكذا بتضمنها ما لم يقل المشهور بظاهره وهو حرمة استقبال الريح واستدبارها
ووجوب التشريق والتغريب لان خروج بعض الحديث عن ظاهره لا يمنع الاستدلال بالباقي مع ان الرواية ع ولعله
ذكر لان القبلة هي سمت الكعبة وشطرها والشطر والسمت موضع يسع قريبا نصف القوس على ما يجيء في بحث القبلة
فاذا هو استقبال للقبلة واستدبارها في الدخول في حد التشريق والتغريب فتامل وستعرف ما يذكر في استقبال

الريح مع انك عرفت ان المفيد ره قائل بوجوب التشريق والتغريب والصدوق قائل بحرمة استقبال الريح واستدبارها
بل الحلبي ايضا على ما هو الظاهر لانه في الغنية قال في اوله ما قال وفي المقنع عادته نقل الاخبار مفتيا بمضمونها كما لا يخفى
على المطلع ومما ذكر ظهر منشأ القول بالكراهة وضعفه واما استثناء البنيان من الحرمة او الكراهة ايضا عند
البعض ايضا على حسب ما عرفت فلصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال دخلت على ابي الحسن الرضا عم وفي
منزله كنيف مستقبل القبلة وفيه انه لا شك ولا شبهة في امرهم عم بتعظيم واحترامها ومن ذلك رواية محمد
ابن اسماعيل المذكور عن الرضا عم من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم
يقم من مقعده حتى يغفر له وفي المحاسن روى ذلك بسنده عن الرسول صلعم وبالجملة حثوا عظيما واكدوا وشددوا
في مقامات كثيرة فضلا عن المقام مثل نهيهم لبس السراويل والجماع مع كونهما من اكيد المستحبات ورمي النخامة
ووجوهها في طرف القبلة حتى ان الرسول صلعم في الصلوة لما رأى ذلك مشى اليها وحكها ثم رجع فتقهقر وورد
في حال الاستنجاء ايضا ما سنذكر الحجة في ذلك من مواضع كثيرة وفي المقام ورد منهم عم ما هي متعددة قد عرفت
جملة منها ومع جميع ذلك كيف كانوا يأمرون بالبر وينسون انفسهم ويقولون ما لا يفعلون العياذ بالله
من تجويزهما عليهم بل هم اولى الناس اولى بمراتب شتى وهم الذين ورد عنهم عم التشنيعات الشديدة والتخويفات
الهائلة فيمن يأمر بالبر وينسى نفسه ولا يقول مما لا يعمل ويعلم ما لا يعمل الى غير ذلك من امثال ما ذكر فكيف في خلمات
الكثيرة يكونون يبولون ويتغوطون تجاه القبلة او مستدبرا اياها وينسون انفسهم ايضا على ان يكون جميع من
في بيوتهم من العيال والخدم والحشم والصادر والوارد من الشيعة وغيرهم يكون دايما وطريقتهم البول والغائط
الى القبلة او مستدبرا في بيوت انفسهم حاشاهم ثم حاشاهم عن تجويز ذلك مرة بالنسبة الى واحد فضلا عن الجميع
في جميع الاوقات فان القطع حاصل لنا بان الامر لم يكن كما توهم المتوهم فلعل المنزل لم يكن منزله بل كان نازلا فيه على
سبيل العارية او الاجارة لان الظاهر كان هذا رآه كان في خراسان وهو عم في خراسان كان يدور مع الخليفة في غالب
الاحوال في البلدان والاطراف وكان ابن بزيع متوهما مع ان البناء وكذا ذلك لا يستلزم الجلوس كذلك من دون الانحراف
سيما في البيوت العارية التي كان نزل فيها يوما او يومين مثلا وفي لفظ المنزل اشعار بذلك مع انه يحتمل ان يكون
الموضع لم يكن خلاء بل كان يشكل الخلاء لاجل الاغتسال او استعمال الخر فتوهم ابن بزيع كونه خلاء مع انه قال كنيف
ولم يقل خلاء وما هو مثله فيكون نصا في المبال ومحل التغوط والكنيف في اللغة غير مختص ببيت الخلاء مع ان الكنيف
اسم للموضع الذي فيه يستر حال التغوط لا الموضع الذي يجلس عليه حالهما فالمراد ان البيت الذي يستر فيه حالهما
مستقبل ولا يلزم من هذا ان يكون موضع الجلوس مستقبل القبلة فضلا من نفس الجلوس فلعل المراد ان بابه ذلك
الكنيف سمتها ويكون مراد ابن بزيع اظهار عدم ضرر في كون بيت الخلاء مستقبل القبلة وقال الخال العلامة

المجلسي

المجلسي ويظهر من الاخبار ان الاخبار الموهمة للجواز محمولة على التقية سيجيئ ايضا لبعضها لما محل في المقام
قوله هل المراد بالاستقبال والاستدبار ما هو بجميع البدن او خصوص العورة حتى لو صرفها زال المانع عنده
المحققين هو الاول لانه المتبادر والمرعي في جميع ابواب الفقه لكن عرفت ان المنع حرمة كان او كراهة انما هو لتعظيم
القبلة فلو كان مستقبل الشرق او الغرب ويبول ويتغوط الى القبلة فلعل منافاته التعظيم تكون ان يدع مع ان نهي النبي صلعم
عن استقبال القبلة بغائط او بول يكون ظاهرا فيما ذكرنا والاحوط ان لا يواجه القبلة بالبدن من دون العورة
ايضا ولا بأس الذكر حال التغوط والاحتياط ظاهر الاخبار وفتاوى الاخيار المنع حال البول والتغوط ويحتمل
شموله حالة الاستنجاء ايضا لوقوعه غالبا حالهما فاحتمال الشمول قريب ولموثقة عمار عن الصادق عم انه قال له
الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال يقعد كما يقعد للغائط والموثق حجة الثالث على القول بالحرمة كما هو المشهور
ولا فرق لو اشتبه القبلة وامكن تحصيل العلم او الظن بها وجب من باب المقدمة لوجوب تحصيل العلم او الظن بها
وجب من باب المقدمة لوجوب تحصيل العلم او الظن بالامتثال وان لم يكن له جزم الوجوب سقط لكن مهما تيسر لا يبول
ولا يتغوط الا ان يخاف الضرر على القول بالكراهة لو امكن تحصيل العلم او الظن ولم يحصل فاتفق الاستقبال او الاستدبار — ستدبار
فالظاهر انه فعل المكروه فلا بد من التحصيل احترازا عن المكروه واحتمال اختصاص الحرمة او الكراهة بصورة العلم او الظن
بالقبلة خلاف ظاهر الاخبار وفتاوى الاخيار سيما بعد ظهور كون المنع للاحترام الرابع الاستقبال او الاستدبار
بالنسبة الى القائم والجالس معلوم واما المضطجع والمستلقي فالظاهر ان استقبالهما واستدبارهما كما يجيئ في الصلوة
لما عرفت من اعتبارها لاجل تعظيم القبلة وللاطلاق في الاخبار وكلام الاخيار الخامس لا فرق في الاستدبار بين
ما يلزم منه استقبال بيت المقدس وعدمه واحتمال العلامة تغيره باختصاص بالاول لعله بما في السادس انه اضطر
الى الاستقبال او الاستدبار قيل بتقديم الاستدبار ولعله لما ورد من نهي النبي صلعم عن خصوص الاستقبال دون
القائل بالخصوص عم قوله واستقبال الريح واستدبارها في الذخيرة ان الاكثر خصوا ذلك بالبول وبالاستقبال
ومستند هذا الحكم مرسلة ابن ابي عمير عن الحسن عم انه سال ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها والظاهر
ان المراد من الغائط هنا التخلي كما لا يخفى على المتتبع سيما بملاحظة انه لا يكاد يتحقق عادة التغوط بغير ان يبال وان الريح
يطير البول الى الثوب والجسد وفي العلل لمحمد بن علي بن ابراهيم بن هاشم انه قال والحد في حدود الصلوة هو الاستنجاء
وهو احد عشر لا بد لكل الناس من معرفتها واقامتها وذلك من اداب رسول الله صلعم فاذا اراد البول والغائط فلا يجوز له ان
يستقبل بقبل ولا دبر والعلة في ذلك ان الكعبة اعظم بيت الله في ارضه ولعل حرمة فلا تستقبل بالعورتين لتعظيم بيت الله
وحرمة الله وبيت الله ولا تستقبل الشمس لانهما ايتان من ايات الله ليس في السماء اعظم منهما المراد قال وعلة اخرى ان فيهما
نورا مركبا فلا يجوز ان يستقبل في العورتين وفيهما نور من نور الله ثم ولا يستقبل الريح بالعلتين احدهما ان الريح

تو البول فيصيب الثوب ولم يعلم بذلك ولم يجد ماء يغسله والعلة الثانية انه مع الريح ملكا فلا يستقبل بالعورة الى اخر
ما ذكره وجميعها مطابق للاخبار والفتاوى فظهر ان في ذلك الزمان كان مستند المشهور مشهورا وليس المرسلة المزبورة
وظاهر الكافي انه افتى بمضمون المرسلة يعني المنع من استقبال الريح واستدبارها مثل استقبال القبلة واستدبارها من دون
تفاوت وكذا الصدوق في الفقيه والمقنع كما لا يخفى على المطلع بحالهما فالاحوط الاجتناب بالمرة قوله واستقبال النيرين
بالفرج هذا ايضا مكروه كما يظهر على المشهور لما روي عن الصادق ع ان النبي ص نهى ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو
يبول والخبر وان كان ظاهرا في الحرمة الا ان السند ضعيف فلا يثبت الكراهة لحصول الشبهة والريبة فالتجنب فيه اولى
والمراد باستقبال النيرين بالفرج ان يكون باديا لهما لا استقبال جهتهما لما رواه الكاهلي عن الصادق ع ان رسول الله ص قال
لا يبولن احدكم وفرجه باد للقمر يستقبل به فلو حصل الحائل لم يكن مكروها واحتمل الشهيدان كراهة استدبارهما ايضا
معللا بالمساوات في الاحترام والروايتان المذكورتان وان كانتا مختصتين بالبول الا ان الاصحاب عمموا الحكم للمساوات
في عدم الاحترام ولما رواه الصدوق بعد مرسلة ابن ابي عمير المذكورة وفي خبر اخر لا يستقبل الهلال ولا تستدبره
والمفيد في المقنعة قال ولا يجوز لاحد ان يستقبل بفرجه قرصي الشمس والقمر ببول ولا غائط وظاهره التحريم كظاهر
الصدوق بل ظاهر الكليني ايضا لانه روى في الكافي مرسلا لا تستقبل الشمس ولا القمر وروى الصدوق في مجالسه في مناهي
النبي ونهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس والقمر وقال ع اذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة قوله والبول
في الصلبة لئلا يعود اليه وكذا ما هو مثلها مما هو مظنة العود لما عرفت من استحباب ارتياد المكان ولما روي في الحسن
عن الصادق ع كان النبي ص اشد الناس توقيا من البول كان اذا اراد البول يعمد الى مكان مرتفع من الارض او مكان من الامكنة
فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح البول عليه وورد في غير واحد من الاخبار ان عدم التحرز من البول يوجب عذاب القبر
في البول قوله وقائما لما ورد في الاخبار من النهي عنه والتعريب بما روي في الفقيه عن الرسول ص البول قائما
من غير علة من الجفا وكذا في الخصال وعن صحيحة ابن مسلم التي رواها الكافي قوله ومطمحا لما روي عن النبي ص
انه نهى ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح او الشيء المرتفع رواها الكافي والفقيه فيظهر منهما قولهما بالمنع وعن الشيخ
روى باسناده عن مسمع عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص يكره للرجل او ينهى الرجل ان يطمح ببوله من
السطح في الهواء وغير ذلك من الاخبار لكن قد فهمت استحباب ارتياد المكان وان الرضا ع صار على موضع مرتفع ومر
هنا ان النبي ص كان يعمد الى مكان مرتفع والظاهر منها ارتفاع يسير يمنع من عود قطرة من البول اليه واما التطميح فانه ابعد
من ذلك بحيث يرمي البول في الهواء قوله وفي الجحرة ثقوب الحيوان لما روي من نهي النبي ص ولانه لا يؤمن من خروج
حيوان يلسعه وقيل كما اتفق لسعد بن عبادة قال في الذخيرة واصح منه قال في المدارك ولا يخلوان عن غرابة اذ صار من
الشهرة قريبا من ضروري مذهب الشيعة ان سعدا من جهة اباءه عن البيعة بنوا على قتله خفية خيفة ثوران قبيلة

الخزرج

الخزرج لانه كان رئيسهم وكبيرهم فخرج من المدينة الى طرف الشام فقتل غيلة وخفية لسبهم رجل معروف بتحريك
محرك معروف واخترعوا هذه الحكاية واختلقوها لانه يهدر دمه ولا يثور بها وقالوا قتله الجن من جهة بوله في ثقب حيوان وادعوا
انه سمعت الجن القائلون ناحوا عليه بالمدينة واخترعوا هذه النوحة نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه
بسهمين فلم نخط فؤاده فوا عجبا من قبول هذا الاختلاق والجن اذا قتلوه كيف يكونون بانفسهم ينوحون عليه بما ذكر بل ابن ابي
الحديد ايضا صرح بان قاتله لم يكن من الجن وان الحكاية موضوعة ثم لا يظهر من هذا ان المنع من البول في الثقوب كان مشهورا
معروفا عن الرسول ص وانه يحتمل امثال ما ذكر قوله وفي الماء الخ لما ورد في الاخبار من النهي عنهما ويظهر منها ان الاول اكد
ونقل عن علي بن بابويه عدم الكراهة في الجاري لما ورد في اخبار كثيرة من عدم الباس في الجاري مع الباس في الراكد والباس فيه هو
الكراهة فيلزم من ذلك عدمها في الجاري لكن ورد في الجاري ايضا كراهة البول فيه مثل رواية مسمع عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع نهى
ان يبول الرجل في الجاري الا من ضرورة وهم في مقام الكراهة ليس بحوث الدليل ولا مانع من تفاوت مراتب الكراهة والمذكور في الروايات
وكلام البعض خاصة وبعضهم سوى بينه وبين الغائط لما ورد في الاخبار تعليل المنع بان للماء اهلا ولذا ذكر بعضهم ان
ثبوت الكراهة في البول يقتضي ثبوتها في الغائط بطريق اولى والكراهة انما هو مع الاختيار ومع الضرورة لا كراهة بلا تامل
قوله وطول الجلوس الخ لما ورد من انه يورث الباسور وفي مجمع البيان في وصف لقمان انه قال طول الجلوس على الحاجة
يفجع الكبد ويورث الباسور ويصعد الحرارة الى الراس قوله والاكل عليه والشرب هذا هو المشهور واحتج في المنتهى عليه
بتضمنه الاستقذار الدال على مهانة النفس وفي المنتهى بما رواه الصدوق عن الباقر ع انه دخل الخلاء فوجد لقمة خبز في
القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج قال للمملوك اين اللقمة
قال اكلتها فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل
الجنة وذلك ان تاخير الاكل مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على الخروج ظاهر في مرجوحية الاكل في بيت الخلاء لو
كان عليه لم لا فتم وهذه الحكاية نقلها مسندة في العيون عن الحسين ع وكذا في صحيفة الرضا ع وليس فيها ذكر الشرب
ولعلهما متساويان في الحال وفي الرواية فوائد كثيرة تظهر للمتامل قوله والسواك لما روي من ان السواك في الخلاء
يورث البخر وفيه ايضا امر من ان يكون عليه ام لا والمسا قوله والتكلم لرواية صفوان عن الرضا ع انه نهى رسول الله ص
ان يجيب الرجل اخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وقال الصدوق لا يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي ص عن ذلك
وروي ان من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته قوله الا لضرورة او الذكر اما الضرورة فلما ورد عنهم ع من نفي الضرر
والضرار في الدين ونفي العسر والحرج والتعبير بالضرورة يخرج ما لو حصل الغرض بالاشارة او التصفيق واما الذكر فلقول
الصادق ع لا باس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال وروى الشيخ والصدوق عن الصادق ع ان موسى ع قال يا رب اني
اكون في احوال اجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى اذكرني على كل حال حسن وروى الكليني هذا المضمون بطريق صحيح وورد

في غير ما ذكر من الاخبار ايضا واستثنى بعضهم آية الكرسي ايضا وهذا ظاهر في المنع عن القرآن ايضا سوى ما استثني وفي الخصال
سبعة لا يقرؤون القرآن الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب والنفساء والحائض لكن يعارضها اخبار صحاح كثيرة في الحائض
والجنب بحيث يظهر ان المنع على سبيل التقية واستدل على استثناء آية الكرسي بصحيحة عمر بن يزيد انه سأل الصادق ع عن
التسبيح في المخرج وقراءة القرآن قال لم يرخص في الكنيف اكثر من آية الكرسي ويحمد الله وآية الحمد لله رب العالمين لكن بملاحظة
ان التسبيح في الكنيف حسن ربما يظهر في التمسك وهو ما قال الظ انه لم يرخص التسبيح ايضا الا ان يحمد الله وكذا في هذه
استثناء آية الحمد لله رب العالمين واستثني حكاية الاذان ايضا لما ورد في الاخبار ومنها صحيحة ابن مسلم المروية في العلل
عن الباقر ع قال لا تدع ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله ثم قل مثل ما يقول
المؤذن ولا تدع ذكر الله ثم في تلك الحال فان ذكر الله حسن على كل حال ورواية سليمان بن مقاتل عن ظم ع فانه سأله
لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق
ويظهر ان الاذان بجميع اجزائه ذكر الله فيظهر من التعليل وغيره ان المراد ما هو مذكور له ثم فيما يظهر منه ان قراءة القرآن
لا مانع فيها لكونه ذكرا ويظهر ايضا ضعف ما قال الشهيد الثاني من جعل الحيعلات من حكاية الاذان بناء على انه ليس بذكر
وعدم النص على حكايته بالخصوص واستثنى ايضا رد السلام لعموم الامر به مع احتمال كونه ذكرا فتامل واستثنى ايضا الحمد
عند العطسة وتسمية العاطس لكونهما ذكرا وفي الفرق بين التسمية والسلام تامل وفي الفقيه بالاسناد لسنده عن الصادق ع اذا
عطس احدكم ان يقول وهو على خلاء فليحمد الله في نفسه ولعل المراد سترا قوله والاستنجاء باليمين ومس الذكر بها الخ
لما رواه الصدوق عن النبي ص ان الاستنجاء باليمين من الجفاء ولغيرها من الروايات واما مس الذكر بها فلما روي عن الباقر ع
اذا بال الرجل فلا يمس ذكره بيمينه قيل وذكر بعض الاصحاب انه يكره الاستجمار باليمين واحتج على ذلك بان النبي ص كان يمناه
لطهوره وطعامه ويسراه لخلائه وما كان من اذى ولو قد عرفت ان الاستنجاء اعم من الاستجمار فالاستجمار داخل فيه
في الاخبار والفتاوى ثم اعلم ان ما ذكر اذا لم يكن التسلل على لتوقي الضرر والعسر والحرج وفي الكافي والفقيه وروي انه لا باس
اذا كان باليسار علة قوله وباليسار المعوله وهو وعليه لو نقش خاتم عن الصادق ع لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله
ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تع قال ما احب ذلك قال فيكون اسم محمد قال لا باس لكن الفقهاء اي المشهور من متاخريهم
الحقوا اسماء الانبياء والائمة بناء على ضعف هذه الرواية ومنافاته لتعظيم شعائر الله وما ورد في بعض الاخبار الضعيفة
من ان الائمة ع كان في يسارهم بيدهم اليسرى خاتم عليه اسم الله تع محمول على التقية لما ورد من النهي عن التختم في
اليسار وانهم ع ما كانوا يتختمون باليسار وفي العيون والمجالس للصدوق بسنده عن الحسين بن خالد انه قال للرضا ع
الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه لا اله الا الله فقال اكره ذلك فقلت جعلت فداك اوليس كان رسول الله ص
وكل واحد من آبائك يفعل ذلك فقال بلى ولكن اولئك يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله وانظروا لانفسكم وفي مكارم

الاخلاق للطبرسي ايضا نحو ذلك ويظهر من هذا وغيره انه الدخول في الخلاء ومعه هذا الخاتم لا مانع منه ولا يجوز ان يدخل
الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله او مصحف فيه القرآن لكن في كتابة الهداية قال يكره ذلك فاذا ذكر وهو عليه
فليحوله عن يده اليسرى لكن الاستنجاء في يد اليسرى مما هو معظم شرعا بناء في تعظيم شعائر الله بلا شبهة ربما
يوجب الاستخفاف والاهانة الموجب للكفر والله يعلم قوله الوضوء عندنا الخ وجوب مسح الرجلين دون غسلهما
مما انعقد عليه اجماع الامامية نور الله مراقدهم فتوى ودليلا كتابا وسنة ووافقنا عليه بعض متقدمي العامة
واخرون خيروا بينه وبين الغسل وبعض جمع بينهما واستقر فتوى الفقهاء الاربعة على وجوب الغسل خاصة ويدل
عليه بعد الضرورة من مذهبنا الآية الشريفة قال الله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق و
وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وجه الدلالة اما على قراءة الجر كما هو مشهورة ايضا ودل عليه بعض الاخبار
كرواية غالب بن هذيل قال سألت ابا جعفر ع عن قول الله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم على خفض هي ام على نصب
قال بل هي على خفض فظاهر لانه عطف على رؤسكم ولا يحتمل غيره وهو ظاهر وجر الجوار مع ضعفه انما يكون في
الشعر لضرورته مع عدم العطف والامن من اللبس اما في غيره خصوصا مع حرف العطف والاشتباه بل صرح جمع
في غيره خصوصا مع حرف العطف والاشتباه بل صراحته في غيره فلا يحمل القرآن العزيز عليه مع ذلك كما صرح به اعاظم
وما ذكره بعض محققي العامة في تفسير هذه الآية بعينها لا اوليل وابعد منه وهو انه لما كان يغسلها بصب الماء
كان مظنة الاسراف فعطفت على الرؤس الممسوحة لا للمسح بل للتنبيه على ترك الاسراف والى الكعبين قرينة على ذلك
اذ المسح لم تضرب له غاية في الشريعة ولا يخفى ان بناء هذا وسياقه على ان وجوب غسل الرجلين في الوضوء
وكونه مراد الآية معلوم شرعا لا يحتمل سواه وكيف يجوز هذا مع اطباق اهل البيت ع واجماع شيعتهم الامامية
وجمع كثير من الصحابة والتابعين وغيرهم منهم ايضا على ما نقل من اخبار الكثيرة خصوصا من طرق اهل البيت ع
واجماع شيعتهم الامامية على المسح وامر المواد في الآية مع صراحتها فيه والاخبار من غير طرقهم على الغسل
غير بالغة حد التواتر ولا خالية عن المعارض من طرقهم كثير مثل ما رووه في اخبار كثيرة ان رسول الله ص مسح على رجليه
او على نعليه في الوضوء وكذلك علي ع وسنشير الى بعض منها ثم لو لا يتم نكتة بعد الوقوع ايضا فان ارادة الغسل
المناسب للمسح بنا فيها استحباب غسلها ثالثا وكونه سنة كما هو مذهبهم على ما نقل منهم ع ولبعضهم لم ينقل
احد باستحباب الغسل الخفيف في الرجلين نحو ما خالف لاقوالهم واخبارهم مع انه لم يثبت اطلاق المسح على الغسل
الخفيف ثم قوله الى الكعبين فالحق انه يقتضي خلاف ما ذكره لكون القرآن على ابلغ النظم واحسن التنوع من التقابل
والتعادل لفظا ومعنى فاين هذا من التنبيه على ما ذكره وقوله اذ المسح لم تضرب له غاية مجرد دعوى ولزوم الحمل
على مسح الرأس في عدم الغاية فاسد كيف ولا يناسب عطف على الوجه الخالي عن الغاية مع ضرب الغاية فيها لغيبا سبب

كون المسح ايضا يكون كذلك وترك الاسراف لا خصوصية في الرجل بل الرجل اولى من الوجه واليدين بترك التنبيه مع ان التنبيه
هنا مفقود قطعا اذ ليس فيما ذكره اشارة بوجه من الوجوه حتى يطلق عليه لفظ التنبيه ولذا لم يتفطن بما ذكره احد ممن
له فهم بل ذهب اصحابنا كافة الى ان المستفيد الى المسح من جهة مصرح الدلالة فكيف يكون تنبيها مع ظهور مضادة
على خلاف المقصود فالاية تقصد لتخرج عن البلاغة لا اقل وان تمادى نابا العمل بظاهر الاية الا ان يقوم دليل على خلاف عند
العامل بالظن ليس دليل علمي بل ليس ولا ظنا ويؤيده ما سيعرفه ثم لا يخفى ان المراد لو كان هذا المعنى لنقل عنه ع
بيانا ولوصل الينا الخبر لكونه مما يعم به البلوى ويشتد اليه الحاجة ولا استدل به على عدم الاسراف ولا احد قال به ثم
واما على قراءة النصب فهو معطوف على محل برؤسكم ومثله مر وفي كثير شايع في القرآن وغيره وعطفه على وجوهكم
مع انقطاعه عنه بالفصل بقوله وامسحوا برؤسكم والعدول عن العامل والمعطوف عليه الى الجملة بين في جملة
اخرى بعيد جدا غير معروف ولا يجوز مع عدم المقتضي هنا كما لا يخفى هذا فيدل على المطلب ودلالة الاية عليه صحيحة
زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك
ثم قال يا زرارة قال رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله يقول اغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان
يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل الكلامين فقال امسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح
ببعض الراس لمكان الباء وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح ببعضها الحديث والاخبار
الدالة على ذلك مستفيضة جدا بل كانت تبلغ التواتر منها الاخبار الكثيرة رواها العامة في المنع عن المسح على
الخفين لتضمنها المنع من جهة كونه على جلد حيوان بحيث فوضوءهم يذهب مع الحيوانات
ولم يستبعد في تلك الاخبار اصلا عن المسح مع كون المكلف به هو الغسل فلاحظ تلك الاخبار حتى يحصل لك الظهور
وحال المنكرين لمسح الخف واما المعترض فلا تامل في كون راية المسح حتى ادعى كونه على الخف وبدل على ما ذكرنا حديث
الذي يتمسك به وهو ان النبي ص مسح على خفه اذ هو حق لكون خفه مشقوقا ادخل يده في الشق ولم يتفطن به
الراوي كما قلنا في كتبنا واما اتفاق الاربعة فلعله بظنهم مثل خبر الواحد وهم كانوا يعملون به ولذا جوزوا
مسح الخف ايضا والعمل بالقياس وغير ذلك مما ظهر فساده واما ما في موثقة عمار عن ابي عبد الله ع في
الرجل يتوضأ الوضوء كله الا رجليه يخوض بهما الماء خوضا فقال اجزأه ذلك الوضوء ولا ضرر فيه من
جهة خوض الرجل الماء فانه يضر اذا لم يتوضأ الوضوء كله وهذا التوجيه غير بعيد في عبارات احاديث
عمار كما لا يخفى على المطلع واما صحيحة ايوب بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن اسأله عن المسح على القدمين فقال
الوضوء بالمسح ولا يجب فيه الا ذلك ومن غسل فلا باس فقصر بحمله على انحصار الواجب في الوضوء في المسح فتفسير
المراد من قوله ومن غسل فلا باس غير الواجب في الوضوء وقوله ع ولا يجب فيه الا ذلك من جهة حصر الوجوب

فالمسح

فالمسح فقط دليل على ان المراد من قوله ع من غسل الغسل الذي ليس من الوضوء فظهر ان الغسل التنظيف كما يظهر
من اخبار اخر ايضا ولم يقل احد بكون الغسل من مستحبات الوضوء وبالجملة يجب ترك العمل بما يدل على الغسل
عوض المسح لمخالفته ضروري المذهب والاخبار المتواترة وظاهر الاية قوله مستوعبا الى وجوب استيعاب الوجه
واليدين في الغسل مجمع عليه بل من ضروري الدين بل ويدل عليه بعد ذلك ظاهر الاية حيث اوجب فيه غسلهما ومع عدم الاستيعاب
والنقص لا يصدق غسل الوجه واليدين بل يقال غسل بعض الوجه واليدين والاخبار ومنها الصحيحة المتقدم ذكرها
حيث قيد غسلها بلفظ الكل الذي هو عبارة عن الاستيعاب وفيها دلالة على دلالة الاية على ذلك لورودها في
تفسيرها ومنها حسنة زرارة وبكير بابراهيم بن هاشم انهما سالا ابا جعفر عن وضوء رسول الله ص فدعا بطست
الى ان قال ثم ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
فليس له ان يدع شيئا من وجهه الا غسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع شيئا من يديه
الى المرفقين الا غسله لانه يقول اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الحديث وفيها ايضا دلالة على دلالة الاية
على المطلب قوله مبعضة هذا الحكم ضروري عندنا ويدل عليه الاية لمكان الباء لما ذكره المص اولا ان الباء
تجيء للتبعيض وان انكره سيبويه لاقرار غيره به وللصحيحة المتقدمة وهي مع دلالتها على ما تقدم صريحة الدلالة
على المطلب والاخبار الدالة على ذلك كثيرة غاية الكثرة منها الصحاح الاتي ذكرها في بيان كيفية كفاية مسمى المسح
فيهما قوله ويختص في الراس في المقدمة وفي الرجلين بالقدمين ليظهرهما هذان الحكمان مجمع عليهما بين
الاصحاب نقلهما جمع منهم المص والسيد السند السيد محمد صاحب المدارك وبهما استفاضت الاخبار عن الائمة
الاطهار منها حسنة زرارة عن ابي جعفر ع الى ان قال ومسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك
اليمنى ومسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى لان الناصية هي مقدم الراس ومناقشة بعض الاصحاب في سند
هذه الاخبار مع حسنها واخباره بذلك استحباب مسح المقدم فيه ما فيه لما تقرر من حجية الحسن لا سيما مثل
هذا الاتفاق الحسن لكون هذه الاخبار عن الائمة الاطهار منها حسنة زرارة عن ابي جعفر ع الى ان قال ومسح ببلة
يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى ومسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى لان الناصية هي مقدم
الراس ومناقشة بعض الاصحاب في سند هذه الاخبار مع حسنها واخباره بذلك استحباب مسح المقدم فيه ما فيه
لما تقرر من حجية الحسن لا سيما ومثل هذا الحسن لكون هذه الاخبار مع حسنها واخباره بذلك استحباب مسح
المقدم فيه ما فيه لما تقرر من حجية الحسن لا سيما ومثل هذا الحسن لكونه حسنا بابراهيم بن هاشم فلا تقصر عن
الصحيحة مع اعتضاده باتفاق الاصحاب على العمل بها لا سيما ومثل هذا الاتفاق البالغ حد الاجماع والتثبت بظاهر
الاية وبعض الاخبار لعدم التعيين من جهة الاطلاق لا وجه له لوجوه منها اقوى ومنها حسنة زرارة من قبل

وصحيحة قال قال ابو جعفر ع الا احكي لكم وضوء رسول الله فقلنا بلى فدعا بقعب فيه شيء من ماء ثم وضعه بين
يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى الى ان قال ثم غرف بيمينه ملاها فوضعها على مرفقه اليسرى فامر كفه
على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ومسح مقدم راسه وظهر قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه الحديث
للتاسي الواجب خصوصا امثال هذا المقام الوارد فعلهم في مقام البيان فتدبر وصحيحة ابن مسلم عن ابي عبد الله ع قال مسح
الراس على مقدمه وحسنة ايضا عن ابي عبد الله ع انه ذكر المسح فقال امسح على مقدم راسك وامسح على القدمين
وظاهر الاية وان كان مطلقا يشمل المؤخر والجوانب ايضا الا انه مقيد بالادلة المذكورة ومسح الراس لا يحصل الا
بمسح البشرة او الشعر النابت عليه الغير المتجاوز بمده عن حده كما هو المتبادر فالواجب مسح بشرة الناصية
او شعرها الذي يسمى سحر مسح الناصية وهذا اجماعي قوله ويكفي المسمى فيهما الخ اختلف الاصحاب في القدر
الواجب مسحه من الراس والرجلين فالمشهور بينهم القدر الذي يحصل به مسماه ومنهم الشيخ ره في اكثر كتبه بل
يحصل كلي كتبه كما ستعرف وابن ابي عقيل وابن جنيد وسلار وابو الصلاح وابن ادريس وابن براج والشهيدان
والمحقق والعلامة بل نقل الاجماع عليه الشيخ في التبيان حيث قال هو مذهبنا ونسب القول بعدم جواز اقل من ذلك
ثلث اصابع الى ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وقال الشيخ في يه والمسح على الراس لا يجوز اقل من ثلث اصابع مضمومة
مع الاختيار فان خاف البرد من كشف الراس اجزاه مقدار اصبع واحدة فانه كثيرا ما يطلق على المندوب انه لا يجوز وكذا
ثم ذكر من كلامه في الكتاب المذكور ما يؤيد هذا التوجيه حيث صرح بجواز الاقتصار على الاصبع الواحدة في الرجل
لكن ما هو انه قائل بالفرق بين مسح الراس والرجلين لكن ربما يظهر على مر عدم القول بالفصل يحتمل حمل
ما ذكره في التبيان موسا وكثيرة وما سنذكر عن ابن زهرة ويت مع ان النهاية على طبق كتابي الحديث ايضا يذكر
فاصر الحاشية ما يورث هذا الاحتمال في كلامه ويظهر من كشف ان مذهب جميل بن عبد الله موافق لظاهر نهاية
الشيخ فان مسح الراس لا بد ان يكون قدر ثلث اصابع ونقل في الذكرى عن الراوندي لا يجوز اقل من اصبع وهو الظاهر
من بعض العلامة في المختلف نسب هذا القول الى المشهور فظهر منه ان المسمى اقله الاصبع ولا يكون اقل منه وهو
صريح كلام الدروس وهو غير بعيد لان المراد من المسمى ما هو بحسب العرف والمتبادر عندهم ومن هذا ادعى ابن
زهرة اجماع الشيعة على الاكتفاء باصبع واحدة وقال ابن بابويه وكتابه حد مسح الراس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة
من مقدم الراس والمعتمد الاول لنا بعد الاية حيث انه اطلق فيها بعض الممسوح منهما الصادق على المسمى عرفا فاما ما رواه
زرارة في الصحيح قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وببعض الرجلين فضحك
ثم قال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله لان الله عز وجل يقول اغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه
كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم

ان المسح

ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين كما وصل اليدين ولفظ البعض وما يؤدي مؤداه ليس من معنا المقصود ثلثة
اصابع فقط وليس ايضا مجملا بالبداهة لان العرب يفهمون منه معنى بلا توقف فيه بالوجه فعرفنا حين وصلها بالراس
المسح على بعضها ومضت وما رواه هو واخوه بكير في الصحيح ايضا عن ابي جعفر ع انه قال اذا مسحت بشيء من راسك او بشيء
من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزاك ويؤيده ما رواه حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن احدهما ع
في الرجل يتوضا وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم راسه ولا يضر الارسال
اما اولا فلكونه لحماد وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واما ثانيا فلانجباره بالشهرة العظيمة واحتج العلامة ره
للقولين الاخيرين بصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال سالته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع
فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين قال في الثاني دون الاول وعدم القول بالفصل غير معلوم
واما ثانيا فلان الظاهر وجوب المسح بمقدار ثلاثة اصابع لا بمجموع الكف والخبر يدل على الثاني دون الاول بل يدل على بطلان الاول
وعدم جواز الاكتفاء بالثلاثة اصابع وبالجملة مدعى الشيخ غير ظاهر من الخبر اصلا لو لم نقل بظهور خلافه فتدبر والاوجه
الاستدلال لهما بصحيحة زرارة قال قال ابو جعفر ع المراة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه مقدار ثلث اصابع ولا
يلقي عنها خمارها لان الاجزاء انما يطلق على اقل الواجب ولا اختصاص له بالمراة وللاجماع المركب وبرواية معمر بن عمر
عن ابي جعفر ع قال يجزي من المسح على الراس موضع ثلث اصابع وكذلك الرجل فظهر لك من الاجماعين وغيرهما ايضا
ما ذكره في التبيان من ان القول بعدم اجزاء اقل من ثلاثة اصابع مذهب ابي حنيفة وتلميذيه ان المسمى كان مذهب الشيعة
والثلاثة مذهب العامة فيتعين الحمل على التقية بل مستحب مع ان الروايات الاخيرة ضعيفة ومخالفة للاجماع في وجوب الاستحباب
الطولي والاولى يمكن ان يكون المراد بحسب الطول لا العرض فيكفي الاصبع الواحد مثلا فيوافق سائر الاخبار والاجماعات
وغيرها قال السيد السند محمد صاحب المدارك والجمع بين الروايات يتحقق اما بتقييد الاخبار المتقدمة بهذين الخبرين
او بحملها على الاستحباب ثم قال والمعتمد الثاني لقوة دلالة تلك الاخبار على الاكتفاء بالمسمى ومطابقتها لمقتضى الاصل
والعمومات انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول ما اختاره من الحمل على الاستحباب صحيح ولو لم يحمل على التقية لا يمكن الاول
نظرا الى قوة تلك الاخبار المطلقة من حيث كثرتها وصحة سند اكثرها وعدم قصور الباقي عن الصحة كما عرفت وموافقتها
الاطلاق واعتضادها لها بعمل الاصحاب والاجماعين المنقولين وبالاجماع المنقول في القديمين كما ادعاه الصدوق موافقا للمحقق
في المعتبر والعلامة في التذكرة وليس شيء من هذه المرجحات موجودا في الاخبار المقيدة مضافا الى ما عرفت من موافقتها
للعامة ثم قوة الدلالة موجودة فيها لوجوب اطلاق الاجزاء على اقل الواجب كما هو لفظ الا ان تكون اقوى دلالة من دلالة اذا
مسحت بشيء الخ هذا ما مع انها لا تقاوم شيئا من المرجحات المذكورة سيما جميعها فلا يصح التقييد لاشتراط
التقاوم بين المطلق والمقيد وهو مفقود بل المقيد مرجوح كما عرفت هذا مع ان الاية كما عرفت تقتضي الاكتفاء بالمسمى

للطلب تخصيصها وتقييدها بخبر الواحد مشروط بالتقاوم مثل اعتضاد الخبر بالشهرة بين الاصحاب او ما ضاهاها اذ كانت
دلالة الاية غير ضعيفة وان الصحة بمجردها غير كافية في تخصيص الاية وتقييدها ودلالة الاية هنا قوية بالاجماعات المنقولة
والاخبار الصحاح وغيرها من اهل البيت في تفسيرها وقد عرفت فقد الشروط لا سيما ان يكون الاية معتضدة بالاخبار المطلقة
الواردة في المقام ومع ذلك يكون المرجح المشروط في مقيدها موجودا في المطلقات وبما ذكرنا ظهر الجواب عن مختار المص في هذا الباب
من كون الحمل الاول اولى او لمنظر الى بعد الثاني عن لفظ الاجزاء او البعد بنفسه لا يصير منشأ لتعين الحمل الاول بل لا بد فيه من التقاوم
والامور الباعثة للتقاوم مفقودة في الاخبار بل كلها موجودة في المطلقة كما عرفت وبالجملة مقتضى القواعد الاصولية وجوب
العمل على الراجح وترك المرجوح ولما كان الجمع عند اصحابنا اولى من طرح المرجوح والراجح سيما في مقام الاستحباب اولى من الطرح
حملنا المقيدة على الاستحباب وان كان بعيدا تحصيلا لما هو الاولى ولولا ذلك لكان الواجب طرحه كما هو مقتضى الاخبار
الواردة في علاج تعارض الاخبار مع انك عرفت ان الشيخ رجع ولذا ليس الا للظهور ضعفه على فرض ارادته اقل الواجب باصطلاحنا
لا اقل الواجب باصطلاحهم لما عرفت من انه قال الواجب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب لا العقاب وقد عرفت ايضا
ما في هذا الفرض فلم يبق سوى الصدوق وهو يقول بوجوب المسح بثلث اصابع لا موضع ثلث اصابع فالخبران لا ينفعانه اصلا بل رواية
حماد السابقة ربما تكون صريحة في ذلك مذهبه مع انه قال وحد مسح الراس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة وحد مسح الرجلين
ان تضع كفيك على اطراف اصابع رجليك فتمدهما الى الكعبين فتبدء باليمنى في المسح قبل اليسرى ولعله قول في الرجل لكون مسحه
بالكف يكون مخالفا للاجماع وسيجيء ايضا في تقديم اليمنى وكون المسح مقيدا بما يأبى بما ذكرناه من عدم معلومية ارادة اقل
الواجب باصطلاحنا وكيف كان لا اعرف المسح بثلث اصابع موضع ثلث اصابع بل مقتضى النصوص والفتاوى كون المسح ازيد
مما ذكر كان الكلام في اقل ما يتحقق به الاجزاء والفضيلة لا ما هو الاجزاء والفضل فالسعي في جعل المسح بمقدار ازيد من الثلث لا لاجل
الوجوب لاجل الفضل غلط محض بل كما ان ما دون الثلث لا يضر بالفضيلة فضلا عن الاجزاء نعم مسح كل الراس حرام لانه بدعة
وكذا الحال في مسح غير الناصية وادعى على ذلك الشيخ الاجماع فقد وحرمه ابن حمزة ايضا والظاهر حرمته عند سائر الاصحاب ايضا
لكونه بدعة فما في الدروس من انه مكروه فيه ما فيه سيما مع تصريحه بان الشيخ ادعى الاجماع على كونه بدعة قوله والاحوط ان لا الخ
والصحيح المشتمل لقول المعصوم الذي احتج به العلامة للشيخ والصدوق لوجوب مسح الراس بمقدار ثلث اصابع اعني صحيحة احمد بن
محمد ابن ابي نصر وانما كان الاحتياط ذلك لا الواجب مع صحة سند الخبر وصراحته لما عرفت من اشتراط التقاوم بين
المطلق والمقيد مع فقده كما فيما نحن فيه لما عرفت فلا بد من طرحه او حمله على الاستحباب والاحتياط وبهذا يظهر ما في
قوله لان الحمل على الجنين والمطلق على المقيد قوله ولا ينقص الخ لا ريب فيما ذكره لتجوز من شبهة خلاف الخصم وعملا بمقتضى
الادلة الدالة على جواز المسح في ادلة السنن قوله حد الوجه الخ هذا التحديد اجماعي نقل الاجماع عليه الشيخ في الخلاف وابن
زهرة ويدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر انه قال له اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله ثم فقال الوجه الذي

قال الله وامر الله بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد لم يوجر وان نقص اثم ما دارت عليه الوسطى والابهام من
قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان من الوجه مستديرا فهو من الوجه قلت الصدغ من الوجه قال لا وقد نقل هذا
الخبر عن حريز عن احدهما ع ورواية اسماعيل بن مهران الضعيفة بسهل قال كتبت الى الرضا ع اسأله عن حد الوجه فكتب من
اول الشعر الى اخر الوجه وكذلك الجبينين يعني من اولهما الى اخر الوجه وقوله ونعم ما فهم على وفهمه بان الجار والمجرور في قوله
من قصاص اما متعلق بقوله دارت او صفة مصدر محذوف والمعنى ان الدوران انه يبتدئ من القصاص منتهيا الى الذقن
الى ان قال وبعث الدائرة المستفادة من قوله ع مستديرا وفيه مع كونه معنى غريبا يحجب فهمه للعرف لم يسبق الى ذهن احد منهم
غير صحيح ايضا لان الابتداء في الدوران من قصاص الشعر الى الذقن معناه ليس الا ابتداء القصاص بكون الدوران والاستدارة
فيكون الاصبعان يدوران ويستديران اول القصاص وابتداءه ثم بعده يدوران ايضا مستديرين في كل جزء جزء من الوجه الى
منتهى استدارته الى الذقن فوق الذقن الذي منتهاه ايضا يدوران وهذا منتهى دورهما وهذا المعنى من المحالات لا يخفى
عن استدارات للاصبعين لا تعد ولا تحصى اولمثل الاستدارات من القصاص ولحوقها الى الذقن وفي الخط الاول من خطوط
الوجه كيف يمكن ان يتحقق دوران الاصبعين مستديرين فان هذا الدوران لا يمكن تحققه الا في سعة مساوية لسعة جميع سعة الوجه
فكيف يمكن تحققه في خط لا سعة له اصلا بل يكون له طول خاصة وقس عليه هذا الخطوط التي يقع الدوران المذكور في كل واحد
واحد منها الى ان ينتهي الخطوط بالخط الاخير الذي يكون وسط الذقن الى اخره فظهر ان المراد من الدوران ليس الا جريان
الاصبعين ولذا فسر بقوله وما جرت عليه الاصبعان من الوجه مستديرا بعضه من الوجه لا عطف تفسير كما لا يخفى ولما على
فهمه فلا يمكن تحقق الدوران من ابتداء القصاص الى الذقن بل القصاص والذقن منتهى تحقق الدائرة من طرف الطول خاصة
مع انه لا معنى للطول والعرض في الاستدارة على ان الفعل اذا نسب الى فاعلين لا جرم يتحقق صدوره عن كل واحد منهما الى
جاء الزيدان وفي الحديث دار عليه الابهام والوسطى ومن المعلوم انه لا يصدر من كل اصبع سوى نصف الدائرة وليس ذلك دائرة
لا لغة وايضا النص كلام المعصوم بان الابهام والوسطى ونحن المعلوم انه لا يصدر منهما ان يكون ابتداء دورانهما من قصاص الشعر
ومجموع الاصبعين ابتداء جريانهما من القصاص وهذا بعينه فهم الفقهاء واما على فهمه فلا يتحقق ابتداء جريانهما ولا جريانهما
اكثرهما بل انما نقطة الفوقانية من راس كل واحدة منهما او نقطة الوسط الحقيقي فيما بينهما وما بقي لا يكون لهما ابتداء جريان لهما وانتهاؤه
لا اسفل من القصاص قطعا بل لا نسبة على فهمه ابتداء جريان النقطة الفوقانية من احدى الاصبعين من القصاص
الى الذقن ومن الاصبع الاخرى بالعكس وجميع ما ذكر اجنبي بالنسبة الى هذا الحديث على انا نقول الدائرة لا ابتداء لها ولا انتهاء
ولم يشترط واعتبارها فرض الابتداء والانتهاء فيكون قوله ع من قصاص الشعر الى الذقن لغوا محضا بل مخلا بالغرض فان
اللازم الاختصار وعدم ذكره او تبديله بعبارة اخرى مثل ان يقول منتهى نقطتي هذه الدائرة الى القصاص والذقن مع ان
الدائرة اذا فرض ابتداؤها من موضع فلا بد ان يصير انتهاؤها الى ذلك الموضع لا موضع اخر ومما ذكر ظهر وجه عدم سبق

ما فهمنا الى نص احد من فقهائنا مع كون فهم الائمة في فهم الحديث اصحاب الافهام السليمة وارباب الاذكار والفطنة
والقوة القدسية والماهرين المتبحرين المطلعين الشاهدين والغائبين على آثار الشاهدين وقوله مستديرا لكن الوجه
ادمن مالامن الاصبعين ولما لم يقل من تقديرين على انه على تقدير كونه حالا الاصبعين عرفت الحال وعما يشهد على فهم
الفقهاء ويمنع فهمهما انه يخرج على فهمهما كثير من الجبينين وكثير من اللحية عند الفك الاسفل بحيث يحصل القطع بدخول
الخارج في الوجه العرفي وقد عرفت ان المطلقات ترجع الى العرف والرسول انما يتكلم بلسان قومه وكذا غيره من الحجج عليهم السلام بعد
قد انتهم ويدل على دخول الجبينين بعض الاخبار مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال الا احكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله
قالوا بلى قال فدعا بقعب فيه ماء قال ثم غرف فملأها ماء فوضعها على جبينيه ثم قال بسم الله وسيّله على اطراف
لحيته ثم امرّ يده على وجهه وظاهر جبينيه مرة واحدة الى غير ذلك من الاخبار ويشهد ايضا انه على فهمهما لا يبقى
مجال لتوهم دخول الصدغ حتى يسأل زرارة الذي في اعلى درجة الفهم والفقه بقوله الصدغ من الوجه وكيف ما
دبره المعصوم عليه السلام او ما ضحك تعجبا منه بل اجاب بقوله لا اذ هذان واضحان في خفاء دخوله وخروجه ويشهد ايضا رواية
سهل اذ هو في محله انه ثقة لو ضعفه غير مضر اصلا مع ان الرواية المذكورة رواها في الكافي وعنه قال في اوله ما قال
ورواه الشيخ ايضا معتمدا عليه كما لا يخفى على المطلع ويشهد ايضا ملاحظة الاخبار الواردة في الوضوءات البيانية وغيرها
مما ظهر منه كيفية الوضوء اذ يظهر على المتامل فيها ان الوجه الذي يجب غسله ليس الدائرة التي فهمها الشيخ البهائي بل ازيد
اذ لو كان ذلك لكانوا ينبهون على لزوم الاقتصار على الدائرة وعدم جواز التعدي اصلا اذ ورد منهم من تعدى في وضوئه محال
كما قصر ولما هنا فكيف في جميع تلك الاخبار لم يتعرضوا اصلا ورأسا لعدم جواز التعدي من الدائرة وملاحظة ذلك كيلا يتحقق
البطلان والحرمة على الفهم المذكور مع ان يكون خلقة الناس الا النادر منهم بحيث يكون طول الوجه بقدر ما بين الاصبعين
لا يزيد ولا ينقص اصلا ولسانيهما فيه ثم اعلم انه صريح الصحيحة المذكورة خروج الصدغين عن الوجه وقيل انه اجماعي وقال الذي حرره
نعم ذهب جمهور العلماء فظهر ان الصدغ عند الفقهاء ليس ما بين العين والاذن الذي عرفه بعض اهل اللغة فالاوضح انه
ان اهل ذلك مع ان اهل اللغة ربما يعرفون اللفظ بالاعم فليس المراد ليس المجموع ويؤيده انهم قالوا الصدغ ما بين العين
والاذن والشعر لا يتدلى المجموع وهذا الشعر هو الذي يقال بالفارسية زلف ومنه قول الشاعر صدغ الحبيب وحالي كلاهما
كالليالي ويومي اليه تفسير العذار بانه الشعر المحاذي وهذا الشعر النابت على عظم الناتئ الذي يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض
… وعرف الصدغ في المسالك بانه ما حاذى العذار وقال بعض بين العين والاذن فقد … صرح بذلك المحقق الشيخ علي
في حاشية الشرايع والشهيد في الذكرى حيث قالا بانه ما حاذى العذار وقال بعض الفقهاء وهو المنخفض الذي بين اعلى
الاذن وطرف الحاجب وقال في المنتهى هو الشعر الذي بعد انتهاء العذار … قليلا وخرج صرح المحقق مولانا
مراد في حاشيته على من لا يحضره الفقيه بان الصدغ هو الشعر المتدلي بين العين والاذن ومنبت ذلك الشعر دون مجموع

مما بين

مما بين العين والاذن والمحقق الشيخ علي اقتصر في تعريف الصدغ بقوله ما حاذى العذار فوقه ثم عرف العذار بما ذكرنا مع احتمال
ان يكون المراد في الحديث وكلام المشهور ان الصدغ بجميعه ليس من الوجه وان كان قليل منه من الوجه لا ان مجموع الصدغ خارج عنه
لا يقال مقتضى كلام اللغوي كون فهمهما حقا لان الصدغ على ظاهر تعريفه لا يكون بجميعه خارجا عن الوجه وان كان قليل له داخل
من الوجه لا ان مجموع الصدغ خارج والظاهر من الحديث خروج المجموع منه لانا نقول على فهمهما ايضا لا يكون المجموع خارجا عنه
لان الاصبعين يشملان ما زاد عن العين ولا يقصران على العين جزما ولا ينتهي رأسهما الى العين قطعا فانهم على فهمهما يكون ما دخل
اقل منه على فهم المشهور وقد عرفت ان المشهور ايضا يقولون بخروج الصدغ بل هو اجماعي فكلما ظنا من طرف المشهور فهو لانهم
على فهمهما يكون ما دخل اقل منه ايضا وبعض الادلة في الدخول برفع اللزوم لا يدفع ما ذكرنا من الادلة والشواهد على
ما فهم المشهور واعلم ان المراد من القصاص ما هو بالنسبة الى وسط الناصية لا ما هو بالنسبة الى النزعتين لان النزعتين داخلتان
في الرأس ولذا يكون حد وجه الانزع بعينه حد وجه مستوي الخلقة ويبتدئ في الغسل من قصاص شعر المستوي لا قصاص شعر بعينه
فيخرج عن وجهه موضع المسح وما تحته من الرأس وما فوقه الى قصاص شعر نفسه وكذلك الحال في الاغم فانه يرجع الى قصاص
المستوي لا قصاص نفسه لما ذكر من الدليل وكذلك الحال فيمن زاد طول اصبعه عن اصبعنا وقصر طولها عنه او زاد سعة عرض
الوجه عن سعة المستوي او قصر سعته عن سعة عرض المستوي فان الكل يرجعون الى المستوي ولا فرق فيما ذكر بين الرجل
والمرأة والخنثى وغيرهم ومن الصحيحة المذكورة ايضا يظهر عدم دخول العذار في الوجه لان الصدغ اذا لم يكن داخلا فالعذار بطريق
اولى ولعدم وصول الاصبعين من مستوي الخلقة اليه قطعا وكذلك الحال في البياض الذي بين العذار والاذن وان قال بعض الاصحاب
بدخول العذار واختاره المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع والشهيد الثاني في المسالك وبناء هذا القول على عدم العمل بالصحيحة
المذكورة والرجوع الى الصدق اللغوي على ما ظن فيه ما فيه اذ يلزم دخول ما ليس داخلا عندهم ايضا مع كون الصحيحة مسلمة
الحجية ومعتضدة بالاصل وبعمل الجل اذ ذهب الفقهاء على عدم الدخول بل عبارة التذكرة تومي الى كونه اجماعيا مصرح في المنتهى بعدم
استحباب غسله وفي التحرير ايضا بتحريمه اذا اعتقده واما البياض المذكور فالظاهر اتفاق الكل على الخروج … العارض فقد قطع الشهيد
بدخولها في الوجه وادعى الشهيد الثاني عدم الخلاف في ذلك وعن العلامة انه صرح في المنتهى بعدم وجوب غسله من غير نقل خلاف
وقال في النهاية لا يجب غسل ما خرج من الاصبعين منهما لخروجه عن حد الوجه فيظهر من هذا ان الذي صرح بعدم وجوب غسله هو
الزائد عن الاصبعين ولا شك في ان مراده لا بد ان يكون كذلك اذ لا يمكن الحكم بخروج مجموع العارض مع تعريفه بالشعر المنحط عن العذار
المحاذي للاذن الى الذقن كما عرفه في الدروس وفي اللغة عرف بصفحة الخد ولعل مراد الشهيد ان ما نالته الاصبعان وفي
المنتهى ما خرج عنهما وكيف كان الامر كما في النهاية بمقتضى الصحيحة المذكورة ولا يجب غسل ما زاد وما استرسل من اللحية ودام
عنها لما عرفت من كون الحد الى الذقن واما مواضع التحذيف وهو ما بين الصدغ والنزعتين من منابت الشعر الخفيف الذي
يتصل بالرأس سميت بذلك لكثرة حذف النساء والمترفين الشعر منها فقيل لا يجب غسلها لنبات الشعر عليها متصلا بشعر

الماسح وقيل ان ذلك لا يوجب كونه من الراس او خارجا عن الوجه وجعل الحق قصاص شعر الراس يوجب دخولها في الوجه لعدم عدها
من شعر الراس عرفا واورد عليه بان المتبادر من مبدء التحديد منتهى شعر الناصية اقول فيما ادعى من التبادر تامل بل الظ ان المتبادر
منه فاذا كان مواضع التحذيف خارجة من شعر الراس وشعرها غير معدود من شعر الراس كما هو المتبادر والمعروف عرفا
يتعين دخولها في الوجه ولا وجه للتامل وهذا هو المعروف من الفقهاء الا النادر منهم وهو المحكي في الكتب الاستدلالية
وبالتامل فيما ذكرناه في هذه الحاشية يظهر كون الوجه على ما حده المعصوم ع هو الذي فهمه الفقهاء لا ما يختاره ويظهر فساد
ادلته في رد الفقهاء من ان ما فهموه يوجب دخول النزعتين وهما خارجتان وداخلتان في الراس اجماعا وما يوجب اسقاط
دلالة لفظ المسند بعد جعل ما يختاره مسندا بل حالا عن اسم الموصول وهو كلمة ما وقال المراد من دور الاصبعين من ا
القصاص الى الذقن دوران احد الاصبعين لان الاصبع الاخر ابتداء دورانه من الذقن وانتهاؤه الى القصاص المعترض الى
مما عرفت فساده ونزيد عليه ان في التذكرة جعل شعر مواضع التحذيف داخلا في الراس فلو بقي لا عنى اصلا عليه وجه فضلا
عن جعله موجب الفساد فهم الفقهاء واما دخول النزعتين فلا شك في فساده لان المراد من قصاص شعر الراس بالنسبة الى [illegible]
لا بالنسبة الى الراس او العنق او الاذن او الصدغ وامثال ذلك وكما لا يدخل العنق ولا الاذن والصدغ وامثالها في الوجه ولا وجه
لتوهم الدخول كذا لا يتوهم دخول قدر من الراس الذي لا شبهة لاحد في كونه من جملة الراس واجماعي بل بديهي مضافا الى
انه لم يتحقق نزاع اصلا في طول الوجه ولا يتطرق الشبهة فيه مطلقا لبداهة كون ما سوى الوجه داخلا في الراس وبالعكس وادعوا
الاجماع على دخول جميع المطول من القصاص الى الذقن فما الشبهة والنزاع في العرض خاصة وهذا ايضا مما يمنع فهمه ويعين
ما فهموه ووجوه الناس على قسمين مستدير عرفي وغير مستدير عرفي ويسمى عرفا بالطويل والاول ما يكون عرض الوجه
مساويا لطوله من قصاص الشعر الى الذقن فالمساواة عرفية لا انه يشكل الدائرة الهندسية فيكون عرضه من القصاص
الى الذقن والاخر بالعكس كما صرح به يختاره مضافا الى ما عرفت من مفاسد كثيرة مع ان المعصوم ع لا يتكلم الا بطريق العرف
لا بطريق الهيئة والهندسة ومما ذكر ظهر ان جعل مستديرا حالا من الوجه اقرب لفظا ومعنى وجعله حالا من اسم الموصول
كما فعله ره يصح ايضا وكذا ضمير عليه ومما يؤيد الاول تكرار لفظ الوجه **قوله** ولا يجب تخليل الشعر اي وان خف ولو
كانت للمرأة وهذا هو المشهور واليه ذهب الشيخ والمحقق والشهيد في بعض كتبه لما ذكره من ان الوجه اسم لما يواجه به
ولصحيحة زرارة عن الباقر ع انه قال له أرأيت ما احاط به الشعر فقال كل ما احاط به من الشعر فليس على العباد ان يطلبوه
ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وصحيحة ابن مسلم عن احدهما في الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا ويؤيده ما ورد في
بعض الاخبار من قوله انما عليك ان تغسل ما ظهر وفي كشف الغمة ان الكاظم ع كتب الى علي بن يقطين اغسل اعني وجهك
ثلثا وخلل شعرك وكان على طريقة العامة ثم كتب اليه توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا
الاخير ما كتب وكان على طريقة الشيعة ولم يتعرض لحال التخليل اصلا وقال قد زال ما كنا نخاف عليك والاستدلال بالاخبار

الدالة

الدالة على الاجتزاء بالغرفة على عدم وجوب التخليل بانه قد حكوا عليهم السلام في غسل الوجه بغرفة من الماء ولو
كان التخليل واجبا لما جوزوا غسلها بها اذ لا يمكن الايصال الى البشرة بها متفرقة الواحدة محل خدشة لورود
ذلك في غسل الراس في الغسل ايضا وايضا هذا من غسل الوجه خاصة ونسب الى العلامة في عدة من كتبه والشهيد في بعض كتبه
القول بوجوب تخليل اللحية الخفيفة وفسرت بما ترى البشرة منها في مجلس التخاطب ونسب الى ابن ابي عقيل في التذكرة وفي المختلف
الى المرتضى وابن جنيد والشهيد واعترض عليه بان عبارتهما غير دالة على مطلوبه وحملهما على المشهور ولا يخفى ان البشرة
لما كانت مرئية فيجب غسلها لانها لم تستتر تحت الشعر وبالغسل يصل الماء اليها ويغسل من غير حاجة الى التخليل وايصال
الماء الى المنابت شعر يطلب تخليل بل التخليل لايصاله تحت الشعر فلعله لا نزاع الا لفظا ولو اريد بالتخليل الاخر فقد عرفت انه
الظاهر كونه من بدع العامة ولا وجه للقول به ولا القول باستحبابه ولا بالحرمة بالمعنى الاخص لعدم نقل بالمعنى الاعم ايضا بل
القول بالمنع عن المعنى الاعم ايضا لا يخ عن قوة واما المرأة لو نبت لها لحية يكون حكمها حكم الرجل ونقل عليه الاجماع نعم
اوجب الشافعي عليها تخليل هذه اللحية معللا بان المرأة من شانها ان لا يكون لها لحية فكان وجهها في الحقيقة نفس البشرة
وفيه ما فيه من التحديد بانه في الاية للمغسول والممسوح اقول بناء هذا على عدم وقوع التغيير في القرآن كما هو راي المعظم ومن وافقهم
او عدم وقوع امثال هذه التغييرات التي توجب التغيير في الحكم او عدم وقوع التغيير في المقام وان وقع في مقام اخر وعدم كون
المراد من كلمة الى معنى مع او من والا فالمستفاد من رواية هيثم بن عروة التميمي كون التحديد في الغسل فيهما للغسل
حيث قال سألت ابا عبد الله عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرافق
فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه الحديث واورد عليها
بانها ضعيفة وان رواها الكليني والشيخ ايضا عنه مع ان ظاهرها مناف لما تواتر من القراءة ولا دليل على حجية مثله الا
ان يقال قوله ع هكذا مراده تنزيلها على ان مراده ثم من الى من الابتدائية المقتضية لابتداء الغسل من المرافق وربما يؤيده كون
وضوء النبي ص بيانا كما سيجيء فتم لكن الى هنا بمعنى مع عند جمع من المفسرين قال الشيخ في التبيان ويجب عندنا غسل الايدي من المرافق
وغسل المرافق معها الى رؤوس الاصابع ولا يجوز غسلها من الاصابع الى المرافق والى في الاية بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى
اموالكم وقوله من انصاري الى الله ثم استشهد بشعر امرء القيس والنابغة وفيه ايضا ذكر انه قد ثبت عن الائمة ع ان الى
لها في الاية بمعنى مع وقال الطبرسي في مجمع البيان وايديكم الى المرافق واغسلوا ايديكم ايضا والمرافق جمع المرفق وهو المكان الذي
يرتفق فيه اي يتكأ من اليد قال الواحدي كثير من النحويين يجعلون الى هاهنا بمعنى مع ويوجبون غسل المرافق وهو مذهب اكثر
الفقهاء انتهى وما قال وقال في جوامع الجوامع لا دليل على دخول المرافق في الوضوء الا ان اكثر الفقهاء ذهبوا الى وجوب غسلها
وهو مذهب اهل البيت انتهى وظاهر ذلك الوجوب بالاصالة كما لا يخفى ويظهر من المنتهى ان وجوب غسل المرفقين بالاصالة اجماعي
عند الشيعة وان قال في المدارك انه ذهب في المنتهى وجمع من المتاخرين الى ان غسلها من باب المقدمة لا بالاصالة والعجب من هذا جمل كلام

جامع الجوامع منشأ الاخبار وهو كونه من باب المقدمة وكلام المحقق والعلامة صريح او ظاهر في الوجوب اصالة فلاحظ وكذا
كلام الشهيد في المسالك بل الشهيد الاول ايضا وفي المدارك ايضا قال وقد يقال ان المرافق يجب غسلها اصالة بناء على ان الى في الاية بمعنى مع لانها
تجيء في اللغة بهذا المعنى فيجب تنزيلها على ذلك توفيقا بين الاية والاخبار المتضمنة لوصف وضوء رسول الله ويحتمل كونها للانتهاء
ويكون التحديد للمغسول اما جعلها للانتهاء الغسل فهو باطل لاجماع المسلمين كافة على جواز الابتداء بالمرفق انتهى اقول ويدل
على الدخول بالاصالة بعد الاجماعات المذكورة ويمنعها ظاهر بعض الاخبار الواردة في الوضوء البياني من انه غرف فوضعها
فوضعها على الجبهة المرفق اذ ظاهره ان غسل المرفق في نفسه مطلوب كغسل الجبهة والجبينين اذ في غسل الوجه قال غرف
فوضعها على الجبهة وفي الخبر الاخر على جبينيه ولم يقل على الناصية وربما يؤيده ايضا ما ورد من الابتداء في الغسل من المرفق
اذ ربما يظهر منها اتحاد حال الابتداء مع ما بعده مع ان الوجه ما كان من ابتداء الناصية بل ورد غسل الوجه او الجبينين او قصاص
الشعر وامثال ذلك فتدبر فيها وبالجملة لا نزاع بين الشيعة في وجوب غسل المرفق انما النزاع في وجوبه اصالة او من باب المقدمة
وثمرة النزاع بين وجوب غسل ازيد من المرفق شيئا قليلا من باب المقدمة للغسل ووجوب غسل جزء من العضد فيما لو قطعت
اليد من المرفق اذ على القول بالمقدمة لم يجب شيء منها لكن روى الشيخ في الصحيح عن رفاعة انه سال الصادق ع عن الاقطع اليد
والرجل كيف يتوضا قال يغسل ذلك المكان الذي قطع منه وفي الحسن ابراهيم بن هاشم عن الباقر ع قال سألته عن الاقطع اليد والرجل
قال يغسلهما قوله ع يغسل في الروايتين تغليبي اي يغسل ويمسح والقرينة هي المعروفة من مذهب الشيعة او الجواب عن الغسل والمسح
لاجل اتحاد حكمهما والحمل على التقية لكون ذلك مذهب الشافعي ليس بسديد لان الشافعي لم يكن في زمان الصادق ع فضلا عن الباقر ع
فضلا عن الباقر ع مع انه على ذلك ايضا يمكن الاستدلال لان كلامهم ع حجة الا بالنسبة الى خصوص ما يعلم انه تقية مع انه حجة لحال
التقية فالروايتان ايضا يدلان على المذهب المشهور على ان المرفق هو العظمان المتداخلان لا المفصل لانه لا يبقى منه شيء استصحابا
ولقوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم هذا لكن روي في الصحيح علي
بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سأله عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضا قال يغسل ما بقي من عضده حتى يوافق الخبرين
الاولين ولا استصحاب جزء من الادلة الشرعية واعلم ان حكم القطع من المرفق كما عرفت واما القطع من فوق المرفق فمقتضى الادلة
سقوط وجوب غسل اليد الا على قول ابن الجنيد ومستنده يجب غسل ما بقي من العضد للاستصحاب والروايات الثلث اذا قطعت
من تحت المرفق فيجب غسل ما بقي من اليد اجماعا والاستصحاب والروايات وحال قطع الرجل حال قطع اليد الا حكاية ابن الجنيد
ومستنده ثم اعلم ان الشعر والعرق وامثال ذلك اذا كانت على المعتادة اليد يجب غسلها لوجوب غسل اليد وغسلها جميعا لا يتحقق
عرفا الا بغسل كل ما ذكر وقال الشهيد بوجوب تخليل الشعر هنا لتوقف غسل اليد عليه وهو كذلك وهل يجب غسل الظفر ان خرج عن حد
اليد فيه وجهان قال بالوجوب العلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى وهو احوط بل لعله اقوى ايضا لعده جزء اليد عرفا
فتامل ولو ثقبت يده فالظاهر وجوب ادخال الماء في الثقب لعدم تحقق غسل مجموع اليد الا به والوجه مثل اليد في ذلك وفي الذخيرة ينبغي

التقييد بالقدر الظاهر من الثقب **قوله** بل يجب اه اقول اختلف علماؤنا في وجوب الابتداء بالاعلى في غسل الوجه وفي اليدين
بالمرفق بكسر الميم وفتح الفاء او بالعكس وهو مجموع عظمي الذراع والعضد المشهور وهو الى الوجه بل عرفت من كلام الشيخ في التبيان اجماع
الشيعة على ذلك وذهب المرتضى وابن ادريس الى الاستحباب وتجويز النكس فيهما دليل الاول بعد الاجماع المنقول القاعدة الشرعية
المستفادة من الاخبار المستفيضة الواردة عنهم ع مثل لا تنقض اليقين بالشك ابدا بل بيقين مثله لان المكلف قبل فعل الوضوء كان
محدثا جزما لانه المفروض وهو باق في حدثه السابق الى ان يثبت خلافه وثبوت الخلاف وهو زوال الحالة المانعة من الصلوة انما
يحصل في ابتدائه بالاعلى خاصة مع ان اطاعة الله والحج واجبة علينا جزما لقوله ثم اطيعوا الله وغير ذلك من الادلة والاطاعة
علينا عرفا لا يتحقق الا بالوثوق بالاتيان بما امر به وهو لا يتحقق بمجرد الاحتمال سيما مع كونه مرجوحا من جهة مخالفته للمشهور
لو لم نقل بالاجماع وصحيحة زرارة قال حكى لنا ابو جعفر ع وضوء رسول الله ص فدعى بقدح من ماء فادخل يده اليمنى فاخذ كفا
من ماء فاسدلها على وجهه من اعلى الوجه الحديث فان فعله ع اذا وقع بيانا للواجب المجمل يجب اتباعه الا فيما اخرجه الدليل لان
العبادة توقيفية موقوفة على بيان الشارع ومما اجاب في المدارك والذخيرة بان الاية لا اجمال فيها حتى يجعل فعله بيانا
لا يخفى فساده لما عرفت من ان الوضوء توقيفي وعدم الاجمال في الاية انما ينفع لو كان التكليف بالوضوء بها
او يكون بيانا وكلاهما فاسدان لكون التكليف بالوضوء في اول البعثة والاية نزلت في اخرها والبيان ليس في ما هو
في المجمل والاية خالية عن كثير واجبات الوضوء مثل الموالاة والترتيب وكون الغسل بالماء الطاهر والمباح الى غير ذلك ولا شك
في ان مقام نزول الاية لم يكن مما يقتضي ازيد من القدر المذكور فيها اذ لو كان لذكر ما زاد عنه قطعا لعدم جواز تاخير
عن المقتضي لاستحالة الترجيح من دون مرجح وبين القدر المذكور في الاية تفاوت كثير فعدم الاجمال في الاية كيف يكون عدم الاجمال
في الوضوء فتعين كون المبين غير الاية وليس لنا الا فعله كما لا يخفى ولهذا اتفق المشهور على كون الوضوء المذكور في الصحيحة
ومثالها الوضوء البياني ولذا المبين ويجب متابعته الا فيما يثبت استحبابه او اباحته ويدل على ما ذكرنا ايضا ورود الامر
بالابتداء من الاعلى في اخبار اخر مثل رواية هيثم بن عروة السابقة ورواية العياشي عن صفوان عن ابي الحسن قال سألته
عن قول الله ثم فاغسلوا وجوهكم الى اه قال فكيف الغسل قال هكذا ان ياخذ الماء بيده اليمنى فيصبه في اليسرى ثم يفيضه
على المرفق الى اه قال قلت له يرد الشعر فقال قال اذا كان عنده اخر فعل والا فلا ورواية الحميري في كتاب قرب الاسناد
عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي جرير الرقاشي قال قلت لابي الحسن كيف اتوضا للصلوة الى ان قال ع ولا تلطم وجهك
بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك بالماء مسحا وهذه الروايات وان ضعف اسنادها الا انها منجبرة بالعمل عند
الشرعية وبعمل الاصحاب لو لم نقل بالاجماع والمنجبرة اقوى من الصحيحة كما بين في محله ويؤيده ايضا ما نقل انه ع حين
اكمل وضوءه قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به مع انه في مقام البيان كان ابتداؤه من الاعلى لا اسفل لزوم وجوبه
لما عرفت من وجوب الاقتصار على فعله حيث لم يحصل البيان بقول وقد عرفت عدم الوضوء وجب عما ذكروه

وعن الصحيحة المذكورة وما وافقها بانه من الجائز ان يكون ابتداؤه ع بالاعلى لكونه احد جزئيات مطلق الغسل المامور به
او لكونه مستحبا او اقرب الى العادة وفيه ان الاقرب الى العادة صب الماء في وسط الوجه ولذا نرى العوام يختارونه مع بعض
منهم من العلماء وعنه يختارون ما قاله العلماء بالمشقة وربما لا يستبعدونهم مع ذلك ليس الا للمشقة ومن هذا ظهر
ضعف الاحتمال الاول ايضا مع انه لا وجه له للالتزام والمواظبة الظاهرة من الاخبار بل الاوامر الواردة في اخبار اخر والقول
بانه وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وغير ذلك مما ستعرف فظهر الجواب عن احتمال الاستحباب ايضا مع ان احتمال عنه
هذه الامور ليس معناه الا انه يحتمل مع الابتداء ان يكون اتيا بالمامور به فلا يتحقق الامتثال لا شرعا ولا عرفا كما عرفت مما
يؤيد ذلك ان زرارة ونظراءه مع جلالة قدرهم وعلو فهمهم لمعنى الاية كانوا يسالون عن وضوء رسول الله ص ثم عن وضوء امير
المؤمنين فاجيبوا بهذه الرسوم المتضمن للواجبات غالبا دون المستحبات مثل المضمضة والاستنشاق والادعية
والامثالها اذ كان الائمة يقولون لهم احكي لكم وضوء رسول الله ص ثم يذكرون الامور الواجبة ولعلهم عليها لا الادعية
والاداب المستحبة الماثورة كما لا يخفى على المتامل بل تتف رواية صفوان انه سال ابا الحسن ع عن كيفية الغسل فاجاب بانه
كذا لم يقل انه ظاهر من القرآن فتم جدا ويدل على مذهب المشهور ما سنذكره من كشف الغمة فانه في غاية الظهور في ذلك كما
لا يخفى على المتامل ومما ذكر ظهر الجواب عن الاستدلال المنصب للسيد وابن ادريس بالاطلاقات وعدم ثبوت التقييد
وكذا الكلام في اختلف علماؤنا في ذلك رضي الله عنهم في جواز المسح بالراس مقبلا ومدبرا فالمشهور بين المتاخرين الجواز والسيد ره
في الانتصار والشيخ ره في النهاية والخلاف وظاهر ابن بابويه الى عدم الجواز وبه قطع ابن ادريس وحجتهم القاعدة الشرعية
من ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية واليقيني منحصر في المسح مقبلا وبعضهم ايضا قوله ع لا تنقض
اليقين بالشك ابدا بل بيقين مثله وقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وامثالها وايضا عدم التناسب بين
اجزاء الاية في الغسل والمسح حجة المشهور اطلاقات الاية والاخبار والجواب عنها كما مضى في غسل اليدين واحتج البعض بصحيحة
حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا والجواب بانها موافقة لمذهب العامة يرده ما في
كشف الغمة عن محمد بن الفضل اختلف الرواية بين اصحابنا في مسح الرجلين في الوضوء اهو من الاصابع الى الكعبين ام من
الكعبين اليها فكتب ابن يقطين الى الكاظم ع جعلت فداك ان اصحابنا اختلفوا في مسح الرجلين فان رايت ان تكتب بخطك
ما يكون عملي عليه فعلت ان شاء الله فكتب الكاظم ع جعلت فداك اصحابك فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء الى ان قال ع
كما امرتك اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر
قدميك من فضل نداوة وضوئك مع ان تلك الصحيحة الواردة بطريقة اخرى ايضا صحيحة انه قال لا باس بمسح الرجلين
مقبلا ومدبرا فان الظ والجواب بانها موافقة لمذهب العامة يرده ما في كشف الغمة عن محمد بن الفضل اختلف الرواية
بين اصحابنا في مسح الرجلين في الوضوء اهو من الاصابع الى الكعبين ام من الكعبين اليها فكتب ابن يقطين الى الكاظم ع



فذلك فان الظ

فان الظ اتحادهما مع انه على تقدير التعدد ايضا لا يضر لعدم القائل بالفصل وبعضدهما ايضا رواية يونس البحيرة والهما الحلبيين
والشيخ قال اخبرني من راى ابا الحسن ع بمنى يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم ويقول الامر في مسح
الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا ومن شاء مسح مدبرا فانه من الامر الموسع وليس في سند هذه الرواية من يتوقف في شانه
سوى كونها من رواية محمد بن عيسى عن يونس وقد عرفت انه لا ضرر فيها من هذه الجهة ايضا لعدم صحة ما ذكره الصدوق
وابن الوليد في ان ما انفرد محمد بن عيسى عن يونس لا يعمل به اذ حقق في محله انه لا غبار ويونس ممن اجمعت العصابة
فلا يضر مجهولية الرجل المخبر لكن ظاهرهما ان مسح الراس لا توسع فيه والاحتياط في مراعاتهما بل الاحوط ترك الاستدبار مطلقا
وما في الذخيرة من احتمال كون المسح في هذه الاخبار المفصل الجمع بين المقبل والمدبر بعيد مخالف لظاهر رواية يونس ولما فهمه من
الفتوى لعدم التكرار في المسح **قوله** يجب ادخال الحدين في المحدودين اه قد تقدم الكلام في المرفق مستوفى واما الكعب فالظ من
بعض الاخبار خروجه مثل قوله ع اذا مسحت بشيء من راسك بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزاك
ولا احتياط الادخال **قوله** وهو اي المرفق مجمع عظمي الذراع والعضد والكعب عندنا هو المفصل بين الساق والقدم كما فهمه العلامة
وشيخنا البهائي من الصحاح وكتب اللغة اذا عرفت حكمي المرفق والكعبين في الوضوء فلا بد من معرفتهما اما المرفق فقد عرفته واما
الكعب فمما يظهر من الاخبار وفتاوى الاخيار والجماعات منهم ونقل اهل اللغة منا جميعا كما قيل ونص بعض منهم انه قبة القدم
الناشزة النابتة في ظهرها اما الاخبار فما رواه الشيخ في الصحيح عن احمد بن محمد ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع قال سالته عن المسح على
القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظهر القدم لان الظاهر ان الغاية خارجة عن المغيا كما هو مختار
المحققين ومحقق في محله سيما في المقام بملاحظة ما في صحيحة الاخوين من قوله ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع وغيرها فتامل
جدا وفي الحسن عن ميسر عن ابي جعفر قال الوضوء واحدة واحدة ووصف الكعب في ظهر القدم ورواه العياشي ايضا عنه ومن عن الباقر
وفي رواية اخرى له عنه ع انه وضع يده على ظهر القدم ثم قال هو الكعب قال فاوما بيده الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنبوب
وروى العياشي عن عبد الله بن سليمان عنه انه قال الا احكي لكم وضوء رسول الله الى ان قال ثم وضع يده على ظهر القدم وقال هو الكعب
الى اخر ما ذكر في الرواية السابقة في الصحاح العرقوب العصب الغليظ الموتر فوق عقب الانسان وعرقوب الدابة في رجلها بمنزلة
الركبة في يدها الظنبوب العظيم اليابس من قدم الساق فتامل في الحسن المذكور عن ميسر ويؤيده الاخبار المذكورة الاخبار
الواردة في المسح على النعلين من دون استبطان الشراك بل ويدل كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع ان عليا مسح على النعلين
ولم يستبطن بانه اذا كانا عربيين لا يمنعان وصول الماء الى الرجل بقدر ما يجب فيه عليه واستدل الشيخ والمحقق وغيرهما
برواية زرارة وبكير ابني اعين في الصحيح عن ابي جعفر ع انهما قالا له اصلحك الله فاين الكعبان فقال ههنا يعني المفصل دون
عظم الساق وناقش صاحب المدارك في الاستدلال بها بعدم صراحتها في المطلوب جعل الاستدلال بها بالاخبار السابقة اجود ولعله
لما روي عن راي العلامة ره استدل بها على مطلوبه قال لها قال وسنعرف صحته فيهم المحقق وكل من استدل بها موافقا
له وصحة استدلالهم بها ايضا في مقام تفسير لفظة المفصل ولفظه دون الواقعين فيها ولما الفتاوى والاجماعات فقد قال

نقد في المحقق في تفسير الكعبين انهما قبتا القدمين وفي المدارك هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عليه المرتضى في الانتصار
والشيخ في الخلاف وكذا في التهذيب فلاحظ وكذا في التبيان والطبرسي في مجمع البيان فانهما ادعيا اجماع الامامية على ذلك وابن زهرة في فقههم
على ذلك محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة وادعى ابن زهرة ايضا اجماع فقهاء اهل البيت وفي المعتبر انه مذهب فقهاء اهل البيت
والعلامة في المنتهى ادعى اتفاق الاصحاب عليه وقال الشيخ في مسائل كثيرة ايضا انهما الناتيان في وسط القدم كما نسب اليه العلامة في التح
وقال السيد الكعبان هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك وقال ابن الصلاح هما معقد الشراك وقال المفيد
الكعبان قبتا القدمين امام الساق فيما بين المفصل والمشط وقال ابن ابي عقيل الكعبان ظهر القدم واسند ابن الاثير هذا
القول الى الشيعة وكذا غيره من علماء العامة وقال ابن الجنيد الكعب في ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذي قدام العرقوب
ثم قيل كلام ابن الجنيد صريح فيما ادعى العلامة وليس كذلك لان العلامة ره اورده في جملة عبارات الاصحاب التي اوجبت الاشتباه
على غير المحصل كسائر العبارات السابقة عليه وذلك لان قوله الكعب في ظهر القدم رد على العلامة العامة بلا شبهة سيما بملاحظة
قوله دون عظم الساق فضمير هو لو كان راجعا الى الكعب لزم التناقض في كلامه لان عظم الساق ينتهي الى مفصل العلامة
ومفصله منتهاه فلو كان راجعا الى الكعب لزم التناقض في كلامه لان عظم الساق ينتهي الى مفصل العلامة احدهما في الظهر كما
الاخر كذلك ايضا جزما فلا معنى لان يحترز عن الاخر ويرده بقوله هو في الظهر اذ هو ينادي بان الاخر ليس في الظهر كما صرح
بقوله دون عظم الساق مع ان الكعب عند العلامة ليس عظم الساق بل راسه وايضا لا يقال القدام العرقوب في ظهر القدم وكذا
العكس وايضا لو كان مراده مفصل الساق دون راس عظم الساق مع انه على هذا لا يبقى لهذا النزاع ثمرة يعتد به سيما ان يقع
بين ائمتنا والعامة مع شدة التقية مهما امكن وكذا فقهاء الشيعة في الاعصار والامصار فقوله هو راجع الى عظم الساق ولما كان عظم
الساق ممتدا من الركبة الى القدم فسره بالمفصل يعني راس ذلك العظم الذي هو محل المفصل لان المفصل لغة ملتقى عظمين فيصير راس كل
عظم محل ذلك المفصل وهو الذي يكون قدام العرقوب مع ان الشهيد عند نقل كلام ابن الجنيد لم يذكر هذه الزيادة ولذا قال بعض
المحققين انه ليس كلام العلامة وفي نسخ التح يوجد مكتوبا عليه زمن النسخ ووجوب استيعاب الطول في المسح وكونه على بشرة الرجل
اجماعيا عند الشيعة ظاهر لمن لاحظ كتبهم والاخبار المتواترة وفعل الرسول صلعم والائمة والقاعدة الشرعية ومر من المصنف في الذكرى
ومنه الاشارة ومسلمات عند العلامة واستثنا موضع الشراك مما لا وجه له بل يتوجه عليه جميع المطاعن التي اوردها هو وسائر
الشيعة على العامة في تجويزهم المسح على الخفين واما الذي يظهر من اهل اللغة فقد قال في المدارك ان اهل اللغة منا متفقون
على ان الكعب هو الناتي في ظهر القدم حيث يقع معقد الشراك لانه الذي يظهر منهم ماخوذ من كعب اذا ارتفع الى ان قال بل الظاهر انه
لا خلاف بين اهل اللغة في اطلاق الكعب عليه قال في القاموس الكعب العظم الناشز فوق القدم والناشزان في جانبيها حيث قدم اول
على الناشزين وقال ابن الاثير في النهاية كل شيء علا وارتفع فهو كعب ونحوه قال الهروي في الغريبين قال ومنه سميت الكعبة
كعبة وقال الكعبة كعبة وقال الشهيد في الذكرى ان اللغوية الخاصة متفقون على ان الكعب هو الناشز في ظهر القدم والعامة والعلامة
مختلفون على ان الكعب هو الناشز ونقل عن الفاضل اللغوي عميد الرؤساء انه صنف كتابا في الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه

الناشز

على انه الناشز في ظهر القدم ام الساق انتهى وقال ابو عمرو الزاهد في كتاب غاية الجمهرة اختلف الناس في الكعب فعن الاصمعي هو الناتي
في اسفل الساق عن يمين وشمال وعن ابن الاعرابي انه في مشط الرجل قال ابو العباس هذا الذي يسميه الاصمعي الكعب هو عند العرب
المنجم وعن ابن الاعرابي الكسائي قال قعد محمد بن علي بن الحسين في مجلس كان لهم وقال الكعبان هيهنا فقالوا هكذا فقال ليس هو هكذا
ولكنه هكذا واشار الى مشط رجله فقال الناس يقولون هكذا فقال لا هذا قول العامة وهذا قول الخاصة انتهى
والمشط سلاميات ظهر القدم وهي عظام الاصابع لغة اقول ويظهر من الصحاح ما ذكره المعصوم ع حيث قال فيه الكعب الناشز
عند ملتقى الساق والقدم وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم اذ يظهر منه انه كان شايعا عند الناس كونه في ظهر القدم
والاصمعي انكره وانه اجتهاد في اللغة انما هي ما عليه الناس لا ما يجتهده الخواص لانها سماعية وخطاب الائمة انما هو مع الناس
والرسول ص انما يخاطب بلسان قومه فالمجيب المصلي قال والكعب عندنا هو المفصل بين الساق والقدم وعبر بلفظ
عندنا الموهم للاجماع وقد عرفت ان الاجماع من الشيعة على خلافه وقوله كما فهمه شيخنا البهائي من الصحاح وكتب اللغة
لا يخفى ما فيه اذ الصحاح عرفت كونه ظاهرا في المشهور وستعرف كتب اللغة ايضا عرفت حالها ثم اعلم ان العلامة خالف
في ذلك ما ذكره الاصحاب قائلا انه موافق لهم حيث قال ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ثم قال وفي عبارة علمائنا
اشتباه على غير المحصل ونقل ما قدمناه من عبارات الشيخ والسيد والمفيد وابن ابي عقيل وابن الجنيد وقد عرفت ظهورها
بل صراحتها في خلاف ما ادعاه واستعجب في المدارك ذلك منه ومن الشهيد ازيد من حيث استعجب في العلامة ومع ذلك
قال بمقالته في الرسالة المرتضوية وافق العلامة والشهيد في الرسالة كما قال في المدارك والشيخ البهائي والمصنف كما رايت قوله وابن هذا من قول
الشيعة وكونه مذهبا لهم مع ما عرفت من اتفاق سائر الفقهاء مع ندرته جموع الشيعة بل الفقهاء ايضا مع ان العلامة ان كان يتفطن بمخالفته
لهم لما قال بذلك بذلك يقينا بل قال بذلك لاعتقاده انه موافق لهم فقول المصنف دون العظم الناتي في اواخر القدم كما زعمه سائر الناس
ووافق المفيد فيه ايضا ما عرفت وستعرف ايضا وقوله لا اشتباه رفع لهم لعله محض تقليد للعلامة حيث قال هذه العبارة بعينها
في المخ والاولى النظر الى عبارات الاصحاب وغيرها مما مر وسيجي كيف يمكنه هذا القول احتج في المخ على ان الكعب هو المفصل بين الساق
والقدم بما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن اعين وقد تقدم ذكرها وما رواه ابن بابويه عن الباقر ع وقد حكى وضوء رسول الله صلعم
الى ان قال ومسح على راسه وظهر قدميه قال وهو يعطي استيعاب المسح لجميع ظهر القدم ولانه اقرب الى ما حدده اهل اللغة انتهى
والجواب اما عن الرواية الاولى فبان المراد من المفصل هو المفصل الشرعي الذي يقطع منه قدم السارق كما فهمه المحقق في المعتبر والشيخ
ايضا وكذا الشهيد ره في الذكرى وغيرهم ممن استدل بها على كون الكعب هو الناشز في ظهر القدم كما لا يخفى على المطلع وقال في
العوالي عند ذكر هذا الحديث وهذا يدل على ان الكعب هو مفصل القدم عند وسطه في قبة القدم انتهى ويشهد على صحة فهمهم كون
الراويين من الفقهاء العارفين بان قطع الرجل الشرعي من معقد الشراك الشرعي المشترك وانه المفصل الشرعي عند الشيعة
مع ان قوله دون عظم الساق وبعد قوله يعني المفصل شاهد اخر له دون بعض اسفل بحث المروي في الكافي في هذه الرواية

بعينها بعبارة اخرى وقوله ع في جوابهما هذا عظم الساق والكعب اسفل من ذلك مع ان الحال في اضبط كما لا يخفى على المطلع مع ان
اتحاد الروايتين يعين هذا المعنى بلا شبهة مع قطع النظر عما عرفت من الاجماعات والروايات والاقوال وما ستعرف في المفصل الذي
جعله العلامة كعبا اليس اسفل من عظم الساق بعد قولهما يعني المفصل ما هذا الخ لان دون يعني اسفل وتحت لرواية الكافي في
هذه الرواية بعينها بعبارة اخرى وقوله ع في جوابهما هذا عظم الساق والكعب اسفل من ذلك مع ان الحال في اضبط كما لا يخفى
على المطلع مع ان اتحاد الروايتين يعين هذا المعنى بلا شبهة مع قطع النظر عما عرفت من الاجماعات والروايات والاقوال وما
ستعرف في المفصل الذي جعله العلامة كعبا اليس اسفل من عظم الساق فتسميته بكونه الاشارة الى الاخر اذ يحتاج هذا الى تفاوت زائد
بينهما بل ذلك المفصل اما اعلا او مساو وبحيث يكون الاشارة الى الاخر اذ يحتاج هذا الى تفاوت زائد بينهما بل ذلك المفصل
احدهما عين الاخر سيما ولك ترى من بعد انه قال هذا لا هذا مع انك عرفت سابقا انه على هذا لا يبقى لهذا النزاع العظيم والخطب الجسيم ثمر
فاذا وجب ايصال المسح الى المفصل فقد انتهى الى كعب العامة البتة سيما اذا كان الحكم المسح بكل الكف كما مر ومما يدل على ان المراد
هو المفصل الشرعي ما رواه في التهذيب في الصحيح عن زرارة عن الباقر ع قال كان امير المؤمنين ع اذا قطع اليد قطعها دون المفصل
واذا قطع الرجل قطعها من الكعب ولا شك في ان مواضع القطع عند الشيعة وسط القدم عند معقد الشراك وهو
الناشز الذي عند المشهور انه الكعب قال الشيخ في الخلاف والمبسوط القطع عندنا في الرجل عند معقد الشراك من عند الناتي
على ظهر القدم ومثل هذا الكلام السيد وابن حمزة وابن الصلاح وغيرهم فلاحظ ذلك وتدل عليه الاخبار ايضا
مثل رواية سماعة عن الصادق ع السارق قطع يده من وسط الكف فان عاد قطع رجله من وسط القدم وفي الكافي في الموثق
بسنده عن الصادق ع قلت اخبرني اله قال وكيف بعدهم وقد قطعت رجله فقال ان القطع ليس من حيث رايت يقطع انما يقطع الرجل
من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله قلت فمن اين يقطع اليد قال يقطع الاربع اصابع ويترك الابهام
يعتمد عليها في الصلوة وهذا ايضا صريح في كون الكعب هو مقطع رجل السارق وقد عرفت المقطع بل ظاهر هذه الرواية
ايضا كونه من الوسط وفي الفقه الرضوي يقطع السارق من المفصل ويترك العقب يطا عليه وهذا ينادي بما وفيه للمفصل الشرعي
الذي ذكرناه والمفصل الذي عند العلامة كعب ويدعي بنادره من الصحيح هو مفصل القطع عند العامة قطعا وليس لي مفصل سواه ولو
فرض خفي ليس بحيث ينساد الى الفهم فكيف يدعي ظهوره ومفصل العلامة ليس مواضع القطع عندنا قطعا حتى عند العلامة ومن وافقه
ايضا وخلاف مدلول الاخبار ايضا ان بعضها صريح وبعضها ظاهر بل صريح تلك الاخبار ان بعد القطع يبقى العقب ويقوم
عليه ومع القطع من مفصل العامة لا يبقى شيء منها اصلا بل احاديثنا كاقوال علمائنا نادة على العلامة فكيف يمكن العلامة
جعل مفصل الساق والقدم مقطعا او يدعي ان المراد مفصل اخر فتدبر ومما يشهد على ما ذكرنا ما حكي عن صدر الافاضل من
العامة الكعب في رواية هشام عن محمد هو المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك وايضا اهل اللغة والعرف لا يسمون المفصل
بين الساق والقدم بالكعب اما العرف فظاهر واما اللغة فلم يقل احد منهم ولم يثبت سوى مثل ما في القاموس ان من جملة معاني الكعب المفصل

بين الساق

بين الساق والقدم معلوم بين الساق والقدم بالكعب اما العرف فظاهر واما اللغة فلم يقل احد منهم ولم يثبت سوى ما في القاموس الاخص
ذلك المفصل ولما الجواب عن الرواية الاولى الثانية فان المتبادر من قوله على ظهر قدمه هو المتبادر من قوله على مقدم راسه فما
نقول فيه نقول في ذلك بالنسبة الى المتبادر من اللفظ بالنسبة الى الادلة الخارجة التي تقتضي استيعاب جميعها في المسح **قوله**
ويجب ان يكون المسح ببلة الوضوء لا خلاف بين الاصحاب في سوى ابن الجنيد فانه قال بجوازه بالماء الجديد ولا فرق بين ما ذهب اليه
المشهور وللاجماع الذي نقله المرتضى وابن زهرة وربما يشير اليه كلام الشهيد ايضا ولكون العبادة توقيفية ولاستدعاء
شغل الذمة اليقينية البراءة اليقينية ولحسنة ابن اذينة المروية في باب النوادر وهي كالصحيحة بل صحيحة عن ابي عبد الله
في حديث طويل الى ان قال ثم اوحى الله اليه يا محمد ادن من صاد الى ان قال ثم امسح راسك بفضل ما بقي في يديك من الماء ورجليك
الى كعبيك الحديث ولما رواه في كشف الغمة ان الكاظم ع كتب الى علي بن يقطين توضأ كما نأمرك ثم كتب اليه توضأ كما امر الله
اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا وكذلك المرفقين وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك
وضوئك فمن هذه الاخبار المشتبهة لاصول الدين وكذا ما روي فيه عنه وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك بنداوة وضوئك
زرارة كالصحيحة قال ابو جعفر ع ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان
للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى
وتمسح ببلة يسراك وما في الفقه الرضوي ومسح الراس تمسح ببلة يمناك والرجلين بفضل النداوة التي بقيت في يديك من وضوئك
وهي منجبرة بعمل الاصحاب فيكون حجة لما حقق في محله والاخبار السابقة حجة من هذه الجهة ايضا والدلالة في الكل واضحة اما
الثلاثة الاول فللامر الدال على الوجوب واما الاخير فلانه وان كان اخبارا لكن لا يضر لوقوعها موقع الجملة ايضا و
في الجواهر اما الثلاثة الاول فللامر الدال على الانشاء مع ان الثانية منها ظاهرة في كون المسح بحسب الشرع بفضل نداوة الوضوء
خاصة وكون مسح الراس والقدم اليمنى من بلة اليمنى واليسرى من اليسرى لم يثبت على عدم وجوبه اجماع بل الظاهر وجوبه عند الحلبي
وغيره ممن يكون قوله ما رواه وليس ما دل على ذلك منحصرا في هذه الحسنة بل البعض ما دل على الوضوء البياني
ويدل ايضا مع ان الرسول صلى الله عليه واله والائمة ع كانوا يمسحون كذلك وصار المدار بين المسلمين في الاعصار والامصار انه
خرج بعض الحديث عن الظهور لا يوجب خروج الكل كما حقق في محله لا يقال حسنة زرارة لا تدل على مطلبكم لاحتمال ان يكون
الواو للعطف وتمسح عطفا على ثلث غرفات لانا نقول مع انه عطف جملة على مفرد عطف انشاء على اخبار وقد ضعفهما في النحو
وتاويله بالمفرد باضمار ان خلاف الاصل مع ان هذا انما يقبل لو لم يجمع مع المعية وليس كذلك بل هي لخلق الجمعية فيصير المعنى
ان الله وتر يحب الوتر فلم يجز المسح بغير البلة وفيه ما فيه وايضا يدل على ما ذهب اليه المعظم الصحاح الواردة في مقام البيان
مثل صحيحة زرارة حيث قال حكى لنا ابو جعفر ع وضوء رسول الله ص فدعا بقدح الى ان قال ثم مسح بما بقي في يده راسه ورجليه وصحيحة محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع في حديث طويل الى ان قال ثم مسح بما بقي في يده راسه ورجليه وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في حديث طويل

الى ان قال ثم مسح راسه ورجليه بما بقي في يديه وصحيحة ابن اذينة عن زرارة وبكير ابني اعين انهما سالا ابا جعفر ع عن وضوء رسول الله ص فدعا بطشت الى ان قال ثم مسح راسه وقدميه ببلة كفه لم يحدث لهما ماء جديدا الى غير ذلك من الاخبار ولا دلالة

واضحة لان فعل المعصوم ع وان لم يكن حقيقة في الوجوب على الاقوى لكن اذا كان بيانا للمجمل خلاف في وجوب مراعاته

لتوقف البراءة اليقينية والامتثال العرفي عليه وان كان مما يتردد في دخوله وخروجه سيما مع تقوية جانب الدخول بظهور

كون ذلك طريقة الرسول ص في وضوءه من ابتداء شرعيته الى زمان خروج الرسول ص عن الدنيا مع انه كثيرا ما يترك المستحبات

لئلا يتوهم الامة وجوبها وكذا باقي الائمة ع مع ان سؤال زرارة عن صفة وضوءه ما كان الا من جهة عروض الشكوك

والشبهات في واجباته وقوله ع كون مسحه ص ببقية البلل البلة في الرد على العامة الموجبين لا ستيناف الماء كما انهم

ذكر في هذا الوضوء البياني كما هو الظاهر سيما مع موافقته للاجماعات والاخبار الاخر وعدمها الغير للعامة الذين امرنا باخذ ما خالفهم

معللا بان فيه الرشاد وعدمها الغير وموافقته للمشهور والبراءة اليقينية مع كون العبادات توقيفية ومما قلنا ظهر الجواب عما

قيل بان فعل الغير غير المعصوم ع كان لعله لاجل الحكم لا انه للتعيين كما لا يخفى وما قيل ان الامر الدال على الغير ينافي استيناف

ماء الجديد واجيب بان هذا لا ينافي المعروفية العرفية ويدل ايضا الاخبار الواردة في صورة النسيان مثل ما روي في الفقيه ان جعفر بن محمد

قال ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى لحيتك فخذ من جانبيه واشفار عينيك وامسح برأسك ورجليك وان لم يبق من بلة

وضوءك شيء اعدت الوضوء وغير ذلك من الاخبار الدالة على هذا المضمون والدلالة ظاهرة للامر بالاعادة ان لم يبق شيء

من نداوة الوضوء مضافا الى الامر بالمسح ببقية البلل سيما مع تكراره لا يقال هذه الاخبار واردة في صورة النسيان لانا نقول

لو جاز المسح بالماء الجديد في صورة العمد لجاز فيه بطريق اولى سيما مع ما روي من ان النسيان موضوع عن امة الرسول ص مع

القطع بعدم القائل بالفصل سيما هذا الفصل لا يقال الامر بالاعادة لعله من جهة الخلل بالموالاة لانا نقول عدم البلل الذي

يمسح به لا يستلزم الجفاف بالمرة بل هو اعم وظاهر النص وللاجماع ان الخلل بالموالاة الجفاف بالمرة كما سيجيء على انه ع امر

بالمسح مما بقي واكد ذلك بما يفيد بانه ان لم يكن في يديك فمن لحيتك وان لم يكن فمن الحاجب وان لم يكن فيه فعليك الاعادة فما ذكر

في غاية التاكيد في عدم الرخصة في الاخذ من الخارج كما هو ظ نعم يفهم من هذا الحديث من مفهوم الشرط للاخذ من اللحية اولا

ما يبقى في اليدين من باب الوضوء الثانية الخبر الثالث الى حاجبيك واشفار العينين ويشهد عليه مرسلة خلف بن حماد عن الصادق ع

الرجل ينسى مسح راسه وهو في الصلاة قال ان كان في لحيته بلل فليمسح به قلت فان لم يكن له لحية قال يمسح من حاجبيه واشفار

عينيه اذ القطع حاصل بان المراد من قوله وهو في الصلاة ليس واجبات الصلاة لبطلان الصلاة قطعا بنسيان المسح فلا يكون

داخلا فيها قطعا كما في الذخيرة من احتمال الحمل على الغالب من عدم التمكن من اكمال الصلاة لفساد وايجاب كون المسح بما بقي

على الخارج من الصلاة دليل على وجوبه ثم اعلم ان المستفاد مما ذكر على كون المسح ببقية ماء الوضوء المتبادر منه تاثير المسح في المحل

وهو حجة العلامة فيه بل ظاهر الاصحاب ذلك وايضا هو الكون بباطن الكف لكن عند التعذر يمسح بالظاهر لان الميسور

لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وللاستصحاب قوله وان لم يبق الخ ظاهرهم اشتراط الجفاف في اليد

كما هو ظاهر غير واحد من عبارة الاصحاب وظاهر كثير من الاخبار التي اوردنا لكون المسح ببقية البلل منها ما امر وامره بكون

المسح ببقية ما بقي في اليد ومنها مقتضى الوضوءات البيانية لكن في بعض الاخبار الامر بالمسح بنداوة الوضوء وبلته فيحمل المطلق

على المقيد وفي المدارك المدار التعليق في عبارات الاصحاب بخروج مخرج الغالب ولا يتعين الاخذ بجزء اللحية بل يجوز من جميع محال

الوضوء انتهى اقول لا معنى للخروج مخرج الغالب لما كان الاخذ مطلقا جايزا والرخصة من الشرع حاصلة قد جدا اذ هي لا دلالة

ليس عادتهم نقل متون الاخبار بل التحقيق والافتاء بما حققوا فلو كان الظاهر عليهم عدم اشتراط الجفاف لصرحوا به وافتوا بذلك

كذلك لا ان يكون عباراتهم صريحة في الاشتراط سيما في العبادات التوقيفية لا نعتمد على بيان الشارع فاذا كان بيانه بما ذكره من

لا دلالة على وجوب كونه المسح ببقية البلل يتعين كون وجوب المسح بخصوص ما بقي في اليد لا غير وان كان من ماء الوضوء ما دل

على الاخذ من مثل اللحية بالجفاف خبر وظ فلعله لما ذكره من الخروج مخرج الغالب وكذلك الحال في اكثر ما ذكرنا من

الاخبار نعم في نادر منها المسح بنداوة الوضوء وكيف يغلب الغالب مع كونه مطلقا والغالب مقيدا على انه كما يجوز ما ذكره

يجوز ما ذكرنا فيجوز الاحتمال لا يكفي فبيان ماهية العبادة فكيف الحكم بما ذكر في عبارات الاصحاب مع ما عرفت من الادلة فلا

فكيف كان لا شك في ان الاحوط ذلك وعدم التعلل بهذا الا ذا لك ثم لا يخفى ان ظاهر الاخبار والاخذ من اللحية من غير تقييد

ولعدم الاسترسال والخروج عن محاذات الذقن ولعله لكونه ماء الوضوء وان كان في الخارج ومن هذا لم يرد الامر بتجفيفه

المسح في الراس اصلا مع كون الغالب تبلله بماء غسل الوجه بلة كثيرة ولعل الاحوط عدم الاخذ من الخارج وتجفيف موضع المسح

هذا ليس احتياطا مهما قوله وان خالف الاسكافي فانه جوز المسح بماء غسل الوجه بلة كثيرة ولعل الاحوط عدم الاخذ جديد

لصحيحة معمر بن خلاد قال سالت ابا الحسن ع ايجزي الرجل المسح قدميه بفضل راسه فقال براسه نعم وعن تعمير ابي بصير قال

سالت ابا عبد الله ع عن مسح الراس قلت امسح بما في يدي من الندى راسي قال لا بل تضع يدك في الماء ثم تمسح والجواب عن الخبرين

ان معنى نفيها المنع عن المسح بما بقي وابن الجنيد مخالف عنه فلا بد من الحمل على التقية وان قيل لا يصلح خبرا للتقريب المسح المخالف

لمذهبهم قلنا يصلح باعتقادهم باطلاقه على الغسل مع ان كثيرا من فقهائهم كانوا يقولون بالمسح كما مر ويحتمل ان يكون مراد

المعصوم ع من استاذته لا يبال الراكب وامثال هذه السؤالات لحضور من لا يناسب مع حضوره ذلك فخوفهم ان المعصوم

لقاه فيه لم تاتيا فاجابه لكونه مناسبا لمذهبهم وكان ينقطع سؤله واحاديث لشخص وان كان بعضها حسانا لكن لكنها

معتضدة بالاجماع الذي حكاه ضرورتها مع ان حسنها بابراهيم بن هاشم على ان بعض الحسن صحاح وبالجملة لا سبيل الى العمل

عضوية هذين الخبرين لمخالفتها الاجماع والصحاح وبراءة اليقينية وموافقة العامة التي امرنا بتركها فيجب التاويل

كما اول والطرح ان لم يكن قابلا للتاويل قوله ولا يبقى في النصوص فقد عرفت ما في كلامه اقول والظاهر عدم اشتراط جفاف المحل

اقول هذا لا يخفى عن تامل لان الامر بالمسح مطلق والمطلق ينصرف الى الافراد الغالبة فشمولها لصورة الرطوبة بعد اشتراط

كون بقية المحل اقول هذا لا يخفى على من تأمل لان الامر بالمسح مطلق والمطلق ينصرف الى الافراد الغالبة فيشمله لصورة الرطوبة بعد
اشتراط كونه بلل الوضوء خاصة كما هو الظاهر محل تأمل البتة لو لم نقل بظهور عدم الشمول نعم لو كان المحل نديا بحيث لا يمتزج ماء
الوضوء بشيء من ماء نداوته اصلا من جهة كونه في غاية القلة لا يضر لصدق كون المسح ببقية بلل الوضوء خاصة بل لو وقع
المزج بل ربما لا يمنع صدق كون المسح بخصوص بقية البلل عرفا بعنوان الحقيقة لا يضر واما العرق في موضع المسح فالظاهر
عدم ضرره وبالجملة البناء على اليقينية لا يحصل الا بتجفيف الرطوبة عن المحل المسح به ثم اعلم ان عدم اشتراط الجفاف مذهب
المحقق والعلامة وابن ادريس بل عن المحقق انه لو كان في ماء جار فغسل وجهه ويديه لم ينفك عن ماء الوضوء وفيه ما فيه لانه لو صب
على اليدين ماء جديدا كما يفعله العامة لا ينفك اليد عن ماء الوضوء بل عدم انفكاكه كذلك اولى مما ذكره مع ان الاخبار ربما
واجما عنادة على العامة مع ان بقية البلل غير الماء الجديد قطعا والمسح يجب ان يكون بالبقية لا بالماء الجديد بمقتضى
الوضوء بالباقي وغيره مما ذكرناه فلو كانا ممتزجين لم يصدق كون المسح بالبقية فان المسح بالسكنجبين غير المسح بالعسل
على انه كما يصدق المسح بالبقية يصدق ايضا المسح بالجديد والعرف يحكم بل يسلم ان المركب غير الداخل والخارج خارج
ولا فرق في المزج بين ان يصب الجديد عليها وان تضع اليد على الرطوبة بحيث يحصل المزج بمجرد الوضع او مع الامرار ايضا والغلبة
ولو اوجبت صدق المسح بالبقية الا انه مجاز تنزيلا للقليل منزلة العدم ثم باستهلاك الجديد يتحقق الصدق الحقيقي ا
العرفي والظاهر ان هذا مراد العلامة وطارده حيث اشترط جفاف المحل والجفاف مذهبه في لف ووالده وفي الذكرى لو غلب
ماء الوضوء رطوبة الرجلين ارتفع الاشكال وفيه انه مجاز والحقيقة والظاهر وجوب كونه بماء الوضوء خاصة حتى يتحقق
امتثال ما ورد في الاخبار من الامر بمسح ما بقي في يديه من ماء الوضوء واما ههنا العبارة كونه بماء الوضوء خاصة فهي
وانه يعلم ويمكن ان يكون مراد الشهيد هو ما ذكرناه قوله واما عدم الحائل فلانه لا خلاف بين الاصحاب في هذا الحكم
ويدل عليه مرفوعة محمد بن يحيى عن ابي عبدالله في الذي يخضب راسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال لا يجوز حتى
يصيب بشرة راسه بالماء والاخبار الواردة في ان المسح على مقدم الراس وظهر القدمين ولا شبهة فان المسح على الحائل ليس
المسح على مقدم الراس وظهر القدمين لان المتبادر كون المسح على البشرة ومثلها من الشعر لان الاوامر الواردة في الاخبار
مطلق ينصرف الى الفرد الغالب وهو كونه لا على حائل والصحاح المستفيضة والظاهر مراده الاخبار الواردة في كيفية المسح وتلك
الاخبار وردت بان المسح على مقدم الراس وظهر القدمين والاخبار التي وردت في مسألة الجبيرة ايضا كذلك لان في تلك
الاخبار ورد الامر بالغسل والمسح على البشرة مهما امكن والا على الجبائر والا التيمم قوله بل المستفاد من الصحيح
هو صحيح زرارة قال قلت له هل في مسح الخفين تقية فقال ثلاثة لا اتقي فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج
هذا الخبر لا يقتضي حرمة التقية كما ذكره المصنف ره لانه ع قال لا اتقي ومع ذلك لم يقل لا تتقوا بل ربما كان فيه
اشعار بان غيره يتقي كما فهم ذلك الراوي الفقيه والشاهد يرى ما لا يراه الغائب وهو من توجه اليه الخطاب بما يفهم ولا يفهم

غيره

ومع ذلك هو الموافق للعقل والكتاب والاخبار المتواترة واجماع الشيعة كل هذا اذا كان المقام مقام تقية والا ففي الغالب يتحقق المندوحة
اما في المتعة فلان الضرر لا يطلع عليه وفي الظاهر يمكن اخفاؤه بحيث لا يطلع عليه المخالف اصلا كما هو الحال في الاعصار السابقة الى
واما شرب المسكر فهم لا يلزمون وكثير منهم يحرمون بل كلهم الا القدر الذي لا يسكر او بالنحو الذي لا يسكر على ما اظن واما المسح فالغسل
الرجل اولى منه كما يظهر من الاخبار وهم يكتفون ولذا قال المعصوم ع لكن ما ذكرنا انما هو بحسب الغالب والا تحصل التقية نادرا فيجب التقية
للاخبار المتواترة بعد الايات والاجماع والضرورة مضافا الى الامثال لا المعصوم ع لكن ما ذكرنا انما هو بحسب الغالب والا تحصل التقية نادرا
الى حكم العقل فلو لم يفعل لم يكن ممتثلا فيكون الوضوء باطلا واذا توضأنا بعنوان التقية ثم زال الخوف فلم يصح لغير صورة الخوف فيجب الاعادة
لان الضرورة تقدر بقدرها والباطل لا يصح بعد خروج صورة الخوف بالاجماع وغيره وقيل بالصحة استصحابا للحالة السابقة
وفيما عرفت لان ترك الاكل الميتة حرام الا في الاضطرار وكذا الحال في نظائره مما هو حرام وممنوع مطلقا الا في صورة خاصة ولا
لا يجري فيه ثم اعلم انه لا يجوز المسح على الخف بل يجب التقية كذا الاحتراز عن البرد الشديد لرواية ابي الورد عن الباقر ع انه سأله
هل في المسح على الخف رخصة قال لا الا من عدو تتقيه او ثلج تخاف على رجليك والرواية منجبرة بعمل الاصحاب مع ان ابا الورد ممدوح
مع انه ليس فيهما من يتوقف فيه سواه وفيهما من اجمعت العصابة وهو حماد وفضالة فلا يضر من طرف ابي الورد وفي الفقه الرضوي
ايضا ما يوافق رواية ابي الورد واذا كان العذر غير البرد الشديد فالاحوط الجمع بين المسح على الخف والتيمم قوله يجب الترتيب الخ وهو ركن
في الوضوء فيبطل بتركه ولو كان نسيانا لعدم الاتيان ولعدم تحقق الماهية الابدال لان العبادة توقيفية موقوفة على نص الشارع ومن
لا يكون ممتثلا البتة مع انه واجبة ولقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الخ لا عبرة بتقديم الذكر على القول بان الواو تفيد الترتيب او باعتبار
الترتيب الذكري سيما مع ما عرفت من ان العبادة توقيفية فالاحتمال يجري لان البراءة الاحتمالية غير كافية اجماعا وعرفا واستصحابا
لقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله واما على المشهور فلما ورد في الاخبار من اعتبار التقديم الذكري في القران لكن الثابت على التقديم
تقديم الوجه على اليدين ثم الراس على الرجلين كما هو مذهب بعض العامة لكن عندنا لم يقل احد بالفصل ولصحيحة زرارة عن الباقر ع قال تابع بين الوضوء
كما قال الله تعالى ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الراس والرجلين ولا تقدمن شيئا بين يدي شيء تخالف ما امرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه
فاغسل الوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدأ بما بدأ الله عز وجل
ومعنى ايضا مثل الاية يحتاج الى عدم القول بالفصل او ضم الاخبار الاتية فان الامر حقيقة في الوجوب والنهي في الحرمة سيما مع تاكيدهم ع
مخالفة الصورة والترتيب مخالفة امر الله تعالى وامره ع بوجوب الاعادة مطلقا شامل للناسي والجاهل وتكريره ايضا دال على وجوب مراعاة
ما هو مقدم في الاية كما يدل عليها ما روي عن النبي ص انه طاف وخرج من المسجد فبدأ بالصفا وقال ابدأ بما بدأ الله به وغيرها من الاخبار
والروايات المتقدمة كصحيحة زرارة عن الباقر ع حكاية عن وضوء رسول الله ص وغيرها والروايات في هذا الباب اكثر من ان تحصى ولكن لهذه الصحيح
شاهدا ودليلا والتقريب كما تقدم مع صحيحة زرارة عن احدهما في رجل بدأ بيده قبل وجهه ورجله قبل يديه قال يبدأ بما بدأ الله به وليعد
ما كان كما يقويه موثقة ابي بصير عن الصادق ع وقال ان نسيت فغسلت ذراعك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك ووجوب الاعادة

ظاهرة في البطلان وصحيحة منصور بن حازم عن الصادق ع في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين قال يغسل اليمين ويعيد اليسار وهذه الجملة
الخبرية بمعنى الامر هنا وهو يقتضي الوجوب كما يدل عليه صريحا ما رواه الحلبي في الحسن كالصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا نسي الرجل ان يغسل
يمينه فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه وشماله ومسح رأسه ورجليه واما تقديم الرجل اليمنى على اليسرى ففيه
خلاف بين الفقهاء والمشهور سقوط الترتيب حتى قال ابن ادريس لا اظن احدا منا يخالفنا الا طلاق الاية الشريفة والاخبار الكثيرة وقال جماعة
بجواز المعية خاصة لما في الاحتجاج في مكاتبة الحميري انه كتب الى الناحية المقدسة وسأل عن المسح على الرجلين يبدأ باليمين او يمسح عليهما جميعا
فخرج التوقيع يمسح عليهما جميعا معا فان بدأ باحدهما قبل الاخرى فلا يبدأ الا باليمين وذهب ابنا بابويه وابن الجنيد وابن ابي عقيل الى وجوب
تقديم اليمنى على اليسرى مطلقا لما روي عنهم ع انه كان اذا توضأ بدأ بميامنه ولخصوص صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع وامسح على مقدم رأسك وامسح على
القدمين وابدأ بالشق الايمن لكن يعارضها رواية الاحتجاج التي هي صحيحة على الظ واعلى سندا وكذا يعارضها ظواهر الاخبار التي استدل المنا
لها بوجوب كون المسح ببقية البلل وربما تكون صحيحة البزنطي التي مرت في قدر مسح الرجل ايضا ظاهرة في خلاف هذه الصحيحة ومع ذلك
في جميع مقامات اظهار مسح الرجل قالوا امسح القدمين ومسح الرجلين من دون اظهار ترتيب في موضع من المواضع سيما الصحيح المصرح بالترتيب
بين اليدين بل الوضوءات البيانية مع غاية كثرتها كلها بترتيب تام في الترتيب بين اليدين وعدم اشارة اصلا في واحدة منها بترتيب اصلا
بين الرجلين وكذا الحال في نقل وضوء الباقر ع وغيره من الائمة مع الشهرة العظيمة وعموم البلوى ولغاية شدة الحاجة فلو كان الترتيب بينهما
واجبا لاشتهر مثل اليدين من دون تفاوت اصلا ويعضد جميع ما ذكر اطلاقات الاخبار المتواترة فلاحظ ومع ذلك الاحوط مراعاته مع ان هذه
الصحيحة عدها في المدارك حسنة في موضع اخر في تقديم اليسرى الا قوله ويجب الموالاة اجمع علماؤنا على وجوبها واختلفوا في تفسيرها على
معنيين احدهما المتابعة العرفية وهو ان تشتغل بعضو بعد الفراغ من اخر وقال في الذكرى القول بالمتابعة مختص في المفيد واحتمل كون المفيد
ايضا موافقا للاصحاب ويكون القول بالجفاف متفق عليه بين جميع علمائنا لكن العلامة اختار وجوب المتابعة لكن ليس شرطا في صحة الوضوء
بل الشرط عدم الجفاف وسبطه كان ظاهر الشيخ في ف وانه مذهب الشيعة ونسبه في المعتبر الى المرتضى ونسب في المدارك والذخيرة الى ظاهر
القول بالمتابعة اختيارا والجفاف اضطرارا او بطلان الوضوء بترك المتابعة اختيارا فلا بد من الملاحظة ولعل مراد الذكرى ان القول بالجفاف
في الجملة وفاقا فتأمل والثاني اعتبار الجفاف وهو قول الصدوقين بل الكليني وابن الجنيد ايضا وقول الشيخ في الجمل والمرتضى في شرح الرسالة
وابي الصلاح وابن البراج وابن حمزة وابن زهرة والكندري وابن ادريس والمحقق والشهيد بل قال في الذكرى ما عرفت واختاره غير واحد من محققي
المتأخرين واختلف في تفسير الجفاف ايضا نقل عن ابن الجنيد اشتراط ابقاء البلل على جميع الاعضاء الى مسح الرجلين وعن ابن ادريس اعتبار العضو السابق
وظ المتأخرين كما هو المشهور ان المبطل جفاف الجميع لا جفاف البعض وهو ما اعتبره صاحب المعتبر واحتج من قال بوجوب المتابعة بالامر في قوله تعالى
فاغسلوا الاية لانه للفور وبالفاء في قوله ثم فاغسلوا الاية وهي تفيد التعقيب بلا مهلة وفعل الجميع دفعة غير ممكن فيحمل على الممكن وبقوله ع
الوضوء لا يبعض في موثقة ابي بصير عن الصادق ع وبقوله اتبع وضوءك بعضه بعضا في حسنة الحلبي وبتوقف حصول البراءة اليقينية عليه
وبالوضوء البياني وبما ورد في بعض الاخبار من الامر باعادة الجميع اذا نسي فقدم ما يجب تأخيره اذ لولا وجوب المتابعة لكفى فعل ما تقدم

ولا يجب

ولا يجب اعادة ما اخره مثل موثقة ابي بصير وصحيحة زرارة السابقتين ولا يخفى ما في الكل سوى ما ذكر من ان البراءة اليقينية تحصل به وفيه ان
ما دل على اعتبار الجفاف يقتضي حصول اليقين بالبراءة للمجتهد واما الامر فليس للفور كما حقق وكذا هذه الفاء سلمنا لكن لا نم ان الفاء
لاقتضائهما وجوب الفورية بمجرد الارادة للقيام والتهيؤ له ولم يقل به احد منا فالى ما فيه من الامتناع فظهر فساد دعوى الاجماع على
كون هذا الامر للفور كما اتفق لبعض معاصرينا الى ما ستعرف سلمنا الدلالة على الفور لكن خاص بجهة التعليق على قوله اذا قمتم الى الصلوة ولا
شك في انه اذا قام الى فعل الصلوة وصار في شرف التحقق حتى صدق انه فعل الصلوة فلا بد من تحقق الوضوء تماما قبل الدخول
في فعلها وليس هذا الا الفورية في نفس الوضوء وجميع اجزائه فيما لا اجزاء حال نفس الدخول والمباشرة وهذا لا يقتضي الفورية بمعنى
على انا نقول لما تعذر الحقيقة فاقرب المجازات متعين اجماعا وهو الذي اقتضاه الادلة فيلزم من ذلك وجوب الفورية الحقيقية لا المتابعة
العرفية عند استحالة فعل الجميع دفعة سلمنا لكن اقربية المجاز بملاحظة ما ذكره وسنذكر ليست باولى من الحمل على ما قاله المحقق مع ان
قوله ثم وان كنتم جنبا التي عطف على ما هو الظ وقبله ولا شك في عدم اعتبار الموالاة في الغسل مطلقا واما قوله ع فان الوضوء لا يبعض تعليل
للاعادة في صورة الجفاف الذي جعله شرطا للاعادة فظهر ان المراد من التبعيض كون بعضه جافا مطلقا وليس في هذا اعام كما عليه المعظم مع
انه لو كان كذلك للزم ان يكون في حال الاضطرار ايضا يراعى المتابعة العرفية ولم يقل به المستدل ولا غيره لما عرفت من ان الاجماع على ان
الاضطرار يكون المعتبر فيه الجفاف واما قوله ع اتبع وضوءك بعضه بعضا فالمراد منه الترتيب كما لا يخفى على المتأمل في عبارة ذلك الحديث
مع ان الاحتمال كاف واما الوضوء البياني فالجواب عنه كالجواب عن توقف حصول يقين البراءة عليها واما الجواب عن الروايات الدالة على اعادة
الجميع عند نسيان الترتيب فبعدم الدلالة على كون الاعادة لعدم المتابعة اذا لم يفت المتابعة اصلا على ما هو الظ من الخبر والمذكور منه
والتعذير في الخبر لحصول الفصل المنافي للمتابعة العرفية فيه ما فيه وتوجيه هذه الروايات على الوجه الوجيه مشترك بين الفقهاء فما هو
الجواب عن المستدل فهو الجواب عن الخصم فتدبر ثم اعلم ان الادلة المذكورة لو تمت لاقتضت عدم تحقق الامتثال بالاخلال بها لا انها
واجبة والاخلال بها غير مفسد للوضوء بل هو صحيح والمفسد هو الجفاف الا كما هو رأيه ونسبه الشيخ الى الشيعة كما هو ظاهر الخلاف وان
خالف هو بنفسه في الجمل وط وغيرهما وهذا ايضا اعتراض اخر على جميع ادلته ومعلوم انه ومن شاركه رجع ما دل على الجفاف على تلك
الادلة وهذا يصير سبب النهاية قوة ما دل على الجفاف الذي هو مستند المعظم لو لم نقل الجميع وهو صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله
ربما توضأت ونفد الماء فدعوت الجارية فابطأت علي بالماء فيجف وضوئي فقال اعد لان وجوب الاعادة ظاهر في البطلان كما هو طريقة
فهم العرف والفقهاء في الفقه وموثقة ابي بصير عن الصادق ع قال اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى ييبس وضوئك فاعد وضوئك
فان الوضوء لا يبعض وغيرها من الاخبار والموثق حجة كما حقق في علم الاصول بل الاخبار مع الانجبار بفتاوى الاصحاب ومعظمهم الشرط حجة كما حقق ايضا في علم
يقتادي الاصحاب ذلك ايضا والحديث الاول ايضا ظاهر في عدم البطلان ما لم يتحقق الجفاف اذ لو كان للاخلال بالمتابعة مضرا ومفسدا لكان عليه ع ان يقول
في الجواب لمنع الاخلال بها ابطل وضوئك وقع الجفاف ام لم يقع فلم سأل عن الجفاف فقرره المعصوم ع على اعتقاده في عدم الضرر في عدم المتابعة
والاخبار الدالة على عدم وجوب مراعاة المتابعة حال النسيان في غاية الكثرة ومضمونها وفاقي ايضا وهي تضر بادلة القائل بالمتابعة فتدبر ثم اعلم ان الخ

من الاخبار الدالة على الجفاف هو مذهب المشهور كما لا يخفى فابن الجنيد وابن ادريس لا دليل لهما وفي المدارك لو كان الهواء
ايضا بحيث لو اعتدل لجفت البلل لم يضر لوجود البلل حسا وكذا لو اسبغ الوضوء بحيث لو كان معتدلا لجف فيضر ان لا اطلاق
ينصرف الى الفرد الشايع الغالب مع احتمال ما ذكره لعدم الاستفصال من المعصوم ولتعليقهم بالجفاف والاحتياط واضح والله
يعلم والقدم على ما في المدارك صحة وضوء من غسل وجهه في وقت فلم يغسل يده شديدة بل وايام عديدة من جهة
شدة الرطوبة وعدم تحقق اليبس بالمرة ولعله لا يرضى به فتم وقال ايضا لو والى في وضوئه فاتفق الجفاف او التجفيف لم يقدح
ذلك في صحة الوضوء لان مورد الاخبار الجفاف الحاصل بالتفريق كما يدل عليه صحيحة معاوية وكلام الاصحاب لا يابى ذلك فما ذكر
في الذكرى من الاخبار الكثيرة بخلافه غير واضح انتهى وربما يلزمه من غسل وجهه في وقت جعفر ثم غسل يديه بعد مدة مديدة
وهكذا سائر الاجزاء يكون كذلك الوضوء صحيحا الا ان يقول بالجفاف التقديري والشهيد فهم مطلق الجفاف مما ذكره في الذكرى
مدلول الموثقة واما الصحيحة فربما كان دلالتها خفية ثم قال لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستيناف للضرورة ونفي الحرج وصدق
الامتثال وخصوص ما اقتضاه وجوب المسح بالبلل الجلالة الامتثال ويحتمل الانتقال الى التيمم لتعذر الوضوء انتهى وكلامه كما قال لكن هذا بعد السعي
بقدر المقدرة في تحصيل البلل بان يكون غاية الاكثار في الماء الذي يصب على اليد ويبالغ غاية المسارعة في غسلها والفراغ منه وان
توقف البقاء على الغسل مرتين وجب من باب المقدمة وان توقف على الكل وجب وكذا ان توقف على الدخول في بيت يحفظ من الهواء او الريح
الشديدة او في مكان كثرة الرطوبة الى غير ذلك مما له مدخلية في البقاء وقال لو نذر المتابعة في الوضوء الواجب او المندوب فعلى انعقاد
نذره قطعا لما في ذلك من المسارعة الى فعل الطاعة ومتى اخل بها اثم ولزمته الكفارة والاظهر صحة الوضوء لان المنذور هنا امر خارج
عن حقيقته فلا يكون الاخلال به مؤثرا في صحة اشتراط الذي نوى وضوءه فلو اشكال لو ان نوى حصول ذلك المنذور وفعل غيره
فان يبدله لم ينتقل نيته الى الجزء مع عدم تعيين وقت هذا الوضوء المنذور فلعله ايضا كذلك الا انه لا يرضى بالعمل في الاثناء والايقاع
المنذر فيه كما هو باني الما لو نوى ذلك المنذور اي الذي نذره دباد المتابعة عليه ولم يرد فالفرق بينه وبين ما لم يذكر من كون
المنذور الوضوء المتابع من صحة هذا وبطلان ذلك يحتاج الى التامل الجيد المطلق مع قصد المنذور ولعدم المطابقة ولو نوى غيره اجزء
ولكن مع تشخيص الزمان انتهى قوله يجب المباشرة بالنفس هنا مسائل الاولى ان المشهور وجوب مباشرة المكلف جميع افعال الوضوء
بل صرح في المنتهى بكون ذلك اجماعيا ويظهر من كلام المعتبر ايضا والسيد في الانتصار جعله مما تفرد به الامامية والدليل على ذلك بعد
الاجماعات ان المتبادر من لفظ اغسلوا وامسحوا الواردة في الاية والاخبار وما يؤدي مؤداه المباشرة بالنفس بل حقيقة في ذلك بلا
شبهة واما ما ذكره المصنف من ورود النهي عن الشرك المعتبر بالمشاركة في بعض الاخبار فموقوف على الحمل على الاقوى وعدم الاتفاق
على عدم الحرمة ان صح سنده وسنده غير صحيح بل ضعيف وفي الوافي جعل هذا من الاداب فيحمل مكروها كما هو ظاهر غيره من الفقهاء
وفي الخبر الاخر لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وسيذكر المصنف ان ترك الاستعانة مستحب وفي الخبر وقال ابن الجنيد يستحب ان لا يشرك
الانسان في وضوئه غيره بان يوضئه او يعينه عليه انتهى لا يخفى عدم وجدان دليل على خلاف كلامهم الاصل العدم والبراءة لو قلنا

يجب بها

يجب بها نفيا فيما هيته العبادة مع انها معارضتان بما هو اقوى منها مضافا الى الادلة التي ذكرت واما صحيحة ابي عبيدة الحذاء قال وضأت
ابا جعفر عليه السلام بجمع وقد بال فناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا من ماء فغسل وجهه وكفا غسل به ذراعه الايمن وكفا غسل به ذراعه
الايسر الحديث فقصر بحمله في ان المعصوم عليه السلام باشر الغسل والمسح بنفسه المقدس ثم يظهر منه عدم كراهة الاستعانة وسيجيء الكلام فيها ولعل
ابن الجنيد جعل الوضوء من قبيل غير العبادات مثل غسل الثوب والجسد وامثال ذلك ولذا لم يشترط فيه النية كما سيجيء انشاء الله تعالى الثاني
هل يحرم ذلك على الغاسل والماسح ايضا ام لا اذ ظهر لا وان اعانه في الاثم الثالث هذا التحريم والبطلان اذا كان التولية او المشاركة
في نفس الفعل على سبيل الاختيار واما لا مع الاضطرار فيجوزهما الاصحاب بل اتفقوا على الجواز كما ذكره المعتبر ويمكن الاستدلال بالعمومات الدالة على
وجوب الصلوة وكونها من وضوء لا تسقط في وقت ولا حال الاصحاب بل اتفقوا على الجواز كما قاله المعتبر ويمكن الاستدلال بالعمومات
الدالة على وجوب الصلوة وكونها من وضوء لا تسقط في وقت ولا حال من الاحوال والمحسن الذاتية والفضايل والامور وكونها المعهود
ليست بجميعه بغير الوضوء وان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم هو غير ذلك
كما اذا لم يكن يد ليغسل او رجل ليمسح او بعضها الى غير ذلك من امثال ما ذكر وورد في التيمم الايمم ولا قائل بالفصل ثم الواجب المباشرة
وبعد العجز المشاركة وبعد العجز التولية وكذا الواجب مباشرة الجميع وبعد العجز اخص لا قرب الى الحقيقة فالاقرب فيها وفي الاولين
ظاهر من الادلة ولشحة لغائية الاية وتعاون على البر والتقوى وربما يقال بالوجوب لصيغة الامر الا ما اخرجه الدليل وفيه
تامل ظاهر فلعله احوط ولو توقف على الاجرة وجبت ولو زادت عن اجرة المثل مع القدرة الا مع الاجحاف والظاهر الوجوب على العبد
والامة والولد الخالي والاجير اذا امره المولى والاب والمستاجر اذا كان الاجارة لهذا الفعل ومطلقا فتامل جدا ولو امكن الغمس بنحو يتحقق المباشرة
وجب وتعين مثل غمس الوضوء في الماء ان تحقق مع ذلك كون المسح ببلة الوضوء مهما امكن وان امكن التيمم مباشرة يجمع بينهما الى فقد
الولاية المتعينة عليهما مع احتمال كون ذلك مثل عدم التمكن من المسح ببقية البلل وقد مر وكيف كان لا بد ان يتحقق النية منه لعدم تحقق
عنها ولكونه عابدا لله تعالى مصليا ومتوضئا والوضوء وضوءه لا وضوء المباشر والعبادة مطلوبة منه ولذا لو لم يتمكن باب الخدمة
ويتوجه اليه الامتثال وهو الممتثل لا المباشر فلا وجه لما قيل من ان النية يتعلق بالمباشر لانه الفاعل حقيقة ولو نويا كان احوط
قوله وطهارة الماء واطلاقه اما الطهارة فيدل عليها مضافا الى البداهة من الدين ثم يقينية العبادة ومقتضى شغل الذمة
اليقيني وكون العبادة اسم للصحيحة لا الاعم وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن الحمامة والدجاجة واشباههن
تطا العذرة ثم تدخل في الماء ويتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة غاية
الكثرة مثل قولهم اذا تغير الماء فلا تتوضأ ولا تشرب وامثال ذلك وجه الاستدلال على القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الوضوء واضح
وعلى القول بالعدم الثبوت في المقام قرينة واضحة على عدم ارادة المعنى اللغوي وهو الراوي فهمها اقرب المجازات الى المعنى اللغوي فتعين
المعنى المستعمل في عرف المتشرعة قوله واطلاقه المعروف من الاصحاب اشتراط كون الوضوء بالماء المطلق وهو الذي يتبادر من لفظ
الماء الخالي عن القرينة او يصح اطلاق لفظ الخالي عنها عليه فالمعروف من الاصحاب اشتراط كون الوضوء بالماء ويقابله المضاف والمطلق

العرفي فلو كان ممزوجا بحيث لا يسلب الاطلاق ويصح اطلاق الماء الخالي عليه ولا يصح سلب اللفظ عنه عرفا يصح الوضوء منه بغير توقف على علم جواز
المطلق الحقيقي فلو لم يوجد ما يكفي للطهارة وامكن المزج بما لا يسلب الاطلاق وجب من باب المقدمة ونقل عن الشيخ ره عدم الوجوب
واستدل على وجوب الوضوء والا فلا مساغ لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الاية وفيه انه واجد يقينا غاية ما في الباب انه غير متمكن
من استعماله قبل المزج ومتمكن بعده وهو متمكن من المزج فهو متمكن من الطهارة مع الماء فرضها فلم يتمكن كما يجب تحصيله مع الامكان قطع
النظر عنه ايضا لا يتوجه ما ذكره ره وكذا في تحصيل الماء للغسل والطهارة من الخبث والدليل على اشتراط المطلق مضافا الى الاجماع
الذي ادعاه المحقق في الشرايع والعلامة في التذكرة وابن زهرة والشهيد في الذكرى والروضة وربما يظهر من الشيخ في يب كما ستعرف
القاعدة الشرعية في العبادات التوقيفية وايضا قوله تعالى وان لم تجدوا فتيمموا صعيدا طيبا حيث علق وجوب التيمم على فقد الماء
وهو حقيقة في المطلق لانه المتبادر ولعدم صحة السلب بخلاف المضاف فمفهوم الحصر في صحيحة ابي بصير انما سالته عن الوضوء باللبن
قال لا انما هو بالماء والصعيد وهو من اقوى المفاهيم بل ربما كان اقوى من كثير من المنطوقات والرواية وان كانت ضعيفة الا انها
منجبرة بعمل الاصحاب وظاهر القرآن وغيرهما مع ان اضمار مثل ابي بصير لعله لا يضر لاشتراكه بين ثقات اجلاء والقول بان يحيى ابن ابي
القاسم ولو توهم صدر من بعض كما حققنا في الرجال وايضا عمل المسلمين في الاعصار والامصار وامتناعهم عن الوضوء بغير ماء المطلق
بعد انعدام الماء وتيممهم توضح صحة الاجماعات التي ادعوها وكذلك الحال في الاخبار الدالة على ان بعد انعدام الماء يتيممون بصحة مذهب معظم
الاصحاب قوله وكذا خلاف الصدوق واشارة الى ما قاله في الفقيه لا باس بالوضوء والغسل والاستنجاء بماء الورد مستندا برواية
محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي الحسن ع في الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضا به للصلوة قال لا باس بذلك وهي شاذة
شديدة الشذوذ كما صرح به الشيخ في يب وقد بل قال اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهرها وما يكون هذا حاله لا يعمل به انتهى فاذا
لم تكن حجة لم تعارض الحجج الكثيرة الواضحة مع انه ره قال رواها يونس البتة رواها محمد بن عيسى عنه لا يجوز العمل به واحتمل ان
يكون المراد بالوضوء التحسين والتنظيف او يكون المراد بماء الورد الذي فيه الورد لا ان يكون معتصرا منه او يكون المراد الماء الذي
فيكون الورد بكسر الواو وهو الماء [illegible] المتكدر [illegible] ويمكن ان يقال العلة ظهر على الشيخ ان الصدوق ايضا لا يقول بها
بسبب القرائن لمن بعده بزمان كما يشهد حكمه بالشذوذ وشدة الشذوذ واجماع العصابة على ترك العمل بظاهره لا انه ادعى
ان الماء حقيقة في المطلق وهو ظاهر في انحصاره في المطلق والا فلا فائدة في الحصر لا يقال انه قوله لم يصدق الماء عليه الا بعنوان
الحقيقة فلا شك في فساده لما عرفت مع انه يصح سلب الماء المطلق عنه عرفا بالبديهة وهو علامة المجاز بلا شبهة مع ان صدقه على
خصوص ماء الورد دون سائر المياه المضافة المعتصرة غير ما غير لان ما ذكره من العلة جارية في المصعدات الاخر والمعتصرات فيلزم تجويز
الطهارة من الحدث والخبث بالكل لا خصوص طهارة الحدث بخصوص ماء الورد مع انه اراد الصدوق مجازا فهو حق لا امارات المجاز فيه دون
الحقيقة الا انه لا ينفع بل يضره لاتفاقهم مع الكل على عدم جواز الحمل على المجاز ما لم يكن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ومعينة للمجازي ومع
عدم ذلك يجب الحمل على الحقيقي خاصة وان اراد الحقيقي دون المجازي فان اراد الاشتراك اللفظي لزم الاجمال في لفظ الماء ومع جواز حمله على

معنى

معنى ما لم يكن قرينة معينة ولا يخفى فساده وان اراد المعنوي وكون ماء الورد مثل ماء المطر كما هو ظاهر عبارته فلازمه عدم التفاوت اصلا
بينه وبين ماء المطر وماء البئر والنهر وهو مخالف للبديهة لقول اللغة الاشتراك بين الماء المطلق وخصوص ماء الورد دون غيرها
ماذا لا يتصور ذلك بما ذكره بل الذي يظهر من قوله مما يخلط بغيره هو الخلط بالغير حيث يجعل ماء الزعفران اضافة معنوية مع
خلط بغيره ويجعل ماء الورد وفيه انه يلزم ان كل معتصر يكون حكمه حكم ماء الورد والماء الحقيقي ولم يقل به احد مع ان جعل العرق ما خلط
والتصعيد خلطا اخر لا خفاء فيه بالنسبة الى القواعد وقوله مع تايد الخبر بعمل الصدوق فيه ما عرفت من كلام الشيخ ره في ظهور ان
الصدوق لم يعمل به مع ان هذا القدر كيف يكفي للمقاومة وكيف وهو كثيرا ما يطرح ما عمل به الصدوق وبادنى مرجح لهم ثم ان الظاهر من كلام
ان المخالف في اشتراط الاطلاق هو الصدوق خاصة لكن الشهيد في الذكرى نسب الى ابن ابي عقيل جواز الطهارة من الحدث والخبث
بغير الماء من المايعات عند الضرورة والمحقق في المعتبر ادعى اتفاق الناس جميعا على انه لا يجوز الوضوء بغير ماء الورد من المايعات فيظهر
المخالفة بين الكلامين ولا ضير في ذلك اذ قد عرفت الحال بالنظر الى الادلة وان المتعين شرعا ما عليه المعظم ولا اشكال في ذلك اصلا
ولا محيص عنه مطلقا قوله ويشترط فيه النية الخ الفعل الاختياري لا يمكن صدوره بغير قصد ذلك الفعل والعلة منه فلو كلفنا اتيته
بفعل من دون القصد بين كان تكليفا بالمحال في العبادات وغيرها فان هذا الحكم على السواء والمراد من النية المذكورة في عبارات الاصحاب
ليس هذا المعنى لما عرفت من انه محال الانفكاك فلا معنى للاشتراط والقول بانها شرط في العبادات دون غيرها يعبرون عن العزم بالمعا
وان كان من شرائط العبادات مثل الطهارة عن الخبث وستر العورة للصلوة وامثال ذلك مما هو صحيح من غير اشتراط النية بل صحيح وان
وقع بقصد غير مشروع وهذه النية من المعاني المنقولة وهي قصد الفعل طاعة لله تعالى واخلاصا او هذا مع قصد الوجه ايضا وغير ذلك
على التفصيل الاتي والنية بهذا المعنى يجوز انفكاكها فيصح اشتراطها بل يصعب صدورها لا ينفك عن النفس من الامارة بالسوء
الا بمجاهدات ولذا ورد عن امير المؤمنين ع تخليص العمل من الفساد اشد من طول الجهاد وورد عنهم ع الرياء شرك خفي واخفى
من دبيب النملة في الليلة السوداء على الصخرة الصماء الى غير ذلك من الاخبار والاثار الواردة في ذلك وانه لا ينفك الا من الخواص كما من جميع افراد
الناس ومما ذكر ظهر فساد ما في المدارك من سهولة الخطب في النية وان المعتبر فيها تخيل المنوي بادنى توجه وهذا القدر
لا ينفك عنه احد من العقلاء كما يشهد به الوجدان ومن هنا قال بعض الفضلاء لو كلفنا الله الصلوة او غيرها من العبادات بغير النية
كان تكليفا بما لا يطاق وهو كلام متين لمن تدبر انتهى وظهر ايضا فساد ما قيل من ان اشتراط النية بالمعنى المعروف بين الفقهاء
من بدع فقهائنا المتاخرين [illegible] المتقدمين ولا في الرواة والقدماء ما كانوا يتعرضون للنية اصلا ورأسا ووجه ظهور الفساد
ما عرفت من ان الاخلاص في العبادة شرط وان الرياء شرك حرام بالبديهة من الدين [illegible] والقدماء من الرواة والفقهاء
صرحوا بوجوب النية المذكورة وذكروا اخبارا كثيرة بل متواترة فان قول النبي ص انما الاعمال بالنيات من المتواترات عنه ص مضافا
الى اخبار اخر كثيرة عنه ص وعن الائمة ع مثل لا عمل الا بنية وغير ذلك [illegible] تحريم الرياء وقصد غيره تعالى ولو بالشركة ومنها كونه خالصا
هذا كله بعد الاية الشريفة نعم انهم ما كانوا يذكرون ذلك في كل عمل عمل وعبادة عبادة كالمتاخرين بل يذكرون ذلك بعنوان الكلية

والقاعدة الكلية في كل عمل وعبادة والمتاخرون لما كان من شانهم الشرح التام وكشف المرام بالابرام كما فعلوا بالنسبة الى سائر الاحكام ذكروا هذا
مع كل واحد واحد وبقي اصوله عن الجهل والغفلة شكر الله مساعيهم الجميلة وافعالهم المرضية المتينة مع انه من بديهيات الدين
في القرآن والاخبار المتواترة وجوب اطاعة الله واطاعة الحجج لقوله تعالى اطيعوا الله الاية والاخبار في ذلك تزيد عن التواتر ثم انه تعالى
امرنا ونهانا وخاطبنا باحكام كثيرة وكل ذلك يقتضي وجوب الاطاعة والاطاعة في اللغة والعرف امتثال الامر ونحوه والامتثال العرفي
واللغوي لا يتحقق الا بان يكون ذلك الفعل الذي يفعله بقصد انه امر مولاه ولذا فعله فلا يتحقق الا بقصد ذلك الفعل الذي امر به
وقصد انه فعله ليس الا من جهة امره وانه فعل هذا الفعل ليمتثل امره اذ لو فعل الفعل لا بهذا القصد لا جرم يكون فعله بقصد امر اخر
لما عرفت من استحالة تحقق الاختيار لا بالقصد غاية فاذا كان فعله بقصد اخر وغير اطاعة الله تعالى لا يعد في العرف واللغة فعله ذلك
امتثالا واطاعة لله ولا يعد فيه مطيعا قطعا بل ربما يعد عاصيا في اتيانه ذلك الفعل بقصد عصيانه تعالى بل المشهور في ذلك فلو لم يتحقق
اطاعة لم يتحقق الخروج من عهدة التكليف لان المتبادر منها منحصر في الامتثال العرفي على ما هو محقق ومسلم عند الفقهاء في غير هذا
الموضع من العبادات مثلا اذا طلب المولى من عبده مطلوبا معينا وطلب العبد المطلوب بل ادعى المولى في ذلك المطلوب فاتى العبد بذلك لا من
جهة انه امر مولاه بل من جهة انه عدو مولاه بل ربما يريد بذلك قتل مولاه فانه لا يعد لاجل تحقق امتثال مولاه فكيف يعد في العرف ممتثلا ولا يعد عاصيا
سواء علم ايضا ان مولاه طلبه او لم يعلم اما عدم اطاعته فظاهر لان مطلوب مولاه مغاير لمطلوب غيره او عدوه وان كان مثلا من دون تفاوت والتعيين
انما يكون بنية العبد وبما يناسبها ليس منها عن الاخر فلو بني العبد عند نفسه ان الذي ياتي به هو مطلوب غير مولاه وانه يفعله من حيث انه مطلوب
غير المولى فلم يكن اتيانا بمطلوب المولى عرفا فيكون تحت عهدة تحصيل المولى حتى ياتي بمطلوبه واما عصيانه فلا تيانه للعدو او لغير
بغير رضا المولى سيما اذا علم ان المولى امر بالمخالفة ولهذا ترى المتابعين مثل ما ورد عنهم في العبادات التوقيفية لا يحصل الخروج عن العهدة
فيها باتيانها امر به ولا امتثال في ذلك اذ لو لم يمتثل ولم يطلع عليه لم يتحقق به خروج عن العهدة سوى امتثال والاطاعة بالوجدان والبديهة
واما المعاملات فمن جهة عدم كونها توقيفية وكونها معروفة من غير توقف على بيان الشرع ربما يعلم صحتها مع العصيان فيها كبيع
الشيء المامور به في الموضع المنهي عنه بل ربما لم يكن فيها امر ولا نهي والمواضع الذي يكون فيه امر ونهي يكون الامر والنهي امر على حدة وشرط
بنفسه امر على حدة ولذا لم يكن النهي فيها يقتضي الفساد فالاطاعة لا تكون شرطا لصحتها بل واجبة على حدة فالامتثال لازم لتحقق الاطاعة
لا لتحقق المعاملة واللزوم ايضا في موضع علم الوجوب بعد الحرمة ولم يتحقق غفلة واذا تحقق العصيان فتداركه بالتوبة لا باعادة المعاملة
لما عرفت كاطفاء الحريق الواجب فانه معصوب وغير ذلك من الوجوه المحرمة وكذا المراد انقاذ الغريق واطفاء النار مع ما ذكر ظهر
وجوب قصد الامتثال فيما يؤدي مؤداه مثل قصد القربة او النجاة عن مؤاخذته تعالى ثم في فعل العمل وغير ذلك وظهر ايضا ان ذلك
شرط للصحة في العبادات دون المعاملات بل شرط الصحة في المعاملات لما فيها كما عليه فقهاؤنا وايضا الصحة في العبادات عبارة عن موافقة
الامر والمطلوب وما يؤدي مؤداها وفي المعاملات عبارة عن ترتب الاثر وعرفت ان الاطاعة في العبادات مطلوبة قطعا وكونها بدون
الامتثال معروف فيجزم ما فيه عدم ذلك لا يعرف فيها شيء من الصحة وثانيه منها لكونها توقيفية غير معروف الماهية اصلا على القول

بانها

189

على القول بانها اسامي العبادات اسامي لخصوص الصحيحة منها او بعض على القول الاخر فتثبت شرطية النية من قوله تعالى وما امروا الاية
فان المراد من الدين هو العبادة والاخلاص واضح معناه وانه لا يتحقق بغير قصد كونه لله تعالى من دون شائبة غيره تعالى وقوله تعالى ذلك
دين القيمة يدل على استمراره الى يوم القيامة ومثلها قوله تعالى وادعوا الله مخلصين له الدين وقل الله اعبد مخلصا له ديني وقوله
انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية وانما لكل امرئ ما نوى اذ اقرب المجازات متعين عند تعذر الحمل على الحقيقة واقرب المجازات
نفي الصحة بالبديهة واتفق الفقهاء على وجوب النية سوى ما نقل عن ابن الجنيد من القول بالاستحباب في الطهارات الثلث
مع ان في المعتبر قال الوجوب مذهب الثلثة واتباعهم وابن الجنيد وادعى جماعة من الاصحاب الاجماع على الوجوب مثل الشيخ في ف وم
في التذكرة وابن زهرة في الغنية واعترض على الايات الثلث باحتمال كون المراد من الاخلاص تخصيص العبادة بالله تعالى لا يتحقق الا بنية
ذلك ومع عدم قصد اصلا كيف يتحقق ذلك او ورد احتمال كون المراد من الدين الملة او الاطاعة وفيه ايضا ان الاحتمالين مرتبا
عن الفهم غير متبادرين بلا شبهة ولذا فهم الفحول ما ذكرنا وربما يظهر ذلك من الاخبار ايضا ويعضده الاجماعات والفتاوى
والاخبار المتواترة في حرمة الربا ووجوب الخلوص بل هو صريح فيكون المراد ذلك ومع ذلك نقول لم يثبت المطلوب بعدم القول
بالفصل واورد على الاخير لو سلم الاخبار بانها تقتضي اشتراط النية في المعاملات ايضا وهو خلاف الاجماع والبديهة وتخصيصها
بالعبادات ليس اولى من تعميمها وجعل المراد نفي الكمال وفيه انه يترجح الاول من غلبة شيوع التخصيص الى ان قال الفحول ما من
عام الا وقد خص وتلقي بالقبول من الكل مضافا الى غلبة استعمال النفي في نفي الصحيحة عند تعذر الحقيقة وندرة استعمال نفي الكمال بل ربما
نفي الصحة مما لا خفاء فيه بعد وضوح خروج غير العبادات بالبداهة من الدين والخروج في الاذهان ويترجح ايضا من ملاحظة اتفاق
الافهام السليمة المستقيمة من الفقهاء والمتقدمين والمتاخرين من الفقهاء بل الخاصة والعامة اتفقوا في الرواية وفهمها
ولم يوجد من معترض لما ذكر الا في امثال هذا الزمان من نادر ربما ويترجح ايضا مضافا الى ما ذكرنا من ملاحظة الايات
والاخبار المتواترة في حرمة الربا وغيرها بل الاخبار الواردة في اخلاص العمل صريحة في اللزوم ومما يدل على ذلك قوله تعالى بعد ذلك
ولا عمل الا باصابة السنة ومعلوم ان الاصابة شرط اذا عرفت هذا فاعلم ان النية بالنسبة الى الصلوة وسائر العبادات ليست الا كغيرها
من سائر افعال المكلفين من قيامهم وقعودهم واكلهم وشربهم ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر عنه
فعل من هذه الافعال الا مع قصد ونية سابقة عليه ناشئة من تصور ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة والاسباب الحاملة على
ذلك الفعل بل هو امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك عنه يتعذر عليه ومع هذا لا ترى المكلف في حال ارادة حصول فعل
من هذه الافعال يحصل له عسر في النية ولا اشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا ملاحظة مقارنة ولا غير ذلك مع ان فعله واقع بنية
وقصده مقارن البتة فاذا شرع في شيء من العبادات اضطرب في امرها وحار في ذكرها مع ما يعتريه في تلك الحال الجنون
مع كونه في سائر افعاله في غاية من الرزانة والسكون وهل فرق بين العبادة وغيرها الا بقصد القربة والاخلاص وان اردت مزيد ايضاح
لما قلناه فانظر الى نفسك اذا كنت جالسا في مجلسك ودخل عليك رجل عزيز حقيق للقيام له والتواضع فهي حال دخوله قمت له

وفيه انه

اجلالا واعظاما كما هو رسم العادة فيجب عليك ان تتصور في بالك اقوم متواضعا للفلان لاستحقاقه لذلك ولبره اليه او الى امته ولا
لكان قيامك له من غير هذا التصور خاليا من النية فلا يسمى متواضعا ولا يترتب عليه ثوابه ولا مدح ام يكفي مجرد قيامك خاليا من هذا
التصور بل لو وقع بنية وقصد على جهة الاجلال والاعظام للموجب للمدح والثواب من المقطوع به انه لو تكلف تخييل ذلك بجنانه
او ذكره بلسانه لكنت مسخرة لكل سامع ومضحكة في الجامع وهذا ايضا شأن النية في العبادات فان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر
مثلا وهو عالم بوجوبه لذلك الغرض سابقا وعالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل له على الاتيان به الامتثال لامره تعالى ثم قام
من مكانه وسارع الى الوضوء ثم توجه الى المسجد ووقف في مصلاه مستقبلا واذن واقام ثم كبر واستمر في صلوته فان صلوته
صحيحة شرعية مشتملة على النية والقربة فظهر مما ذكرنا ان النية المعتبرة مطلقا ليست مخصوصة في الصورة المخطرة بالبال انما
هي عبارة عن انبعاث النفس والميل اذ لم يكن حاصلا لها قبل فلا يمكنها اختلاقه وكذا بمجرد النطق باللسان او تصوير تلك
المعاني بالجنان مثلا لا محالة اذا غلب على قلب المدرس او المصلي حب الشهرة وحسن الصيت واستمالة القلوب اليه لكونه صاحب
فضيلة او كونه ملازم العبادة وكان ذلك هو الحامل له على تدريسه او عبادته فانه لا يتمكن من التدريس او الصلوة بنية
القربة اصلا وان قال بلسانه او تصوره بجنانه اصلي او ادرس قربة الى الله ثم في تحقيقه زيادة توضيح للمقام فظهر مما
ذكرنا استحالة وقوع جزء من اجزاء العبادة بغير نية القربة فلا وجه لاشتراط المقارنة لاول جزء منها ثم الاكتفاء بالاستدامة
الحكمية كما اختاره اكثر المتاخرين لا يقال انك قلت ان المحال هو تحقق الفعل بغير قصد الفعل وقصد غاية فيه لا النية المعتبرة عند
الفقهاء اذ هي امر يجوز تخلفه بل يصعب تحققه لانا نقول اللازم على المكلف بجعل قصد الغاية اللازم التحقق في فعله الاختياري
كونه اطاعة وامتثالا لله او تقربا اليه لا امرا اخر اذ لو جعله امرا اخر يبطل عبادته ويحرم صدوره فلا بد ان يتحقق كل جزء من الاجزاء
بذلك الغرض وبقصد تلك الغاية اي الاطاعة او القربة فبعد اختيار ذلك الغرض والغاية بالنفس في جعل قصد الغاية الذي
هو الخالص في العبادة وكالامتثال والقربة يستحيل وقوع جزء من الاجزاء بلا نية فاي داع الى اشتراط المقارنة واعتبار الاستدامة
الحكمية دون الفعلية نعم جعل النية هي الخطور بالبال خاصة كما فعله المتاخرون يوجب اعتبار المقارنة والاستدامة الحكمية اذ ما جعل
الله لرجل من قلبين في جوفه فاما ان يتوجه الى الخطور بالبال او يشتغل في احداث الاجزاء من الحركات والسكنات وغيرها
ولا يجتمعان معا فلاجل ذلك اختاروا المقارنة والاستدامة الحكمية لان النية علة غائية ولان الباعث في فعله حينئذ الاعمال بالنيات وغيرها
كما هو ظاهر ولانه مخلص في فعله ثم فلو عوامة حال تنبيهه هيئة الفاعل بحيث لا يجتمعان غالبا عادة ولا معنى للتاخر لكونها علة
غائية فلا يمكن التقدم ولا الانفصال باول جزء ولا يسمى هذا مقارنة وظهر وجه اشتراطهم اياها واما الاستدامة الحكمية فلما عرفت
من استحالة الفعلية عادة مع كون النية شرطا لمجموع العبادة والشرط للمجموع شرط للاجزاء فلا جرم اكتفوا بالاستدامة الحكمية للاجزاء
ودون الاستدامة الحكمية اذ لا يقصد خلوها عن قصد اولا ولا يخفى ما فيه من العناية والخروج عن مقتضى الادلة لما عرفت وستعرف
ايضا ثم بعد اعتبار المقارنة لاول الجزء وقع الخلاف بينهم في الوضوء والغسل في مقام بيان المقارنة فالمشهور بينهم جواز تقديم

النية

النية في الوضوء والغسل في اليدين المستحب بل حكم العلامة في المنتهى وغيره بالاستحباب وجوزه ابن ادريس في الغسل دون الوضوء وخص
الجواز فيه بالمضمضة والاستنشاق ومنع صاحب البشرى من ذلك مطلقا واوجب الناظر الى اول الافعال الواجبة نظرا الى عدم دخول
ما تقدم في مسمى الوضوء او الغسل حقيقة وايده بعضهم بانه كيف ينوي ويقارن بما ليس بواجب بجعله داخلا فيه ولهذا لم يجوز تقديمها
ومقارنتها لسائر المندوبات مثل السواك والتسمية اجماعا وحيث عرفت ان اشتراط المقارنة واعتبار الاستدامة الحكمية وما ذكر من النزاع
في تجويز التقديم وعدمه وقدر التقديم فيها هنا كلها مبنية على جعل النية المشترطة هي الخطور بالبال ظهر لك ان النية عند هذه الجماعة ايضا ليست
الا الداعي وان هذه الامور مبنية على كون النية هي العلة الغائية والقصد الباعث الا انهم اعتقدوا انحصار ذلك في المخطر بالبال والداعي على جعلها
المخطر بالبال على ما اظن حصرهم القوة المحركة الباطنة المؤثرة في حدوث الاشياء والعلة الغائية الموجدة له في المخطور وما هو من النظر
ولو لم يكن عندهم كذلك لا يعقل منها شيء لعدم وجودها في الذهن والمعدوم لا يؤثر قطعا وكذلك لو كانت موجودة في الذهن الا انها في خفا
لان الساهي والناسي لتلك الصورة والغافل عن العلة الغائية كيف يصدر عنه معلولها المتوقف عليها اذ هذا فاسد بالبديهة فلا جرم لا بد ان تكون
موجودة ملحوظة حتى تؤثر وتحرك نحو جعله ليس الامر كما ذكروا اذ كثيرا ما لا يكون العلة العلة الغائية والداعي الى صدور شيء مخطرا بالبال ومحل
نظر بل يكون في اوائل الحافظة او الخيال ومع ذلك يؤثر اثرا ظاهرا شديدا شديدا محكما مثل ما صدر عن المخطر بالبال من دون تفاوت اصلا
بل قلما يصدر عن المخطور لما ذكرت من قوله تعالى ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ولما نعرف من الوجدان والمشاهدة من ان الامر الذي
يكون ذا اجزاء كثيرة لا يتحقق من الخطر الا الجزء الاول وباقي الاجزاء يحدث من الموجود في اوائل الحافظة بل كثيرا ما يصدر في الاجزاء بل جميع
عن المخطر بل يصدر عن الداعي الذي كان بعد تسليم الصلوة والخروج منها نشتغل بالتعقيبات مثل تسبيح الزهراء وغيرها من الادعية
الطويلة والاذكار الكثيرة وقراءة الايات المقررة في التعقيبات من دون اخطار واحد مما ذكر بالبال مثلا بل نبادر باخذ السبحة والشروع
في التسبيح من دون ان يخطر ما يخطر في اول الصلوة من صورة الصلوة واجزائها اجمالا وكون فعلها امتثالا لله او قربة له الى غير
ذلك مثل الوجوب او الاستحباب وغير ذلك فانا نبادر في الشروع بتسبيح الزهراء مثلا من دون اخطار ان هذا التسبيح الزهراء
تاتي به لاستحبابها وقربة الى الله تعالى وكذلك الحال في كل دعاء دعاء وذكر وذكر وتسبيح تسبيح الى اخر تعقيباتنا وربما نعقب بعد الفراغ
من صلوة الصبح الى الضحى مثلا كذلك ولسنا في كل دعاء دعاء وذكر ذكر نتوجه قبل الشروع الى اخطار صورته وكون الفعل لاستحبابه وقربة
الى الله واطاعة لله او لاجل الثواب والجنة او لغفران الذنب ولامثال ذلك مثل النجاة من النار وامثال ما ذكر وكذلك الحال في سفر
الحج والزيارة وامثالهما لا نخطر ببالنا في كل حركة رجلنا او دابتنا او سفينتنا انه لاجل الحج الواجب او المستحب وانه لاطاعة امر ربهم
ولامثال ما ذكر وكذلك الحال بالنسبة الى افعالنا غير العبادات مثل البناء من الصبح الى الليل مشغول بالحركة وبتصييد اللبن والطين والجص
وغير ذلك من اجزائه نخطر بباله في كل لبنة لبنة انه لاجل بناء بيت او جدار او مسجد او خان او غير ذلك لاجل اخذ كذا او كذا من الاجرة
الى غير ذلك من جميع ما ذكر واضح لا ستر فيه بل لا شك في ان اعتيادنا للركوع مثلا فعل اختياري يصدر لا ان منا وكل فعل اختياري محال
صدوره من المختار بغير شعور وارادة وقصد غاية من غير فرق اصلا بين جعله جزء عبادة لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا صادرا بالضرورة

فظهر مما ذكرنا ظهورا تاما ان كل جزء جزء من حركات الصلوة وسكونها لا يمكن خلوها عن قصد التعيين وقصد الغاية التي هي القربة
او الاطاعة او ما زاد عنها ايضا مثل الوجوب او الاستباحة في الطهارة وغيرها لكن الظاهر ان ذلك الاستدامة الفعلية لا الحكمية ويحقق المقارنة
في كل جزء جزء لا خصوص الجزء الاول او اول الجزء في اي عبادة ولكن الاحوط في الصلوة اخطار النية بالبال في اولها مقارنة بالمقارنة
العرفية لا الحقيقة المخلة الموجبة لايقاع العوام والصلحاء بل غالب العلماء في الوسواس وانما قلنا الاحوط كذلك لما يظهر من بعض
بل الاحوط في الوضوء والغسل والتيمم ايضا كذلك بل في جميع كل عبادة خروجا عن الخلاف لكن بحيث لا يورث الوسواس او الضيق
او التعب بل الضيق والتعب والمشقة كلها في اخلاص العمل عن الشوائب وعما يلزمه من سوى الله تعالى ومن سوى رضاه ومن سوى امتثاله
ومن سوى الله تعالى ولما ذكر جعلنا الله واياكم من المخلصين له الدين امين وهذا التحقيق ليس مختصا بالوضوء بل جميع ما يعتبر
فيه النية بكون الامر كذلك كما عرفت ويرد عليهم ايضا انه ان كان المانع من اعتبار الاستدامة الفعلية تحقق الحرج فالحق ما قاله
الشهيد ره من اعتبار استدامة الاحضار والاخطار بعنوان الاجمال مهما استشعر ولم يكن ذاهلا لا في جميع الاحوال لان الضرورات
يتقدر بقدرها لكنه خلاف الاحتياط لانه يورث التشويش وخلاف ما عليه المعظم قوله واختلفوا الخ اختلف علماؤنا في
كيفية النية بعد اتفاقهم على اشتراط قصد التعيين فيها والكون لله فقيل بالاكتفاء بقصد الفعل المعين قربة الى الله وهو مذهب
المفيد والشيخ والمحقق في بعض كتبهم واختاره علماؤنا المتأخرون عن المتأخرين وقيل لا بد مع ذلك من قصد الوجه وهو
الوجوب في الواجب والاستحباب في المستحب وهو مختار المحقق في كتب والعلامة في جملة من كتبه وجمع من المتأخرين وقيل بضم رفع الحدث
او الاستباحة الى القربة في الوضوء وهو مختار ط والمعتبر وقيل بضم الامرين اليها وهو قول ابي الصلاح وقيل بضم الوجه والرفع
والاستباحة وهو مختار الشهيد الا في مثل المستحاضة فبضم الوجه والاستباحة والمقتضى هو تنبيه ان النية هي الاستباحة
ثم اختلفوا في القربة فقيل هي موافقة ارادة الله وامتثال امره او طلب القرب المعنوي ونيل الثواب او دفع العقاب عنه او ما يؤدي مؤدى
الامور المذكورة مثل كونه اهلا للعبادة او حبا لها وهذا هو المشهور وقيل بعدم اجزاء طلب القرب المذكور واختلفوا في قصد الوجه
ايضا بان المراد قصد الواجب في الوضوء مثلا او انه يفعل لوجوبه او انه لا بد من الجمع بينهما كما فعله في الدروس في نية الصلوة ومنهم
من اوجب الفعل لوجوبه او ندبه او لوجه ندبه او ربما كان خلاف اخر يذكر في موضع اخر اذا عرفت هذا فاعلم ان القدر الذي ثبت مما
مر وجوب قصد الامتثال والاخلاص ومعلوم انه لا يحصلان الا بقصد الفعل الذي اراده الله ثم حتى يحصل مثلا ايتانا بما امر به مخلصا
للعبادة فيه فالثابت منه لا تزامن قصد التعيين والامتثال والاخلاص فصحة قصد القربة بهذا المعنى لا غبار فيه واما بالمعنى الاخر
وهو نيل الثواب او دفع العقاب ففيه كلام بل الشهيد ره في قواعده نسب الى الاصحاب القول بعدم الصحة وبطلان العبادة بها وبه
قطع السيد ابن طاوس ونظرهم الى انه لا يكون العبادة خالصة لله بل عند الحقيقة يعبد المكلف نفسه لكن الظاهر من الايات
والروايات صحتها مثل قوله تعالى يدعوننا رغبا ورهبا وغيرها وقوله عم من بلغه شيء من الثواب الحديث وغيره من الاخبار
التي رغبت الائمة عم المكلفين في عبادة بان فاعلها او من فعلها اعطاه الله كذا وكذا من الاجر على وجه يحصل القطع بفعلها رضاهم

رغبة

في ذلك الثواب وكذلك الحال في زجرهم بالتهديدات والتخويفات في ترك الواجبات كيف يبقى تامل في ان زجرهم ليس الا لحصول الخوف لهم
من هذه العقابات ويصير سببا لعدم تركهم الواجبات كما ورد في ترك الصلوة والزكوة وغيرهما وكذلك الايات القرانية مثل قوله تعالى جزاء
بما كانوا يكسبون ولذا نبههم ببعض الذي عملوا لعلهم يرجعون فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين بعدما قال فقلنا
لهم كونوا قردة خاسئين الى غير ذلك مما لا يحصى بل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والحدود والتعزيرات في ترك الواجبات وفعل
المحرمات بل في كثير من الاخبار جعلوا المنافع الدنيوية داعية الى فعل عبادة ومضارها سببا لعدم ترك واجب وصرحوا بذلك لكي يتركوا
الواجب لذلك بل نقول اصل العبادة لله ثم خالصة لا ان الداعي على هذه العبادة تحصيل ما عند الله ثم هو نيل ثواب كذا او دفع عقاب كذا
واما انه ما لم يتحقق اخلاص له ثم لا ينال الثواب ولا يدفع عنه العقاب الا ترى ان اهل البيت عم في سورة هل اتى قالوا انما نطعمكم لوجه الله
لا نريد منكم جزاء ولا شكورا انا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا فاجابهم الله ثم بقوله فوقيهم الله شر ذلك اليوم الاية الى غير ذلك
من الايات والاخبار وامثال لما ذكر ولا شك في ان اهل البيت عم وامثالهم من الانبياء ما كانت عبادتهم خالية عن الاخلاص بل من لاحظ
حال العباد في جميع البلاد العلماء منهم والزهاد ليس صدور الواجبات منهم وترك المحرمات الا خوفا من الله ان يعاقبهم والمحبات
منهم ليس الا طمعا في المنافع والمثوبات وغير ذلك لا ينافي منهم بل ولا ابتنيه ولعل من اجبه الله ثم انه ليس حب الخير الا يؤثر على
محبوبه ما احب الله فلا يريد محبوبه بل يريد محبوب محبوبه ولا كره مكروهه بل كره مكروهه ثم امكنه العبادة خالصة عن ارادة
الثواب ودفع العقاب بقول عمادي يسهل في جنب ترك مراده واعاقب لانه مطلوبه ثم واي ثواب الذي يحقق مطلوب محبوبي
وهذه المرتبة لا يدركها الخواص فضلا عن العوام نعم مرتبة خواص الخواص الذين لا يعبدون الله خوفا وطمعا بل حبا له وكونه اهلا
للعبادة ومشاهد لها هذا ذا كانوا مخلصين وانفسهم المقدسة ولما اذا صرفنا انفسنا تلقاء اصحاب النار مظاهرين فهم العقاب
ومشاهد وانهم الذين شاهدون بانها بمراتب وكذا الحال في الجنات والعقارب وغير ذلك من الات الانتقام القهاري الذي سمعنا
ما سمعنا فكيف الحال اذا رأينا هذه النفوس المقدسة اطلاعهم بما ذكروا اضعاف ما ذكر اشد من الرؤية بالبصر هذا والمخلصون على
خطر عظيم بل كلما ازداد القرب ازداد الخطر مع ان حسنات الابرار سيئات المقربين بل حسنة المقرب سيئة المقرب بالمقرب هكذا
وايضا كلما ازداد القرب الى ذي الجلال والجبروت ازداد في بصره هيبته واشتد في نظره دهشته فما ذكر ربما عبد واحرف خشيته
نرجو من لطفه العميم وفضله العظيم ان يرزقنا هذه المرتبة ويأخذ بناصيتنا اليها ويقهرنا عليها بعد ما يبلغنا اياها بمحمد واله
واما قصد الوجه فان كان معينا للفعل كفريضة الصبح نافلته فلا نتامل في وجوبه لوجوب قصد التعيين واما اذا لم يكن كذلك
فلا بد من دليل عليه استدل عليه بان ايقاع الفعل على وجهه واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ورد بان المراد من الوجه
ان كان الوجوب والندب فهو مصادرة وان كان غيرهما فلا نفع فيه ويمكن ان يوجه بان المراد ان العبادة توقيفية ولم يثبت
لنا تمام الماهية بحيث يعلم عدم مدخلية نية الوجوب والندب مع ان القول بالمدخلية مشهور معروف بل في الكتب الكلامية
ان مذهب العدلية انه يشترط في استحقاق الثواب على واجب ان يوقع لوجوبه او وجه وجوبه وكذا المندوب لا للذة او عادة

او غير مجما ووجه الوجوب غير ظاهر في العبادات فتعين الوجوب وكذلك الندب وجهه غير ظاهر فتعين الندب والعبادة التي لا يستحق
بها الثواب جزما لا يكون عبادة صحيحة على انه على فرض عدم الثبوت لم يثبت عدم المدخلية فيجب قصد الوجه من باب الحزم كما هو صرح
كلام المستدل انما هو اذا لم يثبت المدخلية ولم يعرض اشتراطه اذ بعد الثبوت وفرض الاشتراط لا معنى لكون الوجوب من باب الحزم فتعين
كونه مراد المستدل انما هو اذا لم يثبت المدخلية وبالجملة الحكم بصحة عبادة لا بد ان يكون من نص او اجماع والاول منتف فتعين الثاني
ولا اجماع فيما خلا من ذلك القصد ويؤيده قوله ص انما لكل امرء ما نوى فتأمل فالجواب على هذا منحصر باثبات عدم المدخلية
فان قلت النية خارجة عن ماهية العبادة لكونها شرطا على الاصح والاصل عدم اشتراط ذلك القصد قلت على قول من يقول انها جزء
او ان العبادة اسم للصحيحة او التوقف في كونها اسما للاعم لا يجري هذا الاصل كما هو مسلم ومحقق ومع ذلك نقول النية واجبة
قطعا كما عرفت والنية الواجبة من مقولة العبادة ماهيتها توقيفية والنية المشتملة على قصد الوجه نية البتة بخلاف الخالية
اذ لا نص ولا اجماع على كونها هي النية المعتبرة شرعا ويمكن الجواب عن الاحتجاج بان قصد الوجوب او الندب لو كان معتبرا
لكثر الشارع من الامر بالعمل والتعليم والتعلم وكثر العمل والتعليم والتعلم وشاع في الاعصار والامصار واشتهر غاية
الاشتهار لانها من الامور التي يعم بها البلوى ويكثر اليها الحاجة وتشتد لان اقسام العبادات من الواجبات والمستحبات بالاصالة او بالعرض
في غاية الكثرة وجميع المكلفين يحتاجون والاحتياج في غاية الكثرة بل في اليوم مرات كثيرة بالنسبة الى مثل ادعية الخلاء ولو في
والصلوة من الاداء او القضاء والتعقيبات وادعية الساعات وقراءة القرآن الى غير ذلك ومع ذلك لم يصل اصحابنا خبر ولا
وصل ما يفيد خلاف ذلك مثل انهم ع امروا بفعل امور بعضها واجب وبعضها مستحب مثل كيفية سبع تكبيرات وسبح ثلث تسبيحات
وغير ذلك من غير الامر بقصد تعيين الوجوب او الندب ويؤيده ايضا انهم ع كثيرا ما امروا بالمستحب بلفظ افعل مع ان الاصل
عدم القرينة وما ورد من ان غسل الجمعة يصير عوضا عن غسل الجنابة في ناسي غسلها وفي الصوم الواجب وامثال ذلك من
المستحبات التي تكفي عن الواجب وهي كثيرة اذ لو كان قصد الوجه شرطا لما كفى شرعا ولما كان المقام مقام التداخل
وصيرورة شيئين شيئا واحدا لا يضر ما ذكر بقصد التعيين فتأمل ويدل ايضا الادلة الدالة على اصالة البراءة ما لم يثبت
ويؤيده ايضا عدم اشارة الى ان المكلف في الصورة التي لم يعلم خصوص الوجوب او الندب ماذا يصنع ويؤيده بل
يدل عليه ايضا كثيرا ما كانوا في مقام سؤال الراوي عن وجوب شيء وعدم وجوبه كانوا يقولون افعل ويامرون
به على وجه يكون الظاهر عند الراوي الوجوب ومع ذلك يكرر الراوي السؤال عن وجوبه وعدمه مرات متعددة كل مرة
يقولون افعل وبعد مرات كثيرة قال الراوي ان لم افعل كيف يكون حالي اجابوا بلفظ لا باس ولم لعين عليك شيء
وتركت منها ما مر في مسئلة ان المذي ناقض للوضوء ام لا فلاحظ فلو كان قصد الفعل على وجهه واجبا لكان المعصوم ع
امر بترك الواجب بل وتبديله بالضد وغير ما فيه واستدلوا ايضا على اشتراط قصد الوجه بان الوضوء تارة يقع على وجه
الوجوب وتارة على وجه الندب بحيث كان احد الامرين مطلوبا بالشرط تخصيصه باحد الوجهين ليتميز عن مقابله وما يجب

بان الوضوء

بان الوضوء الواجب والندب لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد ليعتبر تمييز احدهما عن الآخر لان المكلف اذا كان مخاطبا بمشروط
بالوضوء فليس له الا نية الوجوب وان لم يكن متمكنا من الواجب فلا يصح له الا نية الندب كما ذكره المتأخرون وفيه انه
يمكن للمكلف ان يوقع على وجه الوجوب تارة والندب اخرى بانه عنده كذلك وان لم يكن في الواقع كذلك اذ لا بد هو ان يكون بمنزلة نعلم
انه ممتثل ولو لم يعلم لم يعد ممتثلا عرفا لانه اعتقد انه غير ممتثل هنا حال الجاهل او المتوقف فيهما في دليله والجواب للاجتماع
واما المعتقد لعدم الاجتماع فيمكنه ان يقصد المستحب في مقام الواجب وبالعكس غفلة او عمدا الا ترى ان قصد القربة شرط اجماعا
من دون تأمل من المعترض وغيره مع ان الفعل لا يتحقق بغير هذا القصد شرعا وكذا الحال في قصد قصد التعيين هنا اذ
المكلف يحتمل عدم تعيينه او انه لا يطيع الشارع ويعصيه لما اذا تعين عند المكلف ولا يريد العصيان فقصد الوجوب او الندب
تحقق جزما فلا معنى للمنع فقصد التعيين واجب قطعا لانه به يكون ممتثلا كما عرفت وايضا ما اجيب بانه ان سلمنا الاجتماع
لكن امتثال الاوامر الواردة يحصل بمجرد ايجاد الفعل طاعة ففيه ما ذكرنا من ان الاطاعة لا تتحقق عرفا الا بقصد تعيين
المطلوب فيما اذا كان المطلوب امورا متعددة متغايرة مثلا عند الصبح مكلف بركعتين فريضة وركعتين نافلة فلا بد من التعيين ثم
اذا تميز الفريضة عن النافلة بالماهية او لازم اخر سوى الوجوب امكن الاكتفاء بقصد الماهية او اللازم الآخر لكن الاحوط
قصد الوجوب او الندب ايضا في موضع يعلم الوجوب او الندب لما مر واما اذا لم يعلم مثل الوضوء في الوقت المشكوك فيه وغسل الجمعة
بالنسبة الى من لم يعلم الوجوب او الاستحباب ومتحير فيهما فلا حاجة الى الاحتياط بل العمل بالاحوط
قصدهما على سبيل الترديد ومع ذلك يكفي قصد الوجوب الوصفي والغيري ولا يحتاج الى قصد التعليلي بان يقول لوجوبه
لان يريد الاحتياط طعما ذكره الاصوليون في كتبهم الكلامية فتدبر والله اعلم بحقيقة الحال احكام اما اشتراط الرفع والاستباحة
فقد عرفت اختلاف الاصحاب فيه وادعى ابن ادريس الاجماع على اشتراط احدهما احتج المشترطون لاحدهما بقوله تع يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية وجه الدلالة ان المفهوم وجوب ايقاع الوضوء لاجل الصلوة كقولهم اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واورد عليه
ان كون الوضوء لاجل الصلوة مسلم لكن لا يلزم من هذا وجوب احضار النية عند فعله كما في المثال المذكور وفي قولهم اعط الحاجب
درهما ليأذن لك فانه يكفي اعطاء للتوسل الى الاذن لا بشرط احضاره وفيه انكم استدللتم لوجوب قصد القربة والامتثال في
الاخلاص بالادلة المذكورة منكم واي دليل منها اقتضى وجوب احضاره عند اول فعله واي فرق بين كون الفعل للتقرب وكون
الفعل للصلوة حتى تقولون بان الاول يقتضي احضاره في اول الفعل بخلاف الثاني فيكون العبادة لاجل انه تعالى امر بها فهو مطيع ممتثل
امره كيف اوجب احضارها حال فعلها وكذا وجوب كون العبادة خالصة لله وبالجملة وجوب كون النية هي المخطرة بالبال
غير لازم مطلقا بل اللازم ان يكون العلة الغائية للعبادة هي امتثال امره لوجوب طاعته كما عرفت ولا شك في ان من اعطى الحاجب
درهما للتوسل الى الاذن انما يعطي بقصد ذلك قطعا ولا يعطي بغير هذا القصد جزما كما ان من لا اهلية للقاء الامير فانه لا يكون
الا بقصد اللقاء قطعا ولو اعطى الحاجب الدرهم لا لاجل ان يأذن له بل لغرض اخر لم يكن ممتثلا قطعا ولا اتيا بالامره به مولاه
جزما اذ الامتثال العرفي لا يتحقق الا بقصد ما هو مطلوب بالامر وان ارتكابه هذا الاجل ان لا امر له الشهود نفسه لا المنهوء

السيد كما لو قال المولى اذا اعطيت لا امر فخذ اهبتك فاخذ العبد الاهبة لا لاجل لقاء الامير بل لاجل امر اخر لا يكون ممتثلا ومطيعا
للمولى فيما امره به سيما اذا اصرح العبد بانى لا اخذ الاهبة من جهة ان السيد امرني بل من جهة اخرى اخذ الاهبة وانى لا اطيع
في هذا الاخذ بل اطيع شهوة نفسي او اطيع شهوة خصم السيد وكذا الحال في قول العبد لعطاء الحاجب درهما ليأذن لك
اذا لم يجوز لتحصيل اذنه بغير الدرهم حتى يصير شرطا شرعيا واما اذا كان مراده تحصيله كيف كان والدرهم مقدمة عقلية
كما هو الظاهر من القرينة فلا دخل له فيما نحن فيه وانه كان اعطاؤه لتحصيل الاذن قطعا كما قلناه ولو رضي الحاجب بما
قلناه بغير درهم يكون العبد ممتثلا وان لم يعط درهما اصلا بل ربما كان عاصيا ان اعطى ح وكذلك الحال في المثال الذي
لو كان قرينة على ان مراد المولى كون العبد مع الاهبة حين لقاء الامير كيف كان نظير طهارة الثوب والبدن للصلوة
فان معنى الكلام ح لا يكون لقاؤك الامير بغير اهبة منك فح لا يشترط ان يكون بقصد اللقاء بل الشرط ان يكون حال اللقاء
على اهبة وبالجملة فرق بين ان يقال لا بد من الوضوء حين الصلوة وامثال هذه العبادة وان يقال اذا قمتم الى الصلوة فاغسل
وجوهكم فلذا افاد تكرار الوضوء لتكرار الصلوة على ما قال لو امر الشرع كان كذلك او لا ثم ترك وجعل اللازم كون الصلوة
بوضوء كما قال لا صلوة الا بطهور واما لم يمتاد(?) على كفاية كون الصلوة بطهور كما مر وايضا الوضوء عبادة وكذا الصلوة
ما نحن فيه لاخذ الاهبة ولقاء الامراء بعلم التحقيق(?) لكن ان الغرض كون اللقاء مع الاهبة والغرض من الاية لا لكون الاخذ
للقاء خاصة وان مقتضى ذلك الوجوب بقصد ذلك لا لاجل تحقق الامتثال العرفي على ما عرفته وهذا الشرط ان لا يكون المراد
هو كون فهم اللقاء مع الاهبة اذ معه لا اشتراط في وقوع اخذ الاهبة النية بل من المسلمات ان غير العبادة لا يتوقف على النية قطعا فبناء
الاستدلال على ان قوله تع اذا قمتم الى الصلوة الاية طلب العبادة والوضوء والصلوة عبادتان فلا يفهم من كونهما عبادتين
ان الغرض كون الصلوة بوضوء فلا بد من النية حتى يتحقق الامتثال ومن هذا لم يجوز بعض الفقهاء الدخول في الصلوة
بغير الوضوء الذي وقع لاستباحة الصلوة كما عرفت في اول مبحث الوضوء وسلم عنده ان مقتضى الاية انه لا بد ان يتوضأ
للصلوة مع وضوح ذلك فاذا توضأ المختار لا جرم يكون ذلك الغرض منه ولو جعل الغرض له امرا اخر بطل لانه ثبت ان المسلم
ولو جعل الغرض والداعي لذلك امرا اخر فقد عرفت عدم الاطاعة والامتثال اللهم الا ان يقال لا صلوة الا بطهور
وامثاله يكشف عن المراد من الاية وان الصلوة لا بد ان تكون مع وضوء يعني طهور(?) فظاهر عبارة الاية لكن لا بد ان يكون
الوضوء الذي يصلي به منادا(?) لغرض المكلف لغرض الامتثال على ما عرفت الا ان يقول المستدل مرادي من الرفع او الاستباحة ما يشمل
ما ذكره في الغايات فمقتضاه حق وعليه تام كما قال في ط بشرطية الرفع او الاستباحة مشروطة بالطهارة انتهى او ان مراده
انه الوضوء الذي يتوضأ به للصلوة لا بد فيه من قصد احد الامرين لا مطلق الوضوء ولما ان الصلوة تصح بوضوء اخر فهو مسلم عنده
ايضا البتة كما مر في اوائل بحث الوضوء وما اورد على المستدل ايضا بانه ان ثم فانما يدل على وجوب قصد الاستباحة خاصة والمدعي
وجوب احدهما لا على التعيين فهو لا يدل عليه جوابه ان الدليل الذي استدل به انما يفهم في الموضع الذي يظهر كون الوضوء شرطا
لفعله فما لم يكن الشرط لم يتحقق المشروط وحال عدم الشرط يعبر عنه بالحالة السابقة المانعة ويعبر عنها بالحدث ويعبر عن رفع

الحدث بالاستباحة فقصد رفع الحدث وقصد استباحة الصلوة مآلهما واحد وان كانا مفهومين متغايرين فبدل احدهما
عن الاخر بالمفهوم الا انهما متحدان في المقام وفي الثمرة في المقام والمستدل في مقام استدلاله قال لا يعتبر لفعل الوضوء لاجل الصلوة الا بنية
استباحتها الا انه ليس مراده ما هو مقابل لرفع الحدث بل هو شامل له لما عرفت من ان رفع الحدث ايضا استباحة الصلوة
جزما وان مآلهما واحد فهو اراد ذلك الواحد قطعا ودليله ايضا ما اقتضى الا هذا الاعم بلا شبهة فليس بين كلامه تدافع كما يرد
عليه الايراد المذكور لا يقال جوابنا انفكاكهما في التيمم وغيره لانا نقول المراد رفع المنع لا المانع كما سيجيء انشاء الله مع ان مراد المستدل
الموضع الذي يتحققان فيه كما لا يخفى وما لهما واحد من الجهة المذكورة لا من جميع الجهات ثم والموضع الذي يتحقق المانع عن
احدهما يتعين الاخر من جهة ذلك المانع والا فالدليل يقتضي الجواز وبما ذكرنا اندفع ايضا ما اعترض به ان كان نية الرفع تستلزم
نية الاستباحة كان صحة النية باعتبار اشتمالها على نية الاستباحة وضم الرفع اليه لغو لا عبرة به واندفع ايضا الاعتراض بان المستفاد
من الاية وجوب نية الاستباحة فان كان ذلك فظاهر في الوجوب العيني ثبت منه مذهب المرتضى ره والا فلا خفاء في ان القول بكون
شيئا قائما مقامه بدلا عنه يحتاج الى دليل فمع انتفائه فالقول بتعيين الاستباحة متعين هذا ما ذكرنا من تنقيح المقام ظهر حجة المرتضى ره ايضا
وجوابه واما حجة من اشترطهما معا فهو ان كلا منهما منفك عن الاخر فكما اقتضى الدليل قصد الاستباحة كذا اقتضى رفع الحدث ايضا اذ
لا خصوصية للدليل بقصد احدهما دون الاخر وفيه انك عرفت ان مآلهما واحد وان الدليل ما اقتضى ازيد من مآلهما الا خصوص (شخص)
واحد منها قوله فان كان منجبا له(?) اول هذا اذا كان عند المكلف ايضا كذلك يعني يعلم ان الذي اراده منه ليس الا شخصا واحدا
معينا في الواقع وقصد ذلك المعين الواقعي اما اذا لم يعلم ذلك وجاز عنده التعدد فلا بد من التعيين حتى يعد ممتثلا قوله ومع
قولنا لله الى اخره ما قال ... اول النية فلاحظ قوله وضم الراجح الى اخره اقول الضميمة المقصودة في الوضوء اما
ان يكون راجحة كقصد الامام من تكبيره او ركوعه مثلا اعلام القوم ايضا وكذا قصد الحمية في الصوم الذي يقصده لله فلا يضر
لعدم منافاته للاخلاص لاطلاق منزلات الضميمة ايضا لله ثم مضى صا اذا كان الباعث الاصلي هو الفعل لله ثم كما هو الحال في اعلام الامام
بل الشكل الصحة في الصورة لم يكن الباعث الاصلي هو العبادة كصوم شهر رمضان بضميمة الحمية بحيث لو لم تكن الحمية لما صام اذ
ظاهر انه غير مطيع لله في صوم شهر رمضان بل عاص فيه البتة ثم اذا كان كل واحد من الامرين علة مستقلة للفعل وان لم يكن معه الاخر فالظاهر
الصحة مثل ان صوم شهر رمضان علة مستقلة وان فعل لله والحمية ايضا علة مستقلة بمعنى ان لا تكون راجحة لكون مباحة كالتبرد
في الوضوء وتنظيف الوجه او امثال ذلك فان كان الباعث الاصلي هو العبادة والامتثال والطاعة بحيث لو لم يكن هذا القصد لم يفعل
ولو كان لم يفعل النية وان لم يكن نية الضميمة وبالجملة ايضا فقصد(?) لا يضر الضميمة لكونه فعلا من جهة الامتثال وقصد القربة والعزم على
المعصية يكون الضميمة معه او لم تكن وكذا الحال لو كان كل واحد منهما علة مستقلة للفعل مثل الوضوء للصلوة علة مستقلة وغسل
الوجه للتنظيف ايضا علة مستقلة لكن الداعي هو الاول واما اذا كان الضميمة هي المقصودة بالاصالة او لها مدخلية في هذا القصد
بحيث لولاها لم يفعل وان كانت جزءا بحيث لولا قصد القربة ايضا لم يفعل فهذا ايضا باطل لعدم الاخلاص وغيره مما اقتضاه الادلة وكما ذكر

ظهر حال المرجوح من الضميمة ايضا سيما اذا كانت محرمة كالرياء التي تكون شركا كما لا يخفى كون الفعل لمحض الرياء مما قال الى النهي في العبادة
يوجب فسادها اذا تعلق بنفس العبادة او جزئها او شرطها ونقل عن المرتضى ان ضم الرياء لا يوجب البطلان بل يوجب عدم الثواب ويرده
قوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وغيره مما اشرنا اليه ويمكن ان يكون مراده اذا كان الباعث الاصلي اطاعة امر الله تعم
قوله لا اولا فقد عرفت ان النية هي الداعية الى الفعل المحركة للانسان الباعثة عليه وربما يكون هي الخطرة بالبال وربما لا تكون
هي هي وربما تنطبق عليها وربما يختلف فيها وتغايرها فربما كان الباعث غير امتثال الامر ثم يخطر بالبال انه الباعث مع علم بانه
ليس كذلك او مع غفلة عنه او مع جهله به باعتقاده ان الذي اخطر بالبال هو الباعث وعبادة الكل فاسدة لما عرفت الان لا اول اسوء
حالا من الاخيرين ولا اخيران يحتاجان الى جهاد نفس واجتهاد لتصحيح اعمالهما والاخير في الاخيرين لا يتوهم انه معذور لجهله اذ ربما
كان اشد سيئة كما قال الله تعم قل هل انبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا
وقال الله افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا الى غير ذلك مما ظهر من القرآن العزيز والاخبار الكثيرة وربما يعرفها الاعتبار لان الاولين
ربما يعترفان بان عملهما قبيح فيتوبان ويقضيان ان كان له قضاء وربما يكسر خاطرهما ويحزن قلبهما وهذا محبوب عند الله تعم و يحبه
الله بخلاف الاخير اذ هو بخلافهما بل ربما يعجبه اعماله القبيحة ويصر عليها ويسكت وعن الرجوع يستكبر ولذا نبههم الشارع بامثال
ما ذكر وغيرها مثل ان الرياء اخفى من دبيب النملة وكثير بالغ لشدة خطره ولغاية عظم ضرره فلا بد للمكلف من ملاحظة ما ذكر وان
يشرع في معرفة فضل المهلكات بعرفة اثاره وعلاماته ثم المعالجة والمجاهدة ولا يغفل عن مكايد النفس الامارة بهما اشد من الغفلة
وعرفنا الامراض المهلكة وعلاجها ودوائها الحسنة ولخوف اصينا عليها بر بعينه ورحمة الواسعة والحق حمده وعترته الطاهرة ولحذه
للمعرفة والمعالجة علم للحذ الثاني انه ربما يكون الامر بعكس ما ذكر بان الداعي على الفعل قصده ثم خالصا الا انه يخطر بالبال لغيره غفلة
ولذا اجمع نفسه ولم يبينا ان المحرك الباعث هو ارادة الله ثم خالصة من دون شائبة شيء اخر لكن يخطر بخاطره خطرات على الغفلة
من غير ان يكون لها مدخلية في التاثير وعبارته صحيحة ولا يضرها التسويلات الشيطانية التي تكون ولا تكون بالقياس الى ما صدر منه
نعم ان صار لها مدخلية في الصدور بان صارت هي العلة او جزء العلة على ما عرفت سابقا تصير العبادة فاسدة وان صار المدخلية
بعد اخر العبادة وبعد الفراغ منها ولما يفرغ واما بعد الفراغ فلا يضر لعدم المدخلية في العلة الغائية التي وقع عنها ثم لو اظهر للناس بعملة
اني فعلت كذا وكذا وان كان هذا رياء على حدة الا انه ربما يفسد عبادته ولذا ورد منهم ع ان الابقاء على العمل اشد من العمل وان الرجل يعمل
وينفق نفقته وحده لا شريك له فكتب له سرا ثم يذكرها فيمحى فيكتب له علانية ثم يذكرها فيمحى فيكتب له رياء الى غير ذلك بل ورد ان
العجب ليفسد العمل وورد امثال ذلك مما يظهر انه يبطل الثواب بل ربما يصير موجبا للعقاب لكن هذا يصير موجبا القضاء غير معلوم
القضاء تدارك ما فات والفوت بعدم الفعل او الفعل غير موافق لما امر به واما كون العجب وامثاله موجبا للفوت فيتدارك بالقضاء
او الفعل تارة اخرى فغير معلوم وغير معروف من حديث او كلام فقير فيه الثالث عرفت ان الكلام اذا كان يعمل لشهوة قلبه او شهوة
غيره لا يكون منه وكذا لو كان لاجل الشهوة جزء العلة لعمله اما الرياء فقد عرفت ايضا حاله والمرائي من يعمل لاجل ان يرى الناس

اولجمرا

١٩٤

او ليسمعوا وليسمى بالسمعة ويكون الرؤية والسماع علة للفعل او جزء علة واما ان لم يكونا علة ولا جزءها فلا يضر مثل انه يعمل لله الا
انه اذا راه انسان او سمعه يسره ذلك وفي الصحيح عن الباقر ع انه لا باس حين سئل عما ذكرنا ثم قال وما من احد الا ويحب ان يظهر
له في الناس الخير اذا لم يكن صنع ذلك لذلك انتهى وكذلك الحال لو كره ظهور فسقه او عصيانه او قبح منه او ذمه ولا يكره ذلك هو
العلة لصدور العبادة نعم يصح الاظهار لان يقتدى به غيره فيصنع اجره اوليحصل اشاعة العبادة والسنة بين الناس
نشرها وامثال ذلك ومنها ان لا يذمه الناس بترك الفرائض ويصير سيئ الظاهر بل ظاهر الفسق عندهم لان الناس شهداء الله
في الدنيا والاخرة او لينجو من العقاب وتستر بعض الحسنات ولان الحسنات ما مور به او لخوف ان يقصد بسوء والحياء او امثال ذلك
مما ذكره المص في التحفة وغيره فان الاظهار غير نفس العمل والاظهار للامور المذكورة ربما يكون واجبا وربما يكون مستحبا وربما يكون مباحا
نعم ان كان رياء او سمعة فهو حرام البتة بل ومفسد للعمل كما عرفت الرابع اصل العبادة ان كان لله ثم يكفي وان كان تقديمها
او تاخيرها او توسيطها في الوقت الموسع يكون من جهة التماس الناس او الاغراض النفسانية فان الواجب الموسع مثلا يكون المكلف
مخيرا في اتيان ذلك الواجب في اي جزء منه واختيار المختار لا يكون الا لمرجح قطعا ولا يجب ان يكون ذلك المرجح واجبا او مستحبا
بل يجوز ان يكون مباحا اذ ليس جزء للعبادة بل امر خارج عنها فلو لم يكن مشروعا ايضا لا يضر العبادة وكذا الحال في اختيار العبادة
بترك مستحباتها وسرعة ادائها الا التماس الناس او لغرض نفساني وانه يصير واجبا ومندوبا او حراما ومكروها وصلاة العيد مثلا ما ذكر
لا يضر كونه واجبا او مستحبا او مكروها لرجوعها الى الخارج كالمكان للصوم وامثاله الخامس ربما يكون الداعي على الفعل قصد خصوص
شخص منه وهو المحرك الباعث الا انه يخطر بالبال غيره غفلة فعلا اخر اي يتصور ذلك مثلا او لو وقت الظهر يكون المحرك هو الاتيان بالظهر
والقيام لفعله والجادة الا انه حين النية يخطر بالبال العصر او الصبح او غيرهما لا يضر ذلك لما عرفت من ان المعتبر هو الداعي المحرك الباعث
وكذلك الحال لو وقع كذلك في الاثناء وورد الحديث بذلك في الصلوة بالخصوص قالوا هي على ما افتتحت لها اي لا يلحظ غفلة او نسيانا في
في بعض الصلوة انه ادى نية السادس قد قلنا لك ان الاخطار بالبال في اول الفعل المقارن له لا دليل له وكذلك الاستدامة الحكمية
بل هما خلاف الحق والواقع وفاقا للقدماء وجمع من المتاخرين ممن صرح بالاستدامة الفعلية وترك المقارنة او ترك الكل
واكتفى بوجوب النية وممن صرح بان النية هي القصد الباعث والهمة اللازمة ابو حمزة ابن طاوس وايضا ما قال لو كلفنا الله
بغير نية كان تكليفا بالمحال وممن صرح بوجوب الاستدامة الفعلية ابن زهرة في الغنية حيث قال الثالث استمرار حكم هذه النية
الى حين الفراغ بان يكون ذاكرا غير فاعل لنية تخالفها بالاجماع وكذلك الشهيد في الذكرى فسر الاستدامة الحكمية بالبقاء
على حكمها والعزم على مقتضاها واعترض عليه بانه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولا بل هو نفس النية اذ هي عبارة
عن العزم المخصوص ولعل الشهيد اراد او فسر النية بامر يخطر بالبال مقيدا بترتيب خاص ثم قال مقتضى الدليل استدامة هذه النية
لكن لما تعذر او تعسر اكتفي بالاستدامة الحكمية ثم فسرها بما ذكرنا فظهر له الذي اثبته اولا هو المخطر بالبال بالتفصيل والترتيب
وانه الداعي للفعل والذي اثبته ثانيا هو الامر البسيط الاجمالي وهو العزم على ما قصده اولا فالعزم بالاجمال والتفصيل وان الاولى

عزم على نفس العبادة والثانية عزم على ما عزم به اولا مع احتمال ان يكون الثانية غير مخطرة بالبال بل هي في اوائل الحافظة وقد قلنا
ان هاج تؤثر ولو توجد ثم فى اواسط الحافظة تصير غفلة فلا تؤثر كما هو فى اواخرها فانه يصير نسيانا ودرجات الاواسط والاواخر
متفاوتة بتفاوت مراتب الغفلة والنسيان شدة وضعفا والجمع ما اعتبر وجوب المقارنة حيث قال لا باس ان تقدمت النية العمل
او كانت معه ومع جميع ما ذكر قلنا ان الاحوط مراعاة ما قاله بوجوب الاخطار في اول الفعل مقارنة له اولا لكن هذا احتياط
وربما يصير تركه احتياطا بل ربما يصير تركه واجبا اذا وقع فى الوسواس او ضاق الوقت او المجال والفرصة السابع متى اخل
بالاستدامة بطل الفعل وقط بناء على اشتراط استدامة النية واتصالها كما سيجيء فى كتاب الصلوة او اذا لم يستدرك النية بحيث
لم يفت الموالات بناء على وقوعه فى اشهر حال النية باسرها واما على عدم اشتراط ذلك ففيه ما سيجيء الكلام فى كتاب الصلوة انشاء الله تعالى
الثامن هل يجوز تفريق النية على الاعضاء بناء على كون النية هي الخطرة بالبال قيل نعم لما ذكر لانه وقيل لا وهو الاظهر وبعض
الاعضاء ليس بعبادة جزما ما لم ينضم اليه البواقي فكيف قصده فقط قربة الى الله وامتثالا لامر الشارع التاسع قد عرفت وجوب
نية التعيين لتحصيل الامتثال وهذا بالنسبة الى التكليفين المستقلين مثل فريضة الظهر والعصر والقضاء مع الاداء من الظهر والفريضة
والنافلة من صلوة الفجر وامثالها واما اذا كان الواجب والمندوب اجزاء فعل واحد واجب او ندب مثل الصلوة والوضوء وغيرهما مما يتركب
من الواجب والمندوب من الاجزاء فهل يجب قصد الوجوب فى الواجب من الاجزاء والمندوب فى المندوب منها لا ظاهر جمع من الفقهاء
ذلك لدخوله فى كلام عمومهم وصريح كلام بعض المتاخرين عدم الوجوب لصدور الامر بفعل الجميع من الشرع من دون امر بقصد تشخيص
مثلا امروا بالتكبيرات السبعة وبالقراءة وبذكر الركوع والسجود وبالسلام وبالتشهد وبالتكبير فى كل حركة فيها بامتثال من فعل الى
فعل وبرفع اليد فيه والقنوت مع من دون التعرض لما ذكر مع ان كل واحد مما ذكر مركب من واجب ومستحب قطعا ووفاقا او معركة
للاراء او نفس وجوبه وندبها كذلك ولو كانوا امروا بما ذكر لارتفع الاشكال والنزاع قطعا فلو كان الواجب قصد الوجوب والاستحباب
فى القراءة الواجبة والمستحبة لكانوا امروا فى قراءة السورة مثلا بوجوب قصد الاستحباب لو كانت مستحبة او الوجوب لو كانت واجبة ولم
يصل ذلك فى خبر اصلا ولذا وقع النزاع وكذا الحال فى ذكر الركوع والسجود حيث قالوا اسبح كذا وكذا وفى التشهد قالوا التشهد كذا وكذا
وفى السلام قالوا اسلم كذا وكذا الى غير ذلك من اجزاء العبادات التى صارت معركة للاراء فى الوجوب والاستحباب والعدد الذى
منها وبالاستقراء فى الكل ربما يحصل القطع بانهم ما اوجبوا على المكلفين قصد التعيين فى الوجوب والندب فى امثال المقام وحمل الجميع
على حصول المعرفة للمكلفين فى التعيين قبل وقت الحاجة ومدار الحجار على القدماء والمتاخرين من الفقهاء بذهاب الحروف فى الكل مستبعد
جدا سيما مع ملاحظة اصل العدم وكون المقام مما يعم به البلوى ويكثر اليه الحاجة ويشتد اليه الاحتياج غاية الشدة والموارد من جهة
الكثرة صارت بحيث لا تحصى كما لا يخفى ومع ذلك بعد فى العرف مثلا على اختلاف التكليفين المتعددين ولو صدق الامتثال فيهما
عرفا لصح ايضا وفيه اشكال فتامل لكن الاحتياط ظاهر الفاسد من جهة وجوب قصد التعيين لا يرضى الفقهاء بالترديد فى النية لما فاته
للتعيين وعين المعين لا يتحقق به الامتثال هذا فيما حصل المعرفة بالتعيين واما اذا لم يحصل اما للتردد فى المسئلة او لانه ذهب عنه بالمرة

التعيين

التعيين او لانه ليس بمجتهد ولا مقلد فلا يجب قصد التعيين او التشخيص فى الوجوب او الاستحباب او القضاء او الاداء او انه ظهر او عصر
او امثال ذلك لكونه تكليفا بما لا يطاق نعم يجب قصد ما فى الذمة اذا كان معينا واقعا معلوما عنده انه كذلك فان هذا قصد التعيين قطعا
ويجوز الترديد ايضا بانه ان كان واجبا فى الواقع فيكون هذا واجبا وان كان مستحبا يكون مستحبا وقس عليهما غيرهما التعدد واما اذا
لم يحتمل التعدد اصلا فقصد التعيين يتحقق بنفس قصد ذلك الفعل فلا مانع من الترديد فى الوجوب والندب وغيرهما لعدم المدخلية
فى التعيين وهذا الترديد غير مضر قطعا بل اولى من تركه بالنظر الى الادلة لو لم نقل بوجوبه وهذا غير ما منعه الفقهاء فان الممنوع انما
هو فيما يتوقف عليه التعيين والتعيين انما يجب فيما اذا لم يكن معينا ويحتمل مثلا غسل الجمعة معين قطعا الا انه لا يدرى انه واجب
او مستحب وهذا غير مضر لتحقق التعيين اللازم فلا باس اذا لم يعين بل مع العلم بالاستحباب ايضا لا يجب قصده التعيين بل يجب لو كان
قصد الوجه لانه ما ورد فى النية وجوبه وندبه اذا لم يعلمهما لا يضر ايضا بل هو اولى لانه الى الاحوط لان لكل امرء ما نوى
ولعموم الدليل الثانى الذى ذكره القائل بوجوب قصد الوجه فحيث لا يمكن التعيين يكتفى بالترديد فتامل واذا لم يكن معينا عنده
نفس المطلوبية بانه يحتمل وجوبه واباحته وامثال ذلك فينوى امتثال احتياطا لان الاحتياط مطلوب الشارع كما حقق فى محله
وكذا اذا كان الفعل من باب المقدمة لتحقق الامتثال ينوى كذلك فانه احتياط واجب شرعا الحادى عشر لو توضاء بنية الاستحباب باعتقاد
عدم دخول الوقت وكان الوقت داخلا او كان عليه مشروط به ولا يعلم او بنية الوجوب باعتقاد دخول الوقت ولما يدخل او وجوب
عدم دخول الوقت مشروط به ولم يكن فالظاهر تحقق الامتثال لانه قصد الامر المعين عليه واقعا الا انه اخطاء فى اعتقاده فى كون ذلك
المعين عليه موصوفا بصفة وكان الواقع خلافه ولا شك فى صدق الامتثال العرفى لانه اتى بذلك المعين المطلوب منه والخطاء
فى اعتقاد صفة فيه لا يخرجه عن المطلوب به المعين البتة مثلا لو قال المولى لعبده ائتنى بقرو فاتى به معتقدا انه بارد يابس يكون
ممتثلا يقينا وكذا الحال لو كان هذا الخطاء غفلة منه واما اذا تعمد ذلك بان يعلم ان المطلوب المعين مستحب وقصد ذلك المطلوب
المعين الا انه نوى كونه واجبا فالظاهر صحته الا انه قصد لغو لان الداعى على الفعل هو قصد الامتثال وذلك القصد اللغو
من اخطاره الفاسدة نعم لو اعتقد وجوبه فهو كافر وكذا الحال بالعكس فيهما وفى جميع العقود واما اذا لم يقصد المطلوب المعين
منه فليس بصحيح بل لغو واما اذا كان عنده غير معين بان كان متعددا او جاز تعدده فقصد احدهما او احدها ثم بان ان
الذى قصده لم يكن مطلوب الشارع بطل ايضا وكذا لو تردد فى كونه مطلوب الشارع من اول الامر او قبل الدخول فى الصلوة
بل وقبل خروج الوقت واما بعده فلو كان القضاء بغير فرض جديد كما هو الاظهر فالظاهر عدم وجوبه وان كان احوط ولو كان
تابعا للاداء يجب كالاداء هذا كله بالنسبة الى المجتهد ومقلده الثانى عشر لو فعل بعض الاجزاء لغير قصد الرياء او العضو الاخر التى
ليست قصد الامتثال او ما يؤدى مؤداه او يكون ذلك البعض من المستحبات كالقنوت فى الصلوة والمضمضة والاستنشاق
فى الوضوء والغسل فالظاهر عدم الضرر فيما ذكر للوضوء والغسل بالنسبة اليهما الا انه فعل حراما ان كان رياء واما مثل
فيحتمل مع التحريم بطلان الصلوة لما سيجيء فى بحثها من وجوب اتصال نيتها وعدم الخروج منها فى اثنائها مع احتمال العدم

كونه فعلا كثيرا في اثنائها اذا طال مع احتمال البعض دخولها في الاخبار الدالة على حرمة الرياء في الافعال التعبدية وكذا الحال في الوضوء والغسل
والمثالثها قوله من شك في شيء من افعال الوضوء الخ اما عدم وجوب الاستيناف فاجماعي واما وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وما بعده
اذا كان قبل الانصراف فيدل عليه مضافا الى وجوب تحصيل البراءة اليقينية الثابت من الاستصحاب والرجوع الى العرف والاطاعة
والاجماع وغيره ذلك الاجماع الذي نقله جماعة من الاصحاب في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر
اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا
قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في الصلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوءه
فلا شيء عليك هذا مضافا الى العمومات الواردة في وجوب الترتيب في الوضوء مطلقا مع انه لم يقل احد بالفصل ولما ما روي في
الصحيح عن زرارة قال قال لي ابو عبد الله ع يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء فانه وان كان ظاهره
يدل على ان الشك في شيء من افعال الوضوء مع التعدي عنه الى ذلك الفعل لا يلتفت اليه وان كان بعد في حال الوضوء لكن يجاب عنه
بمنع دلالته على عموم يشمل المقام ايضا لان كلمة اذا من ادوات الاهمال ولا يفهم منها سوى العموم العرفي والمعصوم ع كان في صدد
بيان حكم الشك في الصلوة فاذا قال ع بعد ذلك هذا الحكم لا يفهم العرف سوى عموم الشك في الصلوة لا حكم الشك في غير
الصلوة ايضا فليتأمل نعم ورد في موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو
فانها شاملة للمقام ايضا لكنها عام والصحيح المذكور خاص والخاص مقدم سيما مع اعتضاده بالاجماع والاستصحاب على ان
ابن مسلم روى بطريق اخر عن الباقر ع هكذا كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلوتك فامض ولا تعد فيحتمل اتحادهما
وكون احدهما نقلا بالمعنى واكتفاء بالقرينة وهذا غير بعيد لما مر مرارا ولذا ذكرها الاصحاب في باب الشك في الصلوة فتم
ولما ما رواه ابن ابي يعفور في الموثق عن ابي عبد الله ع قال اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء
انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فلابد من ارجاع ضمير غيره الى الوضوء وان كان خلاف الظاهر لئلا يعارض الصحيح المعتضد بالامور
المذكورة ولما كلمة شيء الثانية فلا يلزم ان تكون هي الاولى لان الخبر يراد في قوله ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
لانه نكرة والعسر واحد لانه معرف باللام مع انك عرفت ان الشاذ ليس بحجة بل امرنا بترك العمل به صريحا فلا تضر
هذه الموثقة ولا موثقة ابن مسلم ولا غيرها ان عارضت واما عدم وجوب الاتيان بالمشكوك بعد الانصراف فادعي عليه
الاجماع ايضا ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة المتقدمة وصحيحة ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله رجل شك في الوضوء بعد
ما فرغ من الصلوة قال يمضي في صلوته ولا يعيد ولا قائل بالفصل بين ان يكون الشك في كل الوضوء او جزء اذا فرغ من الصلوة
وبين ان يكون الشك بعد الوضوء قبل الصلوة او بعدها ويدل عليه ايضا موثقة ابن مسلم الثانية المذكورة انفا ثم المراد من
الانصراف من الوضوء الفراغ ولا يلزم الاشتغال بامر اخر او مكث طويل كما يظهر من قوله ع فاذا قمت من الوضوء لانه
كناية من الفراغ ولذا عطف عليه قوله وفرغت منه تنبيها على ان المراد منه الفراغ والعطف تفسيري ولو كان القيام بعد الفراغ امرا لازما

وشرطا

وشرطا لما ناسب ذكر قوله ع وفرغت منه بعد قوله اذا قمت بل كان المناسب ان يقول اذا فرغت وقمت وايضا تفريعه القيام
على ما سبق بقوله فاذا قمت بالبيان كلمة الفاء شاهد اخر لان المتفرع على قوله ما دمت في حال الوضوء ليس الا ما لم يكن في حال الوضوء
بل يكون بعد الفراغ خاصة كما هو ظاهر على ان القيام من الشيء لا معنى له سوى الفراغ منه كما فسره المعصوم ع وفرعه على حال الوضوء ايضا
وقوله ع اذا كنت قاعدا على وضوئك ليس معناه الا الاشتغال بالوضوء تعبيرا بكلمة على الا بالجملة في اذ غيرها خذ في الوضوء لتقييده بكم
كان في الغالب يقعدون حال الوضوء ويقومون بالفراغ منه كما هو من الدخول المعهود وعن الفراغ بالقيام ولذا لم يذكر في شيء من
الاخبار ولا اعتبر احد من الفقهاء شيء الفراغ ولم يفهموا الا ذلك ولذا قال المصنف بلا خلاف فيهما وادعى الاجماع على ذلك في شرح
الشهيد الثاني وصاحب المدارك على ان اعتبار القيام فاسد بالضرورة من الدين اذ ربما لم يتمكن المكلف من القيام وربما كان حال وضوءه
يشتغل بالصلوة وغيرها من الامور المطلوبة الكثيرة مع انه ربما لم يمكن الوضوء حال القعود والمعصوم ع في صدد بيان حكم الشك في الوضوء
لا حكم شك وضوء القاعد خاصة مع ان القعود ليس شرطا لاعتبار الشك ولا القيام لعدم اعتباره بالبديهة سيما وان يكون
شرط القيام بعده وانه لو لم يتم لم يذكر حكم شكه على ان قوله ع وقد صرت في حالة اخرى بعد قوله وفرغت منه مشعر بان
المكلف بالفراغ صار في حالة اخرى من صلوة او غيرها اي حال يكون اذ لا يخلو عن الاكوان الاربعة فلا جرم يكون في حالة اخرى
وان كانت الاستراحة والسكون عن الوضوء على انا لو لم نأخذ كما ذكرنا بصريح المفهوم الاول والثاني يندفع ذكر الشرط في عدم اعتبار
الشك وهو الدخول في صلوة او غيرها وان الشرط فالاعتبار كونه في حال الوضوء وفيه ما فيه وعلى تقدير التسليم نقول ان
المفهوم الاول اقوى دلالة لان الاخر اضعف دلالة من وجوه كثيرة عرفت اكثرها فيقدم على الاخر حتى يوافق الفتاوى وسائر الاخبار
ويخلص من الخرازات ويكون الاضعف يرجع الى الاقوى لا العكس ويؤيد ما ذكرنا موثقة ابن مسلم حيث قال ع ما قد مضى ولا شك
في انه حين الفراغ من الوضوء يقال مضى الوضوء ويدل عليه مضمرة ابن بكير حيث قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين
يتوضأ اذكر منه حين يشك وجه الظهور جوابه ع على حسب سؤال الراوي ولم يفصل ع ان كان شكه بعد الوضوء واشتغل بامر اخر
ومكث طويلا لا شيء عليه بل قرره على سؤاله المطلق واجابه على اطلاقه لان البعدية اعم من ان يكون بلا فصل او معه وان قيل
ما تقول في موثقة ابن ابي يعفور المتقدمة حيث قال ع وقد دخلت في غيره فان ظاهرها اشتراط الدخول في الغير قلنا ان
المراد منه ايضا الفراغ الوضوء بقرينة ما قال ع بعده انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ولا ريب في ان الذي فرغ من الوضوء
ولم يشتغل بامر اخر بعد الانزجار عن الوضوء وعرفت ان المكلف لا يخلو عن الاكوان فيحمل في قول ابن ابي يعفور على الجواز والكد حول
في غيره معا تحصنا واحدا او يبدلها لما ذكرنا في صحيحة زرارة كما نبهنا عليه بما قال المعصوم ع في صحيحة زرارة فاذا قمت من الوضوء
وفرغت منه وقد صرت في حالة اخرى حيث جعل ع مجموع الثلاثة امرا واحدا لكن اذا كان الشك في الرجل الصحيح في شكل الامر
لانه يرجع الشك في نفس الفراغ ووقع النزاع في معرفة الفراغ منهم من اعتبر البقاء بكمال الوضوء وعدمه فلا يلتفت الى الشك الحادث
بعده وهذا صريح كلام ابن زهرة وظاهر المفيد ره والشيخ في النهاية وابن ادريس وابي حمزة وغيرهم وهو الظاهر كما عرفت لكن ظاهر

الذكرى اشتراط القيام او طول القعود في عدم اعتبار الشك وفيه ما فيه اذ معلوم ان الفراغ مبني على اعتقاد المكلف وبناء امره على الفراغ لا القيام
وطول القعود وامثالها اذ ربما كان في حال القيام عن موضع الوضوء لم يفرغ منه بل يشتغل ببقيته وكذا طول الجلوس بناء على تطويله فيه
الا ان يكون في غاية الطول بحيث لا يحتمل الاشتغال فالمرجع في هذا ايضا باعتقاده كما انه في حال الجلوس غير الطويل ربما يعتقد الفراغ وان هذا
الجلوس خارج عن جلوس الوضوء فلو شك بعد ذلك يكون الشك بعد الفراغ والخروج عنه عرفا والظاهر من الشيخ والمفيد وابن ادريس ايضا عدم
ان المكلف اذا كان فارغا عن وضوئه على يقين منه ثم عرض له الشك لم يلتفت اليه وقضى باليقين عليه هذا كلام المفيد وكلام الشيخ في الحدود
المذكورة يقضي على يقينه وقال ابن ادريس فيما ليس ينقض الشك اليقين ويظهر هذا من مضمرة ابن بكير ايضا والاحوط الاحول في امر اخر او قام
مقامه حتى يحصل الخروج عن خلاف الذكرى والعجب من خلاف صاحب الذخيرة في انه تمسك بما ذكر من كلام الفقهاء ورد على الشهيد الثاني وصاحب المدارك
في ادعائهم الاجماع على عدم الالتفات الى الشك اذا وقع بعد الفراغ من الوضوء اذ اليقين بالفراغ ليس مغايرا لما ادعيا الاجماع عليه بل هو عينه
ومنه نقم ما في الذكرى لا يعرف في اجماع انه في المبادئ وافقها وعبارة الدروس ايضا يحتمل الموافقة فتم هذا ثم اعلم ان هذا كله اذا لم يكثر شكه
واما كثير الشك فيمضي على ما هو عليه ولا يعيد المشكوك وما بعده وان كان بعد في حال الوضوء واستدل لهذا الحكم بنفي العسر والحرج في الدين
وبما علل في صحيحة زرارة الواردة في حكم الشك في الصلوة من قوله لا تطعموا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فان الشيطان خبيث
معتاد لما عود فان التعليل جار في المقام ايضا وهو حسن ويؤيده قول الصادق ع في صحيحة عبد الله بن سنان حيث قال له رجل مبتلى وهو يطيع
الشيطان فقيل له كيف يعلم انه مطيع فقال ع سله عنه لم تفعل كذلك يقول هو من الشيطان ولا ريب في ان كثرة الشك من الشيطان ونحن
مامورون بعدم اطاعته فيلزم عدم الالتفات الى المشكوك فيه مع كثرة الشك ولما اذا سهى عن بعض افعال الوضوء يعيد عليه وعلى
ما بعده ان لم يجف بلل الاعضاء السابقة على المنسي وان جف استانف اما الاتيان به وبما بعده فادعى على الاول الاجماع المحقق في المعتبر
وعلى الثاني العلامة في التذكرة ويدل عليهما مضافا الى الاجماع الاخبار المستفيضة منها حسنة زرارة بابراهيم بن هاشم قال قال ابو جعفر ع
تابع بين الوضوء كما قال الله قال فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس
قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدأ بما بدأ الله ثم الى غيرها من الاخبار التي مرت في بحث الترتيب واما وجوب الاستيناف مع الجفاف
فيدل عليه الاخبار الماضية في وجوب الموالاة وثبت انه تفوت الموالاة بالجفاف فراجع فاما ما ورد في الموثق عن سماعة عن
ابي عبد الله قال من نسي مسح راسه او قدميه او شيئا من الوضوء الذي ذكره الله في القرآن كان عليه اعادة الوضوء والصلوة فمحمول على
الجفاف وما ورد في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن رجل توضأ ونسي غسل يساره فقال ع يغسل
يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء غيرها فاما محمول على عدم وجوب اعادة شيء عليه او على انه بعد غسل اليسار ليس شيء يتوضأ
لغسله بل بقي المسح فعليه المسح لا غسل شيء فيصدق عليه انه ليس عليه وضوء شيء اي غسله بل عليه المسح والله يعلم واما من نسي غسل
بعض عضو فان جفت الاعضاء السابقة عليه استانف الوضوء وان لم يجف فالمشهور وجوب غسل ذلك الموضع والاتيان بما بعده
من الغسل والمسح للادلة المذكورة من الاجماع والاخبار وتحصيل البراءة اليقينية وخالف في ذلك ابن الجنيد وقال ان كان المنسي دون سعة

الدرهم

الدرهم بلها وصلى وان كان اوسع اعاد على الوضوء وما بعده ورواه في الفقيه مرسلا قال وسئل موسى بن جعفر ع عن الرجل يبقى من
وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله من بعض جسده ويظهر من هذا ان الصدوق ره قال بمضمونه لما قال في اول كتابه لكن
قال الجد ره انه بدا له بعد ما دخل في كتابه وكيف كان يشكل العمل بها لشذوذها وعدم صحة سندها ومخالفتها لما ذكر من الادلة
وحملت على صورة الشك والوهم بان وجد الموضع يابسا فتوهم عدم اصابة الماء ويمكن الحمل على السهو قبل الفراغ من الوجه او قبل
في العضو الذي بعده او على كثير الشك بقرينة الاتيان بصيغة المضارع وهو يفيد الاستمرار التجددي ثم الظاهر انها ليست مستند
ابن الجنيد بل مستنده هو الذي ذكره حيث قال انه لو قد روى ابو قتيبة ابراهيم بن سعيد عن زرارة عن ابي جعفر ع وابن منصور
عن زيد بن علي ومنه حديث ابي امامة عن النبي ص ولم نقف على ما اخبره فلا يجوز العمل بها لا لذلك لمخالفتها للاصول والقواعد وكلام الفقهاء
قوله ومن كان في موضع غسله جبيرة الجبيرة هي العيدان التي يجبر بها العظم المكسورة وتكون غالبا مع خرقة وقيل
يطلقونها على ما يشد به القروح والجروح ايضا ويساوون بينها ايضا في الاحكام انتهى اقول الجبيرة اذا كانت على ما يجب غسله في
في الوضوء فلا خلاف في وجوب تطهير موضع تلك الجبيرة وغسله مع الامكان بنزعها من دون ضرر ومشقة او اجراء الماء تحتها
كذلك بتكرار الماء حتى يصل البشرة وغسلها ان لم يشترط النزع وكان ما تحت الجبيرة طاهرا او امكن ايصال الماء الى ما تحتها على وجه
التطهير الشرعي لعموم الاوامر الواردة بالغسل لكن هذا يقتضي جواز اجراء الماء تحتها بالنحو الذي ذكر وان امكن النزع كما هو الظاهر من
صاحب الذخيرة لكن على هذا ايضا يجوز وضع العضو في الماء الى ان يصل الماء تحتها ويغسله على الوجه الشرعي لشموله تلك العمومات
هذا النحو وان امكن النزع مضافا الى ما روي في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الرجل ينكسر ساعده او موضع من مواضع الوضوء
فلا يقدر ان يمسح عليه لحال الجبر اذا اجبر كيف يصنع قال اذا اراد ان يتوضأ فليضع اناء فيه ماء ويضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء
الى جلده وقد اجزأه ذلك من غير ان يحله ومع هذا صرح في الذخيرة بعدم جواز هذا الوضع الا بعد العجز عن النزع وعن التكرار
الذي ذكر وادعى على ذلك الاجماع والمحقق ما اعتبر هذا الوضع اصلا وهي اقرب في المدارك ولعلها اعتبر اه وجوب متابعة الوضوءات
البيانية حتى يثبت خلافه لكن هذا خلاف طريقته في المدارك والاحوط مراعاة الترتيب باختيار النزع ان امكن والا فبالتكرار والا
ان امكن والا فبالوضع المذكور لمعارضتها بصحيحة عبد الرحمن الاتية ويجيء الكلام فيها مع انه مع امكان غسل موضع الجبيرة كيف
يجوز الاكتفاء بغسل ما عرفت لما عرفت من اقتضاء العمومات وغيرها ثم اعلم انه اذا كان ما تحتها نجسا وغسل على الوجه الشرعي
في الوضوء فهل يكفي الغسل الواحد لازالة الخبث والحدث جميعا ام لا بد من غسل لازالة الخبث ثم غسل اخر للوضوء بعد ما طهر المحل
هذا اذا كان الغسل الواحد يكفي لازالة الخبث والا فغسلان لها ثم غسل اخر للوضوء او يكفي غسلان الاول لازالة الخبث خاصة والثاني
لها وللوضوء جميعا اشكال والمتبادر من الاية والاخبار كون مواضع الوضوء طاهرة عن الخبث وبعد طهارتها يتوضأ وان كان
مقتضى الاطلاق جواز الدخول التداخل ويجيء التحقيق في ذلك في مبحث الغسل ان شاء الله والاحتياط ظاهر بل ربما كان غيره اقوى
ايضا اشتراط طهارة محل الوضوء واعلم ايضا ان التكرار والوضع في الماء انما يجوز اذا كان المسح بماء الوضوء الجديد هذا كله اذا لم يكن

النزع او امكن ايصال الماء الى ما تحتها واما اذا لم يمكن شيء منها اجزء المسح على الجبيرة سواء كان ما تحتها نجسا او طاهرا وفي وجوب
المسح عليها وغسل ما حولها وعدم وجوب غسل ما تحتها فهذه الصورة مذهب الاصحاب وادعى المحقق والعلامة الاجماع على
ذلك بل الظاهر ان الشيخ ادعى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماعات ما روي في الصحيح عن كليب الاسدي قال سالت ابا عبد الله ع عن
الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وكليب ممدوح بمدح عظيم ويروي عنه
صفوان وابن ابي عمير وهما لا يرويان الا عن الثقة كما صرح به الشيخ في العدة وممن اجمعت العصابة ويروي ايضا عنه فضالة وهو
ايضا ممن اجمعت العصابة مع ان فضالة في سند هذا الحديث مع ان جش وغيره مع ان هذا الحديث منجبر بعمل الاصحاب وبعضد
الخبر الاخر مثل حسنة الحلبي عن الص ع عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه ونحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة
فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة وليغسلها
الحديث وحسنة الوشاء عن ابي الحسن ع عن الدواء اذا كان على يدي الرجل أيجزيه ان يمسح عليه قال نعم يجزيه ان يمسح على طلي الدواء
والاجزاء ظاهر في اقل الوجوب وحسنة عبد الاعلى عن الص ع قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة كيف اصنع
بالوضوء للصلوة فقال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله تم ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه وبه يرد ما ورد ايضا
من عليهم المیسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وعن الرسول ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
واذا تعذر الحمل على الحقيقة فاقرب المجازات متعين كما سيجيء ولا يعارضها ما ذكرنا صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج قال سالت
ابا ابراهيم عن الكسير تكون عليه الجبائر كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر
ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته لانك قد عرفت ليس بينهما معارضة
لان ايجاب غسل ما حوله وعدم غسل الجميع لا ينافيه وجوب المسح اذا كان ثابتا من دليل اخر لاحتمال ان يكون عدم تعرضه لحال
المسح لوضوحه عند الراوي مع ان عدم التعرض ليس تعرضا للعدم لاحتمال ان لا يرى المصلحة في التعرض او غير ذلك مما هو سبب عدم
ثبوت مجموع اجزاء ماهية عبادة من خبر واحد بل ثبوته من اجتماع ادلة او اخبار متعددة غالبا لو لم نقل كليا فتدبر جدا على ان
العمومات المخصصة والمطلقات التي تقيد بالمقيدات بالاتفاق من دون تامل من احد حالها حال ما ذكر مع انه ص كان في صدد
منعه عن ايصال الماء الى الجرح والعبث به وقوله ص ويدع ما سوى ذلك لاجل الغسل ولا ريب في عدم جوازه وعلى فرض ظهوره
في ذلك لا يعارض الظاهر المعتضد لان هذه الصحيحة وامثالها مطلقات والاخبار السابقة مقيدات وظاهر ان المطلق يحمل على
المقيد والمجمل على المبين وكذا الكلام في باقي الاخبار التي لم يذكر فيها المسح فتدبر جدا مع ان الخبر اذا لم يكن معمولا به يكون شاذا لا يجوز
العمل به نصا ووفاقا فضلا عن ان يقع الاجماع على خلافه فيجب طرحه او تاويله بما يرجع الى الحجة ثم اعلم انهم صرحوا بالحاق
عصابة القروح والجروح بالجبيرة كما اشرنا بل ادعى في المعتبر الاجماع على ذلك وقيل اذا لم يكن الخرقة طاهرة يضع عليها خرقة
اخرى طاهرة ويمسح عليها تحصيلا لما ثبت من الادلة المذكورة ومقتضى هذا ان لو لم يكن على القروح والجروح خرقة يضع عليها

خرقة طاهرة او مثلها ويمسح عليها فتدبر وسيجيء الكلام فيها هذا اذا كان الجبيرة في موضع الغسل واما اذا كان في موضع المسح فان امكن نزعها
والمسح على العضو وجب لانه مامور بالمسح على العضو مع الامكان بالاجماع والنصوص فيجب عليه ولا يكفيه تكرار الماء حتى يصل الى العضو
بل لا يجوز لانه ليس مسحا بل غسلا مع انه يصير بالماء الجديد ايضا واما اذا لم يمكنه ذلك مسح على الجبيرة ولا خلاف فيه ويدل عليه اطلاق بعض
الروايات السابقة ايضا ثم ان الظاهر من الاخبار ان المسح بمنزلة الغسل فكما انه لا بد في الغسل من طهارة محله كذلك في المسح مع انه اجماعي
ايضا فاذا لم تكن طاهرة وامكن نزعها وتطهيرها او تبديلها وجب وان لم يمكن فالظاهر انه ينتقل الى التيمم وما احتمل في الذكرى من
الاكتفاء بغسل ما حولها اذا كان الجبيرة نجسة وفي محل الغسل كالجرح المجرد لا دليل عليه وما قيل من انه اذا لم تكن طاهرة يضع عليها خرقة
طاهرة ويمسح عليها على نحو ما مر في موضع الغسل قد اشرنا الى ما فيه وسيجيء الكلام في ذلك مشروحا ثم المشهور بين الاصحاب
اتحاد حكم الطلاء الحائل واللصوق مع الجبيرة كما مر ويدل عليه صحيحة حسن بن علي الوشاء وحسنة عبد الاعلى السابقتان ويدل عليه
ايضا رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله ع انه عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة كيف اصنع بالوضوء
للصلوة فقال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله تم ما جعل عليكم في الدين من حرج وقد رواها في التهذيب بسند حسن وزاد
فانه ما امسح عليه مع انها منجبرة بالشهرة ولا يضر ضعفها ويمكن ان يستدل للالحاق بواقي الموانع من وصول الماء الى العضو
بالجبيرة بما قال ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله تم مع بيانه كيفية الوضوء بان امسح عليه فيفهم منه ان كل ما يكون مانعا عن وصول
الماء الى العضو حكمه حكم الجبيرة مع انه لا قائل بالفصل بين الطلاء والدواء والموانع الاخر فما روي في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل
عبد الله ع عن الرجل ينقطع ظفره هل يجوز له ان يجعل عليه علكا قال لا ولا يجعل عليه الا ما يقدر على اخذه منه عند الوضوء
ولا يجعل عليه ما لا يصل اليه الماء لا بد من حمله على ما اذا لم يكن لا بد منه بقرينة قوله ع الا ما يقدر على اخذه ولا يؤخذ الا
للغسل او المسح فاذا كان المكلف بحيث لا يضره الغسل لا يجوز ان يجعل ما يمنعه ولما اذا فعل ذلك من دون ضرورة فان امكنه
الرفع وجب وان لم يمكنه فالظاهر صحة الوضوء بالمسح على الجبيرة لما يظهر من ادلته فلا حاجة الى العدول الى التيمم سيما اذا كان الجبيرة
في موضع التيمم اذ لا يشترط في تقديم الوضوء كما سيجيء والاحوط الجمع بين الوضوء مع المسح والتيمم في غير الصورة المذكورة ولا ريب
في وجوب استيعاب المسح اذا كان في محل الغسل لظاهر الاخبار الدالة عليه ويؤيده ما قال في المعتبر ان هذا بدل الغسل فكما يجب
الاستيعاب في المبدل منه كذا يجب في البدل ايضا وما فعله الشيخ في ط حيث جعل الاستيعاب احوط واستحسنه في الذكرى ايضا لا
يخفى وجهه ان الجبائر بحسب الغالب او بعض الاوقات ليست مستوية السطوح بحيث يتحقق الاستيعاب بالمسح والحال اليد على
سطحها اذ فيه خلل وفرج وثقوب لا يتاتى من جهة العيدان وما يشده به العيدان والخرقة الاولى وبه كما لا يخفى على المطلع استيعاب
جميع الخلل والفرج والثقوب بمجرد امرار الكف الا بعسر وعبا العسر شديد والمعصوم ع قال امسح عليها وظاهر انه كفاية امرار الكف على
ما فوقها مرة واحدة من غير حاجة جهد في ابلاغ اجزاء الكف الى الخلل والفرج وروس الاصابع الى الثقوب والعسر لا يتاتى في الاستيعاب
بالبلة وحقق في محله فالمراد من الاستيعاب وعدمه في الحكم هو الذي ذكرنا لا انه يمسح على بعضه دون بعض مع تيسر المسح عليه

ايضا كما لا يخفى على المتفطن فتامل جدا وما احتمله العلامة في بد من وجوب مسمى اقل الغسل في المسح لما هو من جهة ان لا ظهر ان بين المسح والغسل
عموما من وجه في المقام اوسط كما سيجيء انشاء الله تعالى فقولهم في صحيحة كليب وغيرها وليمسح على الجبائر وامثال ذلك ليس المراد الا انه
يمر يده على الجبائر كان امراره على البشرة ولا يمره على ما تحت الجبائر لان ذلك امكنه وليس المراد انه يجفف يده عن الرطوبة الزائدة التي
فيها حال امرارها على الجبيرة كي لا يقع جريان اصلا ودائما كما لا يخفى وربما كان الجبيرة في الوسط من الذراع مثلا اذ كيف يتاتى هذا
المعنى الان يغسل اولا يده من المرفق الى الجبيرة ثم يجفف يده لمسح الجبيرة ثم بعد مسحها ياخذ ماء جديدا ويغسل ما تحت
الجبيرة الى رؤس الاصابع ولعل العلامة ظ حاصل بمعنى هذا المعنى في الاخبار بل الظ هو ما ذكرنا وان المراد هو المسح اللغوي اي امرار
اليد برطوبتها التي كانت معها نعم لو كانت تجفف فمن جهة اضرار الماء وموضعها وذلك امر من الخارج لا انه داخل
في حقيقة الفاظ الحديث كيف وربما لا يضرها الرطوبة اصلا ولذا امروا بوضع الجبيرة في الماء الى ان يغسل تحت الجبيرة نعم ربما يضرها
هذا القدر لكن لا يضرها المسح الذي يكون مع اقل جريان ولا زيادة وهو جريان جزء من الماء على جزئين او ازيد من البدن كما سيجيء
انشاء الله بل لا يكاد يتحقق مسح خال عن ادنى الجريان في مسح الراس والرجلين في الوضوء فضلا عن هذا المسح الذي يظهر من الاخبار
ان المراد عدم كونه تحت الجبيرة لا انه يبتل الوضوء ويجعل غسله مسحا من دون مانع من الغسل اصلا وليس اعم من المانع
عنه كما ذكر ولعل مراد القدماء من الفقهاء بل وكثير من المحققين المتاخرين ايضا ما ذكرنا اذ ما اشار احد منهم الى التجفيف
مع انه في امر عام البلوى مع عسر العلاج ولا ثبت ان المسح مصطلح في التباين للغسل كما ستعرف سيما في المقام بل المتبادر من
قوله ع ما وصل اليه الغسل في صحيحة عبد الرحمن السابقة لعله اعم من البشرة وظاهر الجبيرة بل هذا انسب بعموم كلمة ما الشامل
البشرة وما ذكرناه مع ان عدوله ع عن قوله يغسل ما حول الجبيرة الى قوله يغسل ما وصل اليه الغسل لعله لاجل ما ذكرنا ويكون
مراده ع انه يغسل العضو جميعا بان يمر يده على البشرة وعلى ظاهر الجبيرة واي شيء يصل اليه الغسل في هذا الامر
يجب عليه غسله واي شيء لا يصل اليه لكونه تحتها فلا يجب غسله ولا ينزع الجبيرة ولا يعبث بالجراحة لاجل غسل ما تحتها
اذ يكفي غسل ما حولها وما فوقها وهو المسح باقل جريان كما عرفت انه غسل حقيقة فح ارتفع التعارض بين الصحيحة المذكورة
وما غاير مضمونها من الادلة السابقة على انه على فرض كون ما ذكر خلاف ظاهر تلك الصحيحة وان كان هذا الفرض لا يخ عن قرب لا بد من
حملها عليه حتى يوافق الادلة التامة السليمة ويخرج عن الشذوذ لانه اقرب المحامل واوفق بالاصل والقواعد ولعضدها ما ذكره
عموم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم على ان اخبار المسح لو كانت تدل
على وجوب عدم الجريان او وجوب قصد عدم مدخلية الجريان لصيرها معارضة للاية والاخبار والمتواترة من وجوب الغسل
وكونه هو الفريضة الالهية لا المسح ومن القواعد الثابتة المسلمة انه اذا تعذر الحقيقة فالحمل على اقرب المجازات لا انه فعلا هنا
يجب حمل المسح على ما ذكر او حمل تلك الاخبار على صورة تضرر المكلف من المسح باقل جريان من جهة ان العضو ما وفاؤنا يجب
تغيرها على الاكثر ولهذا ورد وجوب الوضع في الماء وافتى الفقهاء به وبالتكرار ويمكن ان يقال اليد وان كان مع رطوبة

كثرة

كثرة الا انها باسرها على الخرقة تنشر بالرطوبة فلا يتحقق المسح الخالي عن الجريان والجريان يحتاج الى تكرار او تزييد في الماء وهو يسري
فيما تحت الخرقة فيضر وعلى تقدير عدم الاضرار يجب غسل ما تحتها بالتكرار او الوضع في الماء والمفروض عدم تيسرهما فما ذكره العلامة
ره من الفروض النادرة وحكمه يستخرج من القواعد والعمومات وهي تقتضي ما ذكره ره والاخبار ايضا وردت على وفق القواعد
والعمومات فلا تكون مخصصة لها ثم اعلم انه ربما يمكن ايصال الماء الى بعض ما تحت الجبيرة ولا يمكن الايصال الى البعض الاخر فيجب
الايصال الى ما يمكن ويكفي المسح على ما لا يمكن وايصال الماء تحت العيدان مما لا يمكن بجلد والخرقة التي تكون بينها واما الجرح او القرح
او الكسر المجردة من الجبيرة فان امكن غسلها ولو بتسخين الماء والموضع الذي يتوضا فيه او تحصيل ماء للحمام ربما ينفع
الجرح فضلا عن ان يضره وان تضرر فهل يكفي غسل ما حولها خاصة ام لا بد من مسحها ايضا للاول الاصل واطلاق بعض
النصوص كما سيجيء وللثاني انه لو تعذر الحقيقة فالحمل على اقرب المجازات والاخبار السابقة وهي ان ما لا يدرك كله لا يترك كله
وغير ذلك وعلى الثاني اذا تعذر المسح عليها فهل يجب وضع لصوق والمسح عليه ام لا وعن الذكرى احتمال الوجوب وان قلنا بالاول
تحصيلا للجبيرة التي ورد الامر بالمسح عليها واتفق الفتاوى عليه وفيه ان الامر بالمسح في الاخبار والفتاوى انما هو في الجبيرة الحاصلة
قبل الوضوء لا انها تحصل للمسح اذا اريد الوضوء وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه سال عن الجرح كيف يصنع به صاحبه
قال يغسل ما حوله وفي السند وان كان محمد بن عيسى عن يونس الا انك عرفت عدم الضرر لكونهما ثقتين ولا يضره ما ذكره
الصدوق ره وشيخه ابن الوليد كما حقق في محله ولا يخفى ان ظاهرها عدم تيسر الغسل ولاجل هذا سئل الفقيه الجليل عن حاله
ويحتمل التضرر بالمسح ايضا لان الغالب انه اذا تضرر بالغسل تضرر بالماء مط وظاهرها عدم الجبيرة ايضا لان الجبيرة تشمل
ما حول الجرح عادة والظ منها غسل البشرة لا قدر من الجبيرة وغسلها انما يجوز اذا لم يمكن غسل ما تحتها اصلا كما عرفت
فلا يحكم المعصوم ع بغسلها مط على انه على تقدير العموم خصص بغير الجبيرة من جهة الاخبار والفتاوى في الجبيرة بالمسح عليها
كما عرفت ومثلها حسنة الحلبي عن الصادق ع الرجل يكون به القرحة في ذراعه ونحوه من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة
ويتوضا ويمسح عليها اذا توضا فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان لا فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسالته عن
الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله لظهور انه عند سؤاله عن الجرح لم يقل وعصبها
بالخرقة مع انك عرفت ان الجرح اذا كان عليه المرارة والدواء يجب مسحها كما عرفت هذا مع عدم قائل بالفصل بين القرح والجرح
هنا والاحتياط المسح على القرحة والجرحة الخاليين عن الجبيرة ووضع الجبيرة عليها والمسح عليها وكذا الكلام في الكسر ايضا الا
انه ادعى في المدارك عدم الخلاف في صورة نجاسة خرقة الجبيرة في وضع الخرقة والمسح عليها وربما كان هذا هو الظ من صدر
حسنة الحلبي المذكورة وقد ذكرناه واتفاق الفتاوى عليه كما مر ويمكن دعوى شمول مثل قوله ع امسح على الجبائر وبعض هذا
والشباهر من كتاب الله وغيره لذلك اذ ظاهر ان المراد المسح على خرقة الجبائر لا نفسها وظهر مما ذكر دخول الخرقة التي توضع
للمسح عليها في الصورة المذكورة اذ نجاسة الخرقة ليست متبادرة فتكون الخرقة الحادثة داخلة في الجمع المحلى باللام المفيد للعموم الشامل

للنادر فضلا عن كثير الوجود مع انه كان يكفي ان يقول امسح على الجبيرة فالعدول الى الادخال جميع ما هو صالح الا ان يكون خرقة
يمسح عليها في الجبائر ظ الفقهاء اتفقوا على ان حكم الجروح والقروح ايضا حكم الجبائر مطلقا من دون فرق اصلا كما عرفت مضافا الى ما يظهر
من قوله ص يعرف هذا واشباهه من كتاب الله مضافا الى قولهم ع الميسور لا يسقط بالمعسور ومرّ ذلك وبالجملة وربما يظهر من
المجموع عدم اشتراط السابقية في الخرقة وعدم الفرق بين السبق واللحوق في حصول الغرض وهو حصول بدل الغسل فيما هو
اقل درجة اذا تعسّر ما فوقه وانه لا يرتفع اليد عنه بالمرة ولهذا قال ع امسح عليه بعد ما قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله
انه ما جعل عليكم في الدين من حرج ولم يقل اكتف بغسل ما حولها وكذا الحال في كل ما دل على المسح على الخرقة او الجبيرة ومن
فلاحظ مع ان نفي الحرج واما العجز مختص مقتضاه في وجوب المسح على المرارة وشبهها بل عدم الوجوب اشبه به والاكتفاء
بغسل ما حولها على ما ذكر لا لزوم المسح على المرارة والخرقة ونحوهما هذا مع ان المشهور عند الفقهاء وليس غسل ما حول
الجرح المجرد وما هو مثله فقط ويلاحظ هذا بملاحظة صحيحة ابن سنان وغيرها شاذة بالنسبة الى ظاهرها فيجب
التاويل الجمع فلا يمكن الاكتفاء بغسل ما حولها فقط من دون وضع خرقة طاهرة لا لم يتمكن من المسح على الجبيرة
وكذا الحال لو كانت الخرقة نجسة بل تحصيل البراءة اليقينية يتوقف على ما ذكر مع التيمم معه ايضا والله يعلم وقال
استاذ الكل في الكل واعلم ان الاصحاب الحقوا الكسر المجرد عن الجبيرة ايضا بالجرح في الحكم وكذا الحال في العضو الذي لا يمكن
ايصال الماء اليه ولا بأس بالدليل مشكل لكن الاحوط ما تبعتهم انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى ان الظاهر من كلامه وقوع اتفاق
الاصحاب ثم اعلم ان الجبيرة قد تكون مختصة بموضع من العضو وقد تكون شاملة لجميعه وتشملها حسنة كليب والوشا
وقال في الذكرى لو عمت الجبائر او الدواء الاعضاء مسح على الجميع ولو تضرر بالمسح تيمم ومثل هذا قال المحقق في المع وربما
شاملة لصورة كون جميع الاعضاء عليها الجبيرة بحيث لا يبقى شيء لغسل لكن لا بد من التامل في انه هل يشمل الاخبار الواردة في
الجبيرة هذه الصورة ام لا وبالنظر الى اطلاق الاخبار يترجح شموله ويحتمل الانتقال الى التيمم لبعد فهم هذا النوع من الجبيرة
من الاخبار فتدبر واما اذا لم يكن الكسر وما يجري مجراه في موضع الطهارة لكن يتضرر بسبب غسل اعضاء الطهارة او
او مسحها فالمتعين وجوب التيمم لعموم الاخبار الدالة على ان من لا يمكنه استعمال الماء لعذر تيمم فتم ثم الجبيرة قد تكون
منطبقة على الموضع المأوف بحيث لا تزيد عليه اصلا وقد تزيد من جهة عدم تأتيها وعدم استقامتها الا بهذه الزيادة
بل الغالبة هي الثانية وتشملها الحسنتان لعدم الاستفصال ومثل هذه الزيادة التي جعلها الطبيب والرداء لها
تحت الجبيرة نعم في حال الوضوء لو تيسر التقليل لزم سواء كان بالنسبة الى الزائد او بالنسبة الى المساوي لكونها على خلاف
الاصل الا ان يكون حرجا فلا يلزم وان تيسر غسل ما تحت الزائد بعينه كما لو تيسر غسل قدر ما تحت المساوي كما قلنا سابقا
ويستفاد من المدارك ان في كلام الاصحاب في المقام اجمالا لتصريحهم بالحاق الجرح والقرح بالجبيرة سواء كانت عليها
خرقة ام لا وفي الذخيرة وبعضهم ادعى الاجماع على ذلك ونقل جماعة على عدم الفرق بين ان يكون الجبيرة مختصة لبعض العضو او شاملة

الجميع

للجميع وفي التيمم جعلوا من اسبابه الخوف من استعمال الماء بسبب القرح او الجرح من غير تقييد بتعذر وضع شيء عليهما والمسح عليه
واما الاخبار ففي بعضها ان من هذا شأنه يغسل ما حول الجرح وقد تقدم وفي كثير منها انه ينتقل الى التيمم كصحيحة ابن مسلم عن الباقر ع
عن الجنب تكون به القروح قال لا بأس بان لا يغتسل ويتيمم وفي صحيحته الاخرى عنه ع قال سألته عن الرجل يكون به القرح والجراحة
يجنب قال لا بأس او صحيحة داود بن سرحان عن الصادق ع في الرجل يصيبه الجنابة وبه جروح او قروح او يخاف على نفسه البرد قال
لا يغتسل ويتيمم ويمكن الجمع اما بحمل ما دل على التيمم على ما اذا تضرر بغسل ما حولها او بالتخيير انتهى اقول من تامل كلامهم
في بحث التيمم ظهر له انه طهارة اضطرارية عندهم لا يصح الا بعد العجز عن المائية والوضوء مع طهارة مائية بلا شبهة
في نفس المائية عندهم كيف يصح الترابية فاي اجمال في كلامهم فاذا صرحوا في الوضوء بالحاق الجروح والقروح بالجبيرة صرحوا
بانه طهارة مائية صحيحة ففي التيمم اذا جعلوا من اسبابه الخوف من استعمال الماء بسبب القرح او الجرح لا شبهة في كون هذا
التيمم بعد العجز عن تلك المائية وكيف يمكن تجويز غير هذا عليهم فمرادهم اذا لم يمكن غسل ما حولها او لم يمكن المسح على الجبيرة
ان الظاهر منهم الاتفاق على وجوب هذا المسح على ما صرحوا بل ادعى الاجماع غير واحد منهم كما عرفت وبالجملة لا شبهة في انهم
جعلوا العجز عن استعمال الماء شرطا والمشروط لا يتحقق بدون الشرط بالبديهة وليس الشرط العجز عن استعماله في الاعضاء او الكل بل الذي يمسح
كيف والوضوء غير منحصر في وضوء غير صاحب العذر فان اقطع الرجل واقطع بعض العضو ومن لا يتمكن من مسح بشرة الرجل
على الخفين للبرد او التقية ومن لا يتمكن من المسح ببقية الماء الى غير ذلك يجب عليهم الوضوء خاصة كصاحب الجبيرة فلا معنى
للاستشكال في خصوص القروح والجروح لا سيما اذا كان الجبيرة في موضع التيمم ولا يمكن نزعها في المسح على البشرة وتامل
صاحب الذخيرة في هذا الدعوى معللا بان ظاهر الصدوق التخيير بين المسح والاكتفاء بغسل ما حولها حيث قال في الفقيه
من كان في الموضع الذي يجب عليه الوضوء قرحة او جراحة ولم يؤذه حلها فليحلها وليغسلها وان اضر به حلها فليمسح يده على
الجبائر والقروح ولا يحلها ولا يعبث بجراحته وقد روي في الجبائر عن الصادق ع انه قال يغسل ما حولها ثم قال بل لا يبعد ان الكليني
ايضا جوز الاكتفاء بغسل ما حولها لانه روى ما يدل عليه اذ قاعدة القدماء العمل بما يوردونه في كتبهم من الاخبار ومن ذلك
يعلم مذاهبهم وفتاويهم وقل ان يذكروا شيئا بطريق الفتوى انتهى اقول لا شبهة في ان ما ذكره الصدوق كان صريحا في فتواه
فكيف يقول وقل ان يذكروا شيئا الخ مع ان الفقيه مشحون من فتاويه سلمنا لكن المقام من جملة الاقل بلا شبهة وقوله
وقد روي الخ لا يدل على انه رجع بهذه الرواية عن فتواه اذ هذا الكلام متصل بفتواه الحكم بالرجوع بالكلام المتصل غير ما فيه
وبالجملة تصريحه بالفتوى ثم ذكره رواية نسبت الى الصادق ع صريح في انه متوقف واطمئنانه بما افتى به وانه يجوز الرواية
المنسوبة فتامل في الجملة البتة اما في التوقف بالاكتفاء بما يظهر منها اذ اثبات غسل ما حوله لا ينفي ما عداه بلا شبهة الا بالدلالة
كما عرفت سابقا او يحمل عنده انها في موضع لا يتيسر مسحها الى غير ذلك ولا يدل على حكمه بالتخيير بوجه من الوجوه
وفي بعض الحاشيات بعد نقل الرواية المخالفة لما افتى به بصحيح ثاني ذكرت هذه الرواية مع عدم العمل بها ليعلم الناظر انها

من رواها وكيف دواها الى غير ذلك مع ان عادة المصنفين من القدماء انهم يروون الروايات التي لا يقولون بها وليست حجة
كما صرح به في الفقيه وانه قال في اوله لم اقصد في هذا الكتاب قصد المصنفين في كتبهم في ايرادهم جميع ما رووه بل لا اورد الا
ما افتي به الا انه بعد ما دخل في كتابه قال هذا ذكرناه فيما افتي به حصر بحكايتي احتى صح جديده بانه بدا له فيما ذكره اولا
قلت وعلى تقدير عدم البداء ربما يذكر الرواية باعتقاد ان معناها شيء لا ينافي فتواه بل موجهة بتوجيه ظاهر كما هو عادته
وعادة الكليني في ايرادهما الروايات الظاهرة في الجبر والتشبيه وغيرهما في اصول الدين وفروعه بحيث يجزم بان مرادهما
ليس ما هو ظاهرها لكونه خلاف الاجماع وخلاف راي الشيعة وغير ذلك ولعل هذا ما نسب اليه والى الكليني من شيء
مما ذكره في مقام نقل المذاهب بل في المقام المذكور يدعون اجماع الشيعة وربما لا يدعون لكن نعلم ان المذهب خلافه ومن ذلك
ايرادهما الاخبار الكثيرة المتضمنة للامر بدعاء او قراءة او ذكر في التعقيب او في يوم عرفة او يوم عيد وامثالها مما لا يحصى كثرة
بل غالب المستحبات التي لا مستند لها الا بلفظ الامر او لفظ عليه او امثالها من العبارات التي مع قطع النظر عن القرينة تكون ظاهرة
في الوجوب بدون قرينة في ذلك الحديث على خلافه او غيره من الاحاديث مع ما ذكرنا في غاية الكثرة بلا شبهة ومن هذا ما
نسب من فقهائنا واحد منها الى مخالفة سائر الفقهاء في ايجابه المسح وما دعوا عليه الاجماع بلا شبهة بل نحن ذكرنا
عن امالي الصدوق انه جعل من دين الامامية الاقرار بكذا وكذا ومع ذلك نسب هو وابوه او الكليني الى خلافه من جهة
انه روى في الفقيه او الكليني في الكافي ما هو ظاهر في خلافه او غير ذلك هذا كله مع ما عرفت من ان خروج معلوم النسب
غير مضر في اجماعنا بلا شبهة فعلى تقدير تصريح الصدوق بالخلاف لا يضر الاجماع فما ظنك بما ذكره وينادي بما ذكرنا
من ان مراد الصدوق والكليني ليس التخيير بين المسح والاكتفاء بغسل ما حوله ان التخيير في ذلك فاسد قطعا اذ بغسل
ما حولها يتحقق احد الواجبين قطعا ولم يبق شيء ليتحقق التخيير بينه وبين غيره فغسل ما حولها واجب على اي تقدير
ومسح الجبيرة فاما ان يكون واجبا كما هو مذهب غيرهما من الفقهاء او مستحب وانما انه واجب تخييري بين
وقوعه وعدمه فقطعي الفساد اذ الواجب لا يجوز تركه لا الى بدل واما ما يجوز تركه لا الى بدل فهو مباح او مستحب
او مكروه بالبداهة وتوجيه كلامهما انه ان قصد المسح مع الغسل يجب عليه وان لم يقصد المسح فهو يكفي غسل ما حوله
مع ركاكته لا ينفع فيه اصلا لبقاء المحذور على حاله الا ان يوجه بانه ان لم يقصد المسح يجب تركه فالتخيير بين وجوب
الفعل ووجوب الترك والمراد من الاكتفاء بغسل ما حولها هو هذا المعنى فمع انه في غاية البعد والركاكة لا معنى للتخيير
المذكور اذ التخيير انما هو بين فعلين لا بين تركه وفعله الا ان يوجه بكون التخيير بين قصدين وفيه ايضا
ما فيه ومما ينادي بما ذكرنا من ان مراد الفقهاء في التيمم انما هو بعد العجز من المائية ان العلامة قال في المنتهى لو كان الجرح
مما يمكن شده وغسل الباقي ومسح الخرقة التي عليه بالماء الذي في يده موجب ولا يتيمم وان لم يمكن ذلك تيمم وصرح
بذلك في النهاية وقال ايضا في المنتهى لو كان على جميع الاعضاء جبائر او دواء يتضرر بازالته جاز المسح على الجميع ولو

استقر

ولو استقر بالمسح تيمم ومثل ذلك عبارة المعتبر والتفصيلات بغيره وبالجملة من تامل كلامهم في التيمم لا يبقى له مجال التوهم واما ما ذكر في الدرر
في الاخبار من ان الوارد في الجرح ليس الا غسل ما حوله فاولا لم يكن كلامه مختص في الجرح بل كلام جار وصريح في القرحة ايضا وقد عرفت
التصريح بالمسح على الخرقة فيهما واما الجرح فحسنة الوشاء يشملها اذ الدواء على يديه بالرجل يكون لا فيه الا الميته لما القرحة او الجرح
او غيرهما علم وليس الجرح انه منهما لو لم يكن اغلب وللمعصوم ما استفصل في الجواب ان هذا الدواء من جهة الجرح او غيره وترك
الاستفصال يفيد العموم مع ان انقطاع الظفر نوع من الجرح مع ان عدم القول بالفصل يكفي وهو مدار فيه عليه في اثبات
الاحكام كما لا يخفى ثم مع انك عرفت دعوى الاجماع على الحاق المجروح والمقروح بالجبيرة بل ملاحظة كلام الفقهاء ربما يكشف عن
ان الاجماع الذي ادعوا في الجبيرة يشمل القروح والجروح والاجماع المنقول حجة مع ان الاخبار المعارضة الدالة على التيمم غير مختص
بالجرح بل شاملة للقروح بل الكسر ايضا لما رواه الشيخ عن ابن ابي عمير في الصحيح عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يؤمم المجدور والكسير
اذا اصابتهما الجنابة وما رواه الكليني والصدوق في الصحيح سئل عن الصادق ع ان المبطون والكسير يؤممان ولا يغتسلان لا شك في ان
الكسير لا يتيمم الا بعد العجز عن المسح على الجبائر ولا خلاف لاحد في ذلك مع ان هذه الاخبار كلها في الغسل نعم مقتضى بعضها
في الوضوء الشمول للغسل ايضا ويمكن التخصيص بالوضوء الا ان الفتاوى تمنع والفتاوى اذا كانت معتبرة تكون معتبرة في ان
الجرح ايضا لا بد فيه من المسح مع انه ظاهر من الاية والاخبار ان التيمم طهارة اضطرارية بعد العجز عن المائية كما لا يخفى
على المتتبع المتامل حتى انهم ع قالوا ان التيمم اهلاك الدين اذا كان المسافر يبالي في الحائض يقتضي التيمم من البرد والثلج قال ع
لا تاتي الى الارض التي توبق وتهلك فيها دينك وايضا ورد في ان من وجد ماء يباع ليشتريه لوضوءه باي ثمن يريده
صاحبه وان كان في غاية الغلاء وغير ذلك مما يدل على كونه اضطراريا وقوله تع فان لم تجدوا ماء فتيمموا فسر بان لم
تتمكنوا من الماء وفاقا وكذا الحال في الاخبار الدالة على ذلك بل واشد دلالة واوضحها وقد عرفت اتفاق الاصحاب ايضا على تقديم
المائية وانه بعد العجز يرتكب الترابية مع ان شغل الذمة اليقينية يستدعي البراءة اليقينية فمع التمكن من الطهارة المائية لو ترك
وارتكبت من المائية واذا تطهر بالمائية يحصل البراءة اليقينية من ملاحظة الاخبار والاقوال والاجماع لو تيمم ح مع الوضوء بما يكون
احوط لكن الاحتياط الا انه فيه اصلا مع ان كونه احتياطا لا بد فيه من تامل هذا اذا كان الجبيرة في غير موضع التيمم او فيه لكن
يمكن في التيمم المسح على البشرة دون غسلها في الغسل ومسحها في المسح واما اذا كانت في موضع التيمم ولا يمكن مسح البشرة في التيمم فلا
وجه لتوهم بجواز التيمم ح كما اشرنا اليه اعلم ان العضو اذا كان مريضا مثل وجع العين وامثاله لا يجري فيه حكم الجبيرة و القروح
والجروح اذا امكن غسل ما حوله خاصة بل لا بد من التيمم لفقد ما يدل على كونه مثل الجبيرة والاجماع بل ظاهر الفقهاء
ايضا التيمم الا انه نقل عن الشيخ في ف وط انه جعل الجمع بين التيمم وغسل الباقي احوط وفيه ما فيه واعلم ايضا انه اذا زال العذر في
وضوء الجبيرة والقروح والجروح بعد الصلوة لا يجب اعادة الصلوة اجماعا لكن الاحوط بل الاقرب انه مع رجاء الزوال لا يجوز
الا اذا تضيق الوقت ففي نظره فما ذكر مع عدم الرجاء او معه الا انه عند ضيق الوقت ففي نظره لكن زال او اتفق البقاء واما اعادة الوضوء

فمحل خلاف بين الاصحاب والقائل بالعدم تمسك بالاستصحاب والقائل بالاعادة بان الضرورة تتقدر بقدرها والثاني اقوى بل كونه محل
الاستصحاب محل تامل كما حققناه في محله وهكذا الحال في الوضوءات للاعذار مثل غسل الرجل للتقية او مسح الخفين لها او للبرد او عدم
التمكن من المسح بماء الوضوء الى غير ذلك **قوله** ويستحب السواك الخ اقول استحباب السواك مطلقا وللوضوء وللصلوة سيما صلوة الليل مجمع عليه
بين الاصحاب وارد في الروايات ايضا منها موثقة اسحاق بن عمار قال قال ابو عبد الله ع من اخلاق الانبياء السواك ومنها رواية ابن
عنه ع قال السواك من سنن المرسلين الى غير ذلك من الاخبار وصحيحة معاوية بن عمار عن الصادق ع وعليك بالسواك عند كل وضوء
وقوله ع في رواية معلى بن خنيس حين سالته عن الاستياك بعد الوضوء فقال الاستياك قبل ان يتوضأ قال قلت ارايت ان نسي
حتى يتوضأ قال يستاك ثم يتمضمض ثلث مرات ويظهر منها ان الاستياك قبل التمضمض ورواية محمد بن مروان عن ابي جعفر ع
في وصية النبي ص لعلي ع عليك بالسواك لكل صلوة ورواية القداح ركعتان بالسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك وقال
رسول الله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة اي لاوجبت لان لفظ الامر حقيقة له في الوجوب وعن الصادق ع اذا
قمت بالليل فاستك فان الملك ليضع فاه على فيك الحديث الى غير ذلك من الاخبار بل ورد استحباب السواك لقراءة القرآن ايضا
مثل قوله ص ان افواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك الى غير ذلك والاستياك بعود رطب او يابس واولاه عود الاراك
ويكون بالعرق ايضا وفي المعتبر عن الباقر ع لا تدع السواك في كل ثلاثة ايام ولو بان تمره مرة واحدة وعن علي ع ادنى السواك
ان تدلك باصبعك وورد استاكوا عرضا ولا تستاكوا طولا وقيل بكراهة السواك طولا وكراهة الاستياك في الخلاء وفي الحمام لما
ذكره الصدوق من انه يورث وباء الاسنان ويجيئ في كتاب الصوم والحج بعض ما يتعلق بالمقام وورد عنهم ع في السواك
انه من السنة ومطهرة للفم ومجلاة للبصر ويرضي الرحمن ويبيض الاسنان ويذهب بالحفر ويشد اللثة ويشهي الطعام
ويذهب بالبلغم ويزيد في الحفظ ويضاعف الحسنات وتفرح به الملائكة الى غير ذلك من الاخبار **قوله** والتسمية عند الوضوء
باتفاق الاصحاب والاخبار المستفيضة منها صحيحة ابن ابي عمير عن ابيه عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا سميت في الوضوء
طهر جسدك كله واما اذا لم تسم لم يطهر من جسدك الا ما مر عليه الماء وصحيحة العيص بن القاسم عنه ع من ذكر اسم الله على
وضوئه فكانما اغتسل وظاهرها ان التسمية في اي موضع منه يؤدي الاثر المذكور ويحتمل ان يكون المراد اول الوضوء كما
هو ظاهر صحيحة عيص بن القاسم عنه ع من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وصريح صحيحة زرارة عن الباقر ع
قال اذا وضعت يدك في الاناء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين فاذا فرغت فقل الحمد لله
رب العالمين الى غير ذلك من الاخبار في الوضوء البياني قال ثم غرف ملأها ماء فوضعها على جبينه ثم قال بسم الله وسدله
الحديث واذا ترك عامدا او ناسيا لم يكن عليه شيء لما تقدم انما هو تفسير من نيل الثواب بالتسمية واما ما رواه الشيخ
في الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا توضأ وصلى فقال له رسول الله ص اعد وضوءك
وصلوتك ففعل وتوضأ وصلى فقال النبي ص اعد وضوءك وصلوتك ففعل وتوضأ وصلى فقال النبي ص اعد وضوءك وصلوتك

فاتى امير المؤمنين

فاتى امير المؤمنين وشكى ذلك اليه فقال هل سميت حين توضأت فقال لا قال ع فسم على وضوئك فسمى وصلى فاتى النبي ص فلم يامره ان يعيد
فيجب حمله على شدة تاكد الاستحباب لان الوجوب مخالف للاجماع والاخبار وصرح بعض بكون الاعادة على جهة التاديب فان لصاحب
الشريعة السياسة بمثل ذلك واعظم منه لئلا يتهاون الناس بالسنن ومن ظاهر الخبر استظهر بعض المتاخرين استحباب اعادة الوضوء
والله يعلم لمن ترك التسمية على وضوئه فتامل وحمل الشيخ على ان المراد بالتسمية النية بعيد وحمل كلام الشيخ لبعض
على ان المراد بالنية اخطار العمل بالبال باسم الله لئلا يصير على الغفلة ولا يبعد ان يصدق عليه التسمية لتضمنه اسم الله وهذا ايضا بعيد
واعلم ان المراد من التسمية قول بسم الله او بسم الله الرحمن الرحيم فقط او مع دعاء آخر ويمكن ان يكون المراد اعم من ذلك اي ذكر اسم الله باي نحو كان
اسمه تعالى والاول اظهر بل هو الظاهر ولو نسي التسمية قال في الذكرى تداركه في الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما في الاكل وفيها تامل
سيما الثاني ولا جود التمسك بالاطلاق كما ذكرنا وان الكون في اول مستحبات الوضوء كما في رواية زرارة وامثالها اولى واجابة كما في الوضوء
البياني والجمع بينهما افضل واكمل فعلى ما ذكرنا لو ترك عمدا في الابتداء يستحب الاتيان بها في اي موضع كان للاطلاق **قوله** وغسل
الكفين قبل ادخالهما الاناء اي اليدين من الزند هذا على ما حده جماعة من الاصحاب والاكثر لم يحدوه بل قالوا غسل اليدين موافقا
لما ورد في الاخبار وبناء التحديد على انه هو القدر المتيقن او ظهوره من عبارة قبل ان يدخلها الاناء الوارد في بعض الاخبار كما سنعرف
ولذا قال المص ايضا قبل ادخالهما الاناء اي اليدين من الزند هذا على ما حده جماعة من الاصحاب والاكثر لم يحدوه بل قالوا غسل اليدين
موافقا لما ورد في بعض الاخبار وبناء التحديد على انه ص ظاهرها اختصاص الاستحباب فيما اذا كان الوضوء بالماء القليل في الاناء الواسع
الراس وفاقا للعلامة ومن وافقه والشهيد الثاني عمم الحكم بالنسبة الى القليل والكثير عملا بالعموم كما ستعرف ولذا قال المص ايضا قبل ادخالهما
الاناء ظاهرها اختصاص الاستحباب فيما اذا كان الوضوء بالماء القليل في الاناء الواسع الراس وفاقا للعلامة ومن وافقه والشهيد الثاني عمم
الحكم بالنسبة الى القليل والكثير عملا بالعموم كما ستعرف **قوله** من حدث النوم الخ هذا التفصيل قول العلامة في ارشاده وغيره بل الظاهر انه
المشهور ونسب الى العلامة مرتين في الجميع والى النفلية مرة في الجميع ويدل على الاول حسنة الحلبي قال سألته عن الوضوء كم يفرغ الرجل
على يده اليمنى قبل ان يدخلها الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة ويفيده رواية حريز الى ان قال وفي طريقها
علي بن السندي عن الباقر ع انه يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن البول والغائط مرتين ومن الجنابة ثلث مرات ومقتضاها كفاية
المرتين في البول والغائط والظاهر ان المراد كون الغائط مع البول كما هو الغالب فيدل على التداخل لا كان مقتضى الرواية الاولى
ثلث مرات وهذا التداخل مما قال به الفقهاء وهذه الروايات الدالة على ما ذكر في الجملة كثيرة وفي بعضها المنع من الادخال وحمل الكل على الاستحباب او الكراهة
للاجماع والاخبار الدالة على الجواز مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيئا قال نعم وان كان جنبا
وغيرها من الاخبار ويؤيده التعليل في الغسل من النوم بانه لا يدري اين باتت يده فتدبر ثم ان بعض الاخبار ورد بلفظ الاناء وادخال
اليد فيه مثل حسنة الحلبي المذكورة وغيرها وبعضها ورد بلفظ مطلق الغسل مثل رواية حريز السابقة ومرسلة الصدوق عن الصادق ع
اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثا وقال اغسل يدك من النوم مرة وغيرها من الاخبار فيمكن حمل المطلق على المقيد

كما اختاره الاكثر لا من جهة التعارض بل من ان المطلق يحمل على الشايع الغالب وكان الشايع القليل معها والظروف الواسعة لادخال اليد فيهما كما
يستفاد من بعضها او يبقى المطلق على اطلاقه لعدم التعارض وللتسامح في ادلة السنن كما اختاره الشهيد الثاني واحتمله الشهيد الاول في
الذكرى معللا بان النجاسة الموهومة لا تحصى ما قال فليلاحظ ثم اعلم انه لا غسل من حدث الريح كما صرح به لعدم دليل عليه بل ظاهر الادلة العدم
اذ الريح مع عموم الصدور كيف لم يتعرض لذكره في مقام ذكر البول والغائط والجنابة ومقتضى ما ذكر عدم الاستحباب لباقي الاحداث وربما
بعض في ذلك من جهة ما ذكره من كونها اغلظ من الاصغر سيما البول فيكون اولى وفيه ما فيه الا ان يقال يفهم ذلك مما ورد من ان غسل الجنابة
والحيض واحد ولا يبعد التامل واعلم ان المحج من النوم ما يكون حدثا فما الوضوء كما يظهر من تتبع الاخبار ولان الاطلاق ينصرف الى
فالنوم بين كونه في الليل او النهار وكلا النائم بين كونه مستورا او عريانا مشدود اليد لان التعليل بانه لا يدري اين باتت يده يقتضي كونها مكشوفة
بمس الاشياء وهذا هو الظاهر من المطلق الا ان الفتاوى عامة فتم ولا يشترط اليقين لما ذكره من التعليل لان الظ كونها من باب الحال ولذا ورد
كانه في خبر اخر اين كانت يده وورد ايضا مطلقا من دون تعليل اصلا فتدبر ولعلم ايضا انه ورد في الغسل من الجنابة الغسل من الذراع ومن
نصف الذراع ايضا على ما هو ببالي فيحمل على تفاوت مرتبة الاستحباب وورد في البواقي في غسل اليد وقد عرفت حاله وان المراد القدر الذي
يدخل في الاناء فيلزم معه والغالب الى الزند وربما كان ازيد من الزند اذا اراد عمق الاناء ازيد فتم جدا وربما كان دونه مع مماسة اليد
الاشياء كما يظهر من التعليل المذكور في الغسل من النوم وبالجملة لا اقل من الزند فتدبر قوله والمضمضة والاستنشاق الخ على ما هو المعروف
من المذهب بل نقل العلامة في التذكرة عليه الاجماع الا انه نقل عن ابن ابي عقيل انه ليس بفرض ولا سنة ولعل مراده السنة النبوية الواجبة اذ
الفقهاء كانوا يطلقون السنة في مقابل الفرض على ما ثبت من السنة كما ان الفرض ما ثبت من القرآن ويظهر هذا من الاخبار ايضا وكيف
كان لا تامل في استحبابه للاخبار الكثيرة منها الخبر المشهور في بيان وضوء امير المؤمنين ورواية ابن سنان عن الصادق ع المضمضة والاستنشاق
مما سن رسول الله ص الى غير ذلك من الاخبار فما دل على نفيه محمول على عدم الوجوب مثل رواية زرارة عن الصادق ع انه قال ليس المضمضة
والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر لما عرفت ولشهادة قوله ع انما عليك الخ في التعميم والوجوب
وكذا نقل الشيخ في يب والشهيد في الذكرى وغيرهما واستشهد على ذلك ايضا برواية ابي بكر عن الصادق ع قال ليس عليك مضمضة
ولا استنشاق لانهما من الجوف وكذا رواية ابي بصير انه سال الصادق ع عن المضمضة والاستنشاق قال ليس هما من الوضوء هما من
الجوف والمراد لا يجبان للوضوء لرواية هذا الراوي عن الصادق ع انه سأله عن المضمضة والاستنشاق قال ليس هما من الوضوء هما من
الجوف والمراد نفي الوجوب فلا نعيد كذلك الحال في رواية زرارة عن الباقر ع المضمضة والاستنشاق ليسا من الوضوء
لانه يعني [illegible] السابقة عن الباقر ع وقد عرفت ان ظاهرهما عدم كونهما من واجباته وبالجملة لا تامل بعد الفتاوى
المنقول بل كون ذلك الظاهر بين الشيعة في الاعصار والامصار مع كثرة الاخبار [illegible] لهما في الاخبار واشتهاره بين
الشيعة وظهور المراد من الاخبار المعارضة مع ان الاستحباب يكفي فيه كل واحد منها باتفاق الاصحاب بل ادعى ابن زهرة الاجماع على
ذلك التعويل عليه ما ورد في روضة الكافي فيمن نسي الاستنشاق انه يستنشق ثم يتمضمض ثلث مرات وهي رواية معلى بن خنيس

حيث

ويدل عليه ما ذكره في روضة الكافي ما كتب امير المؤمنين ع الى اهل مصر مع محمد بن ابي بكر وهذا مذكور في نهج البلاغة وصريح في كون
كل من المضمضة والاستنشاق ثلث مرات وفي كشف الغمة عن الكاظم ع انه كتب الى علي بن يقطين تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا الى آخر
الحديث فلاحظ قال في المنتهى المضمضة ادارة الماء في الفم والاستنشاق اجتذابه في الانف ويستحب ادارة الماء في جميع الفم للمبالغة
وكذا في الانف وقال الشهيد الثاني في كيفيتها ان يبدأ بالمضمضة ثلثا بثلث اكف من ماء على الافضل ولو فعل الثلث بكف واحدة اجزأ
ويدير في فيه الى اقصى الحنك ووجهي الاسنان واللثتين ممر اصبعه والابهام لازالة ما هناك من الاذى ثم يستنشق الماء ثلثا
كذلك اي بثلث اكف وان كان بكف واحد اجزأه ويجذب الماء بخياشيمه ان لم يكن صائما والافضل مج الماء ولو ابتلعه جاز وليكن
باليمين ولو فعلها على غير هذا الوجه تادت السنة وان كان ادون فضلا ويشترط تقديم المضمضة ولو عكس صحت المضمضة
خاصة فيعيد الاستنشاق بعدها وجوز العلامة في النهاية الجمع بينهما بان يتمضمض مرة ثم يستنشق وهكذا ثلثا سواء كان الجمع بغرفة
او غرفتين او ازيد لانه كان ع [illegible] والافضل انتهى وما ذكره بعضه صريح النص وبعضه ظاهره وبعضها ماخوذ من رواية العامة مثل
قوله ص بالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما ويؤيده التحفظ عن دخول الماء الى الحلق والبطن وبعضها لم نعثر على ماخذه الا
ان المسامحة في ادلة السنن تقتضي اعتباره على ما مر تحقيقه في موضعه وقال الشيخ في ط ولا فرق بين ان يكونا بغرفة او غرفتين
ولا يلزم ان يدير الماء في لهواته ولا ان يجذبه بانفه ولا يجوز تقديم الاستنشاق على المضمضة انتهى وما ذكره الشهيد في الاستنشاق
هو الظ منه وكذا في المضمضة اذ لعله هو الاظهر ومقتضى كلامه كون الاستياك بالاصبع في اثناء المضمضة ومقتضى رواية معلى
بن خنيس كونه قبل المضمضة كما عرفت ولعله لازالة ما انفصل من الاذى بهما فتم ثم اعلم انه عند قلة الماء يجوز التثليث بغرفة واحدة
بلا شبهة وكذا لو كان عذر اخر بل مع العذر يمكن الاكتفاء بالمرة الواحدة في كل من المضمضة والاستنشاق لاطلاق بعض الروايات
وكان الميسور لا يسقط بالمعسور بل ذكرنا ان نفس المضمضة والاستنشاق بواحدة مستحب وتثليثهما مستحب اخر فلو وقعا من بين يحتمل [illegible]
في الاطلاق ايضا ثم اعلم ان الصائم هل يستحب له المضمضة والاستنشاق ام لا قيل بالاستحباب وقيل بعدمه وان المستحب ان لا يتمضمض
كما روي عن يونس في بعض الاخبار على ما هو ببالي انه يتمضمض في وضوء الفريضة دون الوضوء المستحب وسيجيء التحقيق في مقام
واعلم ايضا انه يستحب الدعاء بالماثور في المضمضة والاستنشاق في المضمضة جميعا وفي المضمضة بعد الفراغ منها لعدم التمكن
في اثنائها بل ظاهر الرواية انه تمضمض فقال اللهم الخ واستنشق فقال اللهم الخ وورد في غسل الوجه واليدين ومسح الرأس
والرجلين ايضا كذلك فيحتمل ان يكون الحال كذلك الا انه بعد الفراغ يقول دعائه كما هو ظاهر العبارة ويحتمل ان يكون المراد انه بعد
الشروع في العضو قال اللهم الخ فتم جدا قوله وفتح العين لما روي في الفقيه عن النبي ص افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى
نار جهنم لكن لا يفعل امرا يدخل به الماء في عينه لانه يضر فيكون حراما ومن هذا حكم الشيخ في ف و ط بعدم استحباب ايصال الماء
الى داخل العين مستحبا بالاجماع وربما كان بعض القاصرين يتوهم كون داخل العين من الظواهر فيوجب ادخال الماء الى داخل العين
اليه كما نقل ابن عباس عمي لذلك ولذلك قال الشيخ ما قال بل ظاهر العين اي ظاهر الاجفان والاهداب من الظواهر لا بد من غسله

ما امر اليد عليه ولا يتيسر في ذلك عادة الا بغمض العين الا ان يدخل الماء فيضر جزما فلعل هذا القدر من الغمض مستثنى وبالجملة
فلدام العين مفتوحة كيف يتيسر امرار اليد عليها ورفع اليد المرة عن العين والاكتفاء بغسل الحواجب من الطرف الاعلى ومنتهى الصدغ وتحت
العين وترك العين وظاهرها وفيهما نظر قوله والدعاء الخ الكل مذكور في كتب الادعية والاخبار والشروح تركناه للاختصار ولا اشتهارها
في الفقه الرضوي ايما مؤمن قرء في وضوئه انا انزلناه خرج من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه وفي الاخبار ورود بعد تمام الوضوء وهو غير ذلك
المذكور بل هو مستحب على حدة قوله وامرار اليد بالغسل لا شك في خروجه عن ماهية الغسل ودخوله في ماهية المسح وبينهما العموم
من وجه والمطلوب في الوجه واليدين هو الغسل وان كان المسح وهو امرار اليد بها يرتكبه لكنه غير مقصود لعنوان الوجوب على المشهور وغير
مطلوب في تحقق ماهية الغسل لان ماهيته جريان جزء من الماء من جزء من البدن الى جزء اخر لا اقل وهذا اقل غسل المجزي في الوضوء
وما ورد في بعض الاخبار من الاكتفاء بمثل الدهن فما قلنا به قطعا حقيقة لانه يصير مجرد المسح بالاجماع بل الضرورة من الدين
والاخبار المتواترة صريحة في وجوب الغسل في الوجه واليدين ومقتضى ذلك عدم جواز الاكتفاء بالمسح قطعا اذ من البديهيات ان الوضوء
ليس بجميع اجزائه مسحا بل المسح ليس الا في الراس والرجل خاصة فالمراد كفاية غسل يشبه المسح في قلة الماء فكانه لقلته لغاية القلة
مسح لا انه حقيقة مسح اذ لا بد من الغسل بالضرورة وان كان اقل جريان كما قلنا لكن الجريان ربما يكون بنفسه وربما يكون بامرار اليد
فالامرار مقدمة للغسل محصل له لا انه في نفسه مطلوب كما ان مسح الراس والرجل ربما يكون مع اقل جريان من الماء بل واكثر جريان منه
ايضا لكن جريانه غير مقصود بلا شبهة غير محسوب في الوضوء بل المقصود منه ليس الا المسح بمطوبة ما من غير جريان كما ان في الوجه
واليدين يكون الامر بالعكس بان المقصود والمحسوب في الوضوء هو الغسل وجريان جزء من الماء الى جزء اخر منها وان كان غالبا
بامرار اليد الذي هو مسح وبوساطته فظهر هذا لا حاجة الى تخفيف اليد من زيادة الماء التي فيها المسح الراس والرجل كما يفعله المحتاطون
حذرا من تحقق الغسل في مسح الراس والرجل مع كون الواجب هو المسح خاصة بالضرورة من مذهب الشيعة ولذلم يامر احد من الائمة ع
احدا من الرواة والشيعة بالتخفيف المذكور في الاعصار السابقة الى الان والله يعلم اذا عرفت هذا فنقول نقل عن ابن الجنيد انه اوجب هذا
الامرار وجعله داخلا في واجبات الوضوء للوضوءات البيانية لانه هو المعهود في الغسل ويجيء بذلك ان الاطلاق ينصرف اليه فيكون الغسل
الواجب في الوضوء بهذه الكيفية عنده وفي الذكرى بعد ما ذكر ذلك عنه قال لا ريب في ذلك لكن لا يلزم منه الوجوب وفيه ان هذا فرع ثبوت
ماهية الوضوء من الشرع بحيث يظهر منه عدم دخول الامرار فيه اذ لو لم يثبت حتى يعلم ان الوضوء الخالي عن الامرار وضوء ومجرد
الاحتمال لا يكفي في مقام اثبات ماهية العبادة وان قلنا بان لفظ العبادة اسم للاعم لان الكلام في اجزاء ماهية العبادة ولهذا هي
ويمكن ان يقال المستفاد من الاخبار ان المطلوب في الوجه واليد ليس الا الغسل خاصة من دون مطلوبية مسح اصلا مثل الوضوء غسلتان
ومسحتان وانه اذا لم يتمكن من الغسل كذا يفعل كذا بل في الوضوءات البيانية انه صب الماء على وجهه فغسل وجهه وكذا في الذراعين وفيها
ايضا ان امره قال اغسلوا وجوهكم فليس له ان يدع شيئا من الوجه الا غسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع شيئا من
يده الى المرفقين الا غسله الحديث الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من دون اشارة في شيء منها الى اعتبار مسح فيها اصلا بل الظاهر منها غاية

الظهر

الظهور عدم اعتبار غير الغسل كما ان الراس والرجل بالعكس في ذلك وعكس بل في كلام ابن الجنيد ما يومي الى اعتبار المسح لاجل الجريان
المحيط بالبلل الا انه بعدما ذكر مسح اليدين من المرفق الى اطراف الاصابع قال حتى تعلم انه يجري ظاهرها وباطنها [illegible]
الا وقد جرى عليه الماء انتهى فتدبر قوله وتخليل شعر الوجه وان كان كثيفا اقول الظاهر اعم من ان يكون شعر اللحية او غيره
ونسبة هذا الى المشهور محل تامل لعدم ظهوره من كتبهم نعم نسب الى العلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى استحباب تخليل اللحية ولو
مع الكثافة وقال الصدوق ان النبي ص فعله قال وروينا في الجعفريات انه قال امرني ربي ان اغسل فنيكي وايضا ورد ان الوضوءات فلا
تشمل الفنيكين ونقل من اهل اللغة تفاسير مختلفة للفنيك ونقل ان عليا ع كان يخلل لحيته والروايات غير ثابتة ومع ذلك مخالفة
لظاهر الاخبار الواردة في الوضوءات البيانية من انه وضع الماء على جبينه او جبهته وسيله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وظاهر
جبينه وامثال هذه العبارة من دون اظهار التخليل اصلا بل ظاهر بعض الصحاح المنع مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع انه سالته عن
الرجل يتوضا ابطن لحيته قال لا وصحيحة زرارة قال قلت له ارأيت ما كان تحت الشعر قال كلما احاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه ولا
يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وفي غير ذلك وفي كشف الغمة فيما كتب الكاظم ع الى علي بن يقطين اتقاء له من السلطان في وضوئه اغسل
وجهك ثلثا وخلل شعر لحيتك ثم كتب اليه توضا كما امرتك ثم اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا الى اخر ما قال وكلها
على وفق الحق ومذهب الشيعة ثم قال فقد زال ما كنا نخاف عليك ولم يذكر في المرة الثانية تخليل اللحية ولم يتعرض له اصلا وهذا ينادي
بكونه من شعار العامة يعرفون به ويميزون به عن الشيعة كالوضوءات كذلك بل في جميع الاعصار والامصار يرى العامة مصرين فيه
لا يرفعون اليد عنه ويعلم ايضا انه ليس مما امر الله به لا وجوبا ولا استحبابا اذ في المرتبة الثانية التي كتب اليه توضا كما امرتك ذكر المستحبات ايضا
مع الواجبات ومنها المرة الثانية للاسباغ كما ستعرف ومما ذكر يظهر ايضا نفي المحقق في المع والعلامة في المنتهى وغيرهما في غيرهما استحباب
التخليل في اللحية الخفيفة فضلا عن الكثيفة فلا شك في ان الاحتياط في الترك بل الاقرب ايضا وان نسب الى ابن الجنيد والمرتضى القول بالوجوب
في اللحية الخفيفة قال ومتى خرجت اللحية ولم يكن تتوارى بنباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل الوجه كما كان قبل الانبات حتى يستيقن
وصول الماء الى البشرة التي يقع عليها حس البصر لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها واذا لم يسترها كان على المتوضي ايصال الماء و[illegible] المرتضى
قال من كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما يغطيه اللحية لا يلزم ايصال الماء
اليه ويجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة وهذان العبارتان لا يدلان الا على وجوب ما ظهر وما وقع عليه حس البصر
لا انه يخلل ويبطن فتامل جدا ثم اعلم انه قال في الذكرى الاقرب وجوب تخليل الشعر لو كان على اليد وان كان كثيفا لتوقف غسل اليد عليه وهل
يجب غسله الاقرب ذلك لانه من توابع اليد وهو احوط بل اقرب ايضا وهل الظفر الذي طال الى ان خرج عن حد اليد مثل الشعر المذكور يجب
تخليله وغسله كما ذكر في الشعر لا لاحوط بل الاقرب ايضا الوجوب واعلم ان الوسخ الذي تحت الظفر هل يجب ازالته وغسل ما تحته لو كان مانعا
من وصول الماء الى البشرة والظفر استشكل في المنتهى في ذلك لكونه ساترا لما اتفق عن غسل ما يجب غسله من البشرة والظفر ولانه ساتر عادة فكان
يجب على النبي ص بيانه طالما لم يبين دل على عدم الوجوب ولانه يستر عادة فيشبه ما يستر الشعر من الوجه ثم قرب الاول في الذخيرة ه

بين ساتر البشرة الظاهرة وساتر المستورة وكل الظ عدم وجوب الازالة في الثاني ثم قال مع امكان النزاع في اصل الحكم لصدق غسل اليد
بدونه ولم يثبت امر النبي صلى الله عليه وآله اعراب البادية بذلك الامر وجوبه مع ان الظ عدم تنظفهم من ذلك اقول مع كون الحكم شرعا فيما لا يظهر سيما
اذا كان الظ لاحدا في القص كما هو الحال لبقاء تحت الظفر لم يبق شيء من البشرة يكون مستورا به للنساء ايضا بعد قص الاظفار لا يبقى شيء مستور
من البشرة اصلا وان اريد بالنسبة الى من لم يقص فيه ان عدم قصه كيف يجعل البشرة من البواطن ويكون في ذلك معذورا فتم وكيف كان
لا شك في ان التخليل والازالة احوط بل يمكن ان يكون اقرب ايضا لكفاية وجوب غسل اليد في اتمام الحجة على الاعراب وامثالهم ممن يسامح
في الدين ولا يغسل جميع البدن في الوضوء وجميع الجسد في الغسل ولا يمسح جميع ما يجب مسحه في التيمم الى غير ذلك من امثال ما ذكرنا كما هو ظاهر
مثل انهم في مواضع غسل وضوئهم وغسلهم يكون نقطة من العجين او الجص او الطين او امثالها ربما يزيد على النقط مما هو غير
خفي على احد ولا يقتضي ذلك عدم وجوب غسل الجميع عليه ولا ترضى انت ايضا بعدم وجوب الغسل والازالة الى غير ذلك مثل انه لا يحترز عن
النجاسات وامثالها ولا يقتضي ذلك عدم وجوب الاحتراز الى غير ذلك كما لا يعلم وانه لو ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وجحيه ولعل ان مقتضي كلام كون
الساتر والحائل عاديا لمثل الاعراب واكثر العوام ولما لم تتذكر عن العادة بالنسبة اليهم ايضا فلا تأمل العلامة وصاحب الذخيرة وغيرهم
في وجوب التخليل والازالة وغسل البشرة لو كان قوله وبداءة الرجل لما روي مسندا الى محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا ع قال فرض
الله في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وعلى الرجال بظاهر الذراع ولضعفها حمل على الاستحباب اي بين لحكمها على الاستحباب
لان الضعيف لا يثبت التكليف وفي مقام الاستحباب حجة لما عرفت ويحتمل ان نكون منجبرة بعمل الاصحاب محمولة على الاستحباب للاجماع
ولظواهر الاخبار الكثيرة حيث ذكر فيها الواجبات والمقام مقام ذكرها ولم يذكر ذلك وفي منها الوضوءات البيانية ويدل على المدعى ايضا
ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن جابر الجعفي عن ابي جعفر ع قال المرأة تبدء في الوضوء بباطن الذراع والرجل بظاهره الحديث
مع ان الرجل بحسب الخلقة يختار الابتداء بالظ لو خلي وطبعه والمرأة بالباطن كما هو المشهور في امتحان سليمان النبي على نبينا
وعليه السلام فيحتمل على بعد ان يكون المراد من الفرض التقدير في الخلقة فيكون مستحبا على الذكور ان يختاروا ما هو طريقة الذكور
وللاناث ما هو طريقة الاناث فتأمل واما ما اختاره المحقق والعلامة موافقا للشيخ في ط من استحباب كون بداءة
الرجل بالظاهر في الغسلة الاولى وبالباطن في الغسلة الثانية والمرأة بالعكس فلم نقف على ماخذه ويمكن ان يكون نظرهم ره
الى ان ابتداء الغسل بظاهر الذراع مما لا يكاد يتحقق غالبا وعادة اذ بصب الماء على ظاهر الذراع يجري الماء على قدر من الباطن
البتة فيغسل ذلك القدر لان الظ انه لا يغسل جميعا من ابتداء المرفق الى اطراف الاصابع الا بمبالغة واهتمام تام في ايصال الماء الى
الجميع المذكور بحيث لا يبقى شيء منه بغير غسل ولو كان بمقدار ولو شعرة وهذا ربما كان خلاف ما يظهر من الاخبار الواردة
في بيان الوضوء وربما كان خلاف عمل الشيعة في الاعصار والامصار ايضا لانهم لا يقتصرون على مجرد غسل الظ ولا يبالغون في فعل
المبالغة المذكورة وحمل الغسل على قصد الغسل لا نفسه بعيد وخلاف الفتوى فلا جرم جعلوا المراد من الغسل مجرد افراغ الماء والصب
حذرا مما ذكر مضافا الى ان في الاخبار ربما يطلق لفظ الصب فقط وبعض الغسل الا يجزئ على المطلع والمصحح الاخبار الدالة على الغسلتين

في الوضوء

في الوضوء على الفرق فتبين كما سيجيء على انه ليس في الرواية لفظ الغسل اصلا حتى يتحقق الاشكال المذكور فلعل المراد من قوله ع
فرض على النساء في الوضوء ان يبدءن بباطن اذرعهن ان يبدءن بصب الماء والافراغ بالباطن فيظهر منه انه فرض عليهن
ان يوضئن الصب والافراغ بظاهر الاذرع والرجل بالعكس فيظهر منه صب اخر مؤخر عن الاول ولا ريب في انه لا يكون صب اخر
وافراغ مغاير للاول الا في الغسلة الثانية وفيه انه يمكن ان يحمل المراد فرض على النساء ان يبدءن وضوءهن بباطن الاذرع
اي يكون الابتداء في وضوءهن والشروع بباطن الاذرع لا يقال الاكتفاء باول المخصوص اول ظاهر اليد فاسد لتحقق ذلك بغسل
مجموع الباطن مقدما على الظ سوى القليل من الظاهر وهو باطل بلا شبهة لانا نقول تقديم غسل ظاهر اليد على الباطن على قسمين الاول
ان يكون مجموع الظ من حيث المجموع مقدما على الباطن كذلك وهذا موجب للحزازة والثاني تقديم غسل كل جزء من الظاهر على ما
يحاذيه ويقاربه من الباطن من اول الذراع الى اخره بحيث يصدق عرفا انه تقدم على الباطن ومرادنا هو هذا القسم والحاصل ان
مرادنا ما هو المتداول بيننا والمتعارف في الصدور ومما كان الغالب من الظ مقدم على الباطن بحيث صار نادره كالمعدوم مع ان
النادر ايضا يتقدم ظاهره على ما يقابله من الباطن والله يعلم قوله والاسباغ بمد المص خلاف الاصحاب فانهم قالوا ان المستحب
ان يكون الوضوء بمد واما الاسباغ عندهم فبالغسلة الثانية التي انكرها المص وسيجيء تحقيقه وكون الوضوء بمد مستحبا
اجماعي عند علمائنا واكثر العامة قاله في التذكرة ويدل عليه روايات كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع كان رسول الله ص يتوضأ
بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال ولا تأمل في كون المراد رطل المدينة لان الصاع ستة ارطال
بالمدني وتسعة بالعراقي وفاقا ونصا قال في الذكرى المد لا يكاد يبلغه الوضوء فيمكن ان يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمنه
رواية ابن كثير عن امير المؤمنين ع واستحسنه في المدارك مؤيدا بصحيحة ابي عبيدة انه قال وضأت ابا جعفر ع بجمع وقد بال
فناولته ماء فاستنجى به ثم صببت عليه الحديث وفي التأييد تأمل لم ابد بدخول ماء الاستنجاء في صاع الغسل ويجيء
التحقيق فيه انشاء الله وقال غير واحد من المحققين ان ما يتمشى على القول بعدم استحباب الغسلة الثانية وعدم كون المضمضة
والاستنشاق من الوضوء الكامل اذ بانضمام ما ذكر وكف او كفين لغسل اليدين يصير ثلاثة عشر كفا او اربع عشرة والمد
لا يزيد على ربع المن التبريزي بشيء يعتد به اقول سيجيء ان رسول الله كان وضوءه مرة مرة الا ما ندر في اخبار انه ص
كان يتوضأ بمد مع ورود نهي زيادة صرف الماء في الوضوء في حكاية امير المؤمنين ع مع الحسن البصري على ما سمعنا وما رواه في الخصال
ان رسول الله ص قال للوضوء مد وللغسل صاع وسيأتي اقوام يستقلون ذلك اولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي
في حظيرة القدس وربما يضاف ان ملكا يكتب صرف الماء الى غير ذلك وايضا العامة اعترضوا علينا بان الرسول ص قال الوضوء
بمد ووضوءكم لا يصرف فيه المد فاجيبوا بان ماء الاستنجاء من البول قطرة من الماء لا تفاوت في زيادته وعدم الزيادة الا
اليسير على ثلث قطرات لا استحباب ثلث ولو كان الاستنجاء من الغائط فلا يدل عليه رواية ابن كثير ولا صحيحة ابي عبيدة الا ان يقال
ان العادة في ذلك كانت بتطهير موضع الغائط بالاحجار وما ماثلها الا انهم عند وضوء كانوا يغسلون الموضع ليحصل الكمال في الثواب

واشتر يعلم قوله وهو رطل ونصف الخ قد عرفت المستند وانه لا خلاف في كون الصاع ستة ارطال بالمدينة وتسعة ارطال بالعراق

وانه منصوص كما ستعرفه في بحث الكر والدرهم عشرة منه سبعة مثاقيل بالمثقال الشرعي والمثقال الشرعي ثلاثة ارباع المثقال الصيرفي

والصاع ستمائة مثقال صيرفي واربعة عشر مثقالا وربع صيرفي والمد ربع هذا المقدار قوله وحده الغسل الخ فنبين اعلم ان معظم

الاصحاب على استحباب الغسلة الثانية في الوضوء بل نقل المرتضى في الانتصار وابن زهرة وابن ادريس عليه الاجماع ويدل عليه اخبار

كثيرة مثل صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق ع ان الوضوء مثنى مثنى وصحيحة صفوان عنه ص ايضا كذلك وصحيحة يوسف بن يعقوب عنه ص

عن الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء بالغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب بالغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين وموثقة

زرارة عنه ع ايضا كذلك ثم ذكر من ظن انه لم يوجر وحكى لنا وضوء رسول الله ص فغسل وجهه مرة وذراعيه مرة الحديث وفي العقد

عن مؤمن الطاق عمن ذكره عنه ع في صفة الوضوء وحده واحدة ووضع رسول الله للناس اثنتين وعن عمرو بن ابي المقدام

عمن سمعه ع اني لاعجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنتين وقد توضأ رسول الله اثنتين اثنتين وروي في المرتين انه اسباغ وفي

كشي في ترجمة داود بن زربي عنه ص او جبت الطهارة واحدة واضاف اليها رسول الله ص الغسلة الثانية لضعف الناس

ومن توضأ ثلثا فلا صلوة له وتوضأ مثنى مثنى ولا تزد ان عليه وفي كشف الغمة ان الكاظم ع كتب الى علي بن يقطين توضأ ثلثا

الى ان قال ثم كتب اليه توضأ كما امر الله اغسل وجهك واحدة فريضة والاخرى اسباغا وكذلك في اليدين وامسح بمقدم راسك

وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك وفيه ايضا عنه ص انه كتب اليه اصحابنا اختلفوا في مسح الرجلين

الى ان قال فكتب الكاظم ع توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك وفي

عيون اخبار الرضا ع فيما كتب من محض الاسلام الوضوء مرة مرة فريضة واثنتان اسباغ وفيما كتب الكاظم ع الى علي بن يقطين العريضي

من اولاد الصادق ع ان الوضوء كما امر الله عز وجل غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واحدة واثنتان اسباغ ومن زاد على الاثنتين

اثم وفيما كتب الرضا ع الى المامون واحدة فريضة واثنتان استحباب ومن زاد على الاثنتين اثم وايضا عرفت من الاخبار الكثيرة

المذكورة ان الغسل مرتين اسباغ وعند الفقهاء ايضا كذلك بلا شبهة اذ يظهر منهم ان الاسباغ هو الغسل مرتين وورد مدح

الاسباغ في الاخبار مثل صحيحة الحلبي عن الصادق ع اسبغ الوضوء ان وجدت ماء والا فانه يكفيك اليسير وقال ابن ابي عقيل السنة اتيان

الماء على الاعضاء مرتين الفرض من ذلك مرة والاثنتين سنة لئلا يكون قصر المتوضي في المرة فيكون باتي على تقصير فان تعدى

المرتين لا يوجر على ذلك وبذلك جاء التوقيع منهم ع وصرح بمضمون ذلك ابن الجنيد ايضا والمفيد ره وبالجملة المستحب يكفي

فيه فتوى فقيه واحد لما عرفت مكررا ومسلم هذا عندهم واين هذا من فتوى من لا يحصى عدده من الفقهاء مضافا الى اجماعات

متعددة كثيرة منضمة الى اخبار متواترة كما لا يخفى على المتتبع فلا يعارض ما ذكرنا ما ورد من ان وضوء رسول الله ص او علي ع ما كان

الا واحدة ويتماع وورود ان رسول الله ص توضأ اثنتين اثنتين حتى قال الا عجب ممن يرغب عن ان يتوضأ اثنتين وقد توضأ رسول الله ص

على انه بملاحظة ما ذكرنا عن الكشي وعن ابن ابي عقيل وشركائه يظهر وجه الجمع حيث قال ع في رواية الكشي اضاف الغسلة الثانية

لضعف

لضعف الناس ولا شبهة في انهم ع مبرؤون عن الضعف وكذا سائر المعصومين ع فلعله حكم غير المعصوم ع ولا شبهة في انهما مرتان

من الضعف ومخلص بغيره وينبه على ذلك ما ذكرنا من ابن ابي عقيل وغيره مثل البيان الحلبي ره حيث قال بعد ان اورد ما نقص

انه وضوء ما كان لا مرة هذا دليل على ان الوضوء انما هو مرة مرة لانه ص كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة اخذ باحوطهما واشدهما ثم قال وكذلك

خلو انهما احوطها واشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم ع انه قال الوضوء مرتان انما هو لمن لم يقنعه مرة فاستزاده فقال

مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر وهو اقصى غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء انتهى وعبارته

تنادي بان من توضأ مرتين يؤجر عليهما ومن زاد على ذلك لا يوجر الا ان المرتان بالنسبة الى صنف خاص ومن لم يقنعه فاستزاد

وكشي وابن الجنيد كانا معاصرين له والمفيد متاربا وكلماتهم متقاربة في جملة ما يشهد على ما ذكرنا ان المفروض كون الغسلة

الثانية في الوضوء لا جله كالمضمضة والاستنشاق لا انها تفعل بغير قصد الوضوء وبغير كونها منه بل يكون غسلا اجنبيا يفعل

في اثناء ماء لا شبهة في انه غير محل النزاع وليس فيه نفع اجماعا الامن جهة كون المسح بغير ماء الوضوء او الموالات في الجملة الا زاد

على الثانية على ما عرفت وايضا اجماعهم واتفاقهم منعقد على صحة الوضوء بالغسلة الثانية وكون المسح بتلك الغسلة مسحا بماء

الوضوء ونقل عن البزنطي ره انه قال في نوادره واعلم ان الفضل في واحدة ومن زاد على اثنتين لم يوجر وهذا الكلام ايضا ينادي بما

ذكرناه من كون عدم الاجر في صورة الزيادة على المرتين يعني يكون ثلثا او ما زاد عليها فالمرتان صحيحة قطعا الا ان الفضل عنده

في واحدة لا ان المرتين فاسدة والا لانحصر الوضوء في المرة لا انه افضل وفيه الفضل وتعين ايضا البطلان صحة عدم الاجر في المرتين لان

يكون عدم الاجر فيما زاد عليهما فيكون الغسلة الثانية صحيحة عنده ايضا وجزءا من الوضوء ويكون المسح بها مسحا بماء الوضوء

وكلام الصدوق في الفقيه والامالي ايضا صريح فيما ذكرنا لانه قال في اماليه عند وصف دين الامامية والوضوء مرة مرة ومن توضأ

مرتين لم يوجر الا انه لا يوجر عليه وقال في الفقيه الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين لم يوجر ومن توضأ ثلثا فقد ابدع لعل

البدعة في الثالثة دون الثانية فكلامه موافق للحلبي ره والبزنطي الا انه قال لم يوجر في الثانية وهما قالا لم يوجر في الثالثة و

مراده انه في خصوص الثانية لم يوجر يعني لا يعطي اجر الثانية وان كان يعطي اجر الاولى كيف كان وقد عرفت انه لم يتامل احد من الفقهاء

في صحة الوضوء بالمرتين وكون المرة الثانية من جملة الوضوء وانه يصح مسح الوضوء بمائها فعلى هذا يرد على الصدوق انه كيف يكون

جزء العبادة خاليا عن الرجحان اذ من البديهيات ان العبادات لا تكون بغير رجحان وان المتساوي الطرفين لا يكون عبادة قطعا

فضلا ان يكون مرجوحا و تركه راجحا وفضلا وعبادة اذ كيف يتصور عبادة يكون تركها عبادة لا فعلها هذا من العجائب وكذلك

الحال في الجزء اذ لو كان لا اولى والراجح تركه وعدمه فكيف يصير جزءا ومتى تكون مجموعه عبادة وان جعلت الجزء الاول فقط عبادة

ليس لا جرم يكون الجزء الاخر خارجا عن العبادة بلا شبهة ولا ريبة والخارج عن العبادة كيف يكون جزء العبادة داخلا فيها وتتمة

لها وان كان خارجا بالمرة ولا يكون تتمة وجزءا اصلا وانما يكون فعلا اجنبيا بالنسبة الى العبادة خارجا عنها غير محسوب منها

فكيف يصح المسح بمائه واي فرق بينه وبين ان يغسل بين الوضوء لا بنية كونه جزء العبادات وتتمة الوضوء وقد عرفت عدم النزاع

فيه اصلا ورأسا والاخبار الدالة على وجوب كون مسح الوضوء بمائه قد عرفتها مفصلة اذ الاستئناف في كونها دالة على كون المسح بماء لا يكون
جزء الغسلة الثالثة والعبادة وايضا لغسل الثلاثة لابد من ان يتحقق بقصد اما القربة والامتثال وهو فرع الرجحان بالبديهة واما اللغو وهو
النفس فلا يلائمه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وغير ذلك مع ذلك اي مع جعلها جزءا لابد فيه القربة وايضا قد مر
ان كون الوضوء مثنى من جهة الغسلة الثانية فكيف يكون لغوا مع انك عرفت من الاخبار الصريحة في كون الغسلة الثانية مطلوبة
وراجحة بحيث لا يمكن تاويلها وتوجيهها فلاحظ واما الكليني ره والبرقي فيمكن توجيه كلامهما وارجاعه الى ما ذكره القديمان
والكشي الذين هم معاصروهما او مقاربوا عصرهما فانه جدا ويرد على المشايخ الثلاثة انه كيف يمكن رفع اليد عن الاخبار المتواترة
المطابقة للاجماعات والفتاوى والموافقة لقاعدة كون جزء واجبة بالبديهة وغير ذلك بمجرد خبر من غير صحيحين شاذين بحسب
العدد وبحسب الفتوى وغير ذلك مع ظاهري الدلالة بل غير صريحي الدلالة كما عرفت مع عدم ثبوت منع منها بالبديهة مع ورود
ما ينافيهما من انه مرتين مرتين وغير ذلك سيما مع المرجحات التي ذكرت في اخبار القوم منها وضوح الدلالة ومنها صحة
كثير منها وكون بعضها مبينا لاصول الدين يعني معجزة الكاظم ع وغيره من الائمة مضافا الى ان الشيخ تسامح في ادلة الفقه كما يجيء تمام
الكلام في الموضع اللائق ومن اراد زيد مما ذكرناها فعليه بمطالعة حاشيتنا على المدارك والذخيرة والوافي ومما ذكر ظهر
الجواب عن التوجيهات البعيدة التي ارتكبها الصدوق من ابقاء ما بعدها وكون الجزء هو الظاهر لا يتمشى في جميع ما ذكرنا بالبديهة
ومما ذكر ظهر ما في قول الصدوق والاولى مضافا الى انه قول غريب جديد صدر منه فاما امثال هذه الازمان مخالف لقول جميع فقهائنا
المتقدمين والمتاخرين ومنافيا لما صرح به الاخبار التي ذكرناها ومن اراد الزيادات التي ترد على كلامه فعليه بملاحظة حاشيتنا
على الوافي قوله وترك الاستعانة اه اقول هي طلب الاعانة في الوضوء بان يصب الماء على كفه لا ان يغسل وجهه او يديه كما هو
طريقة العامة ولاحضار الماء او تسخينه وامثالها ايضا كما هو ظاهر عبارة الاصحاب لا ان يغسل وجهه او يديه او يمسح راسه او رجليه
فان ذلك حرام مبطل للطهارة مع الاختيار لان الاية تأمر المكلف المريد لاقامة الصلوة ان يغسل وجهه ويديه ويمسح راسه
ورجليه لا غيره فلو فعل ذلك غيره لم يعد ممتثلا واتيا بما امر به ونقل الاجماع على عدم جوازه المرتضى في الانتصار والعلامة في
المنتهى بل غير خفي ان هذا الاجماع معلوم لعموم البلوى وشدة الحاجة والتزام المسلمين في الاعصار والامصار ويدل عليه الاية كما
ذكرنا والاخبار المتواترة قيل وربما يظهر من كلام ابن الجنيد الجواز ولعله قاس الطهارة من الحدث بالطهارة من الخبث لان الاخبار
متضمنة لامر المكلف بغسل النجاسة مثل قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وغير ذلك من اوامرهم ومع ذلك يجوزون ان
يباشر ذلك غيره اختيارا ولو زال النجاسة من المطر او الوقوع في الماء لكفى ولا يخفى فساد القياس عندنا فضلا عن هذا القياس
للفرق بين العبادات والمعاملات وان كان ظ ابن الجنيد ان الطهارة من الحدث ايضا من باب المعاملات ولذا حكم باستحباب
النية كما مر وبينا ايضا فساده مع ان المستفاد من الاجماع ان الامر بازالة الخبث ليس واجبا شرعيا بل واجبا شرطيا ومعنى ذلك الامر
ليكن ثوبك وجسدك طاهرا من النجاسة حال الصلوة وامثاله كما حققنا ذلك في الفوائد وبالجملة مقتضى الامر الوجوب الشرعي لما حقق

من كون

من كون الامر حقيقة فيه الا ان يثبت من اجماع او غيره خلافه نعم مع الاضطرار يجوز بل يجب ان يولي طهارته غيره وادعى في المعتبر
عليه الاجماع واحتج عليه ايضا بانه توصل الى الطهارة بالقدر الممكن فيكون واجبا ونظره في ذلك الى ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وما ورد من علي ع لا يسقط الميسور بالمعسور وما ورد عنهم ع ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وبالاستصحاب
من ان الشرع يتعلق بالامر لا المباشر لانه مأمور بالوضوء مكلف بالميسور لان العبادة مطلوبة منه كما عرفت والمباشر ليس الا
قبيل الالة هذا مع تمكنه من تحصيل التولية بان يأمر مملوكه ومن هو مثله او يستأجر او يلتمس من المباشرين ان اجابوه ويجب
الاستيجار ان لم يتيسر الا به الا مع الاجحاف وكذلك امر مملوكه والجاءه الى المباشرة ووجهه ظاهر واما الاستعانة المكروهة
فهي تتعلق بما هو خارج من حقيقة الطهارة مثل الصب في الكف او في الاناء وامثالها هذا مع تيسر عدم الاستعانة واما لو توقف
حصول الطهارة عليها فيجب لان الطهارة للصلوة مثلا واجبة عليه ولا يصح الا بالطهارة فاذا كانت لا يتحقق الا بالاستعانة يجب
على النحو الذي ذكر في التولية هذا مع التعذر واما مع التعسر بغيرها فيحتمل زوال الكراهة لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر ولما ورد في الاخبار ان الائمة ع كثيرا ما كانوا يدعون بالماء ولا يباشرون كما ورد عن امير المؤمنين ع انه قال لابنه محمد ائتني باناء
من ماء فاتى به فصب الحديث المشهور في وضوئه وفي كشف الغمة عن عبد العزيز قال اللهم يا عبد العزيز ضع لي ماء اتوضأ ففعلت
الحديث وفي صحيحة ابي عبيدة الحذاء انه وضأ الباقر ع في المشعر كما عرفت الى غير ذلك وفي الذخيرة تأمل في الكراهة لاستحضاره وطلب
لتجهيز لما ذكرنا لانهم كثيرا ما يدعون الماء ولا يباشرون ويحتمل ان يكون مع العذر ايضا بكون الاولى ترك الاستعانة لما حققنا
من ان الاستحباب لا ينافي العذر بل الحرج ايضا ومع ذلك تكون الاستعانة من مثل الائمة والملوك مستثنى من الكراهة لكن الفتاوى
لا ينافي العذر بل الحرج ايضا ومع ذلك مطلقة ولعل هذا القدر يكفي الحكم بالكراهة مع المسامحة فيها وفي السنن ولا يستدل لها
على الكراهة بعلية الوشاء قال دخلت على الرضا ع وبين يديه ابريق يريد ان يتهيأ منه للصلوة فدنوت لاصب عليه الماء
فابى ذلك وقال مه يا حسن فقلت لم تنهاني ان اصب على يدك تكره ان اوجر فقال انت توجر وازر انا فقلت وكيف
ذلك فقال اما سمعت الله يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وما رواه ابن بابويه بسندها
مرسلا ان امير المؤمنين ع كان لا يدعهم يصبون الماء على يديه ويقول لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وضعف
لا يضر للتسامح وللانجبار بالفتاوى وما في صحيحة ابي عبيدة محمول على العذر كما لا يخفى على المتأمل فيهما او بيان
الجواز على بعد وان لم تكن محمولة نصير شاذة يجب طرحها مع ان صورة العذر ظاهرة منها على التدبر فيها لكن ظ رواية
الوشاء ان الاعانة مستحبة وقبولها حرام ووزرها اثم مع ان الاعانة على الاثم حرام الا ان يقال من جهة اعتقاده كالاعانة
في لبس وعدم علمه بانه اعانة في الاثم او الكراهة ووزر المعصوم ع من جهة كون حسنات الابرار سيئات المقربين والمراد
شرك في العمل وان ما ذكره ص من بطون القرآن لا من ظواهره وببالي ان بعض النسخ ليس في قوله ع اوزر انا كلمة الواو
والمعنى قوله انت توجر وازر انا اي اتشبه بالموزر لانه استفهام انكاري بل وزر انا وكيف كان لا تأمل في كون الروايتين تكفيان

للحكم بالكراهة وان كان ظاهرهما الحرمة لما حقق في محله وان مثلهما نزل على الكراهة لكن ظاهر الروايتين كراهة قبول الاعانة لا
الاستعانة كما هو المطلوب الان فيقال تدل عليها بطريق اولى وايضا ما سمعوا كراهة القبول باحكموا بها ايضا كما صرح به جمع من الاصحاب
وينادي به استدلالهم بهذين الحديثين والروايتان وان وردتا في صب الماء على الكف الذي هو شعار العامة ومن هذه الجهة
كما يأتي لكن التأمل في كراهة الاعانة التعليل الوارد فيهما يشمل جميع انواع الشركة في العبادة فيشمل جميع انواع الاعانة فيها كما افتوا به
ومما ذكر ظهر التأمل فيما قاله في الذخيرة الا ان التعليل الوارد ههنا من الفرق بين الصب وغيره وتعين حمل ما ورد عنهم ع في
احضار الماء على صورة العسر او بيان الجواز او بيان عدم الكراهة بالنسبة الى مثل الابن والمملوك سيما في صورة العسر كما في الاسفار
وفي العذر اذ الفعل لا يعارض القول وفاقا ومسلم عنده ايضا مع انه لا عموم فيه وفاقا سيما اذا كان القول معمولا به عند
الفقهاء دون الفعل خصوصا مع المسامحة في ادلة السنن والكراهة بما لا يخفى ان الروايتان تدلان بدلالة واضحة على ان
الوضوء واجب لغيره ومطلوب للصلوة لقوله وهي العبادة وهي الصلوة فاكره ان يشركني احد فيها وكذا قول امير المؤمنين ع
لا احب ان اشرك في صلوتي احدا لا يقال ظاهرهما ان الوضوء ليس بعبادة كما هو الظاهر من ابن الجنيد لانا نقول ظاهرهما
ان الوضوء ليس بعبادة نفسية كما هو الظاهر من ابن الجنيد بل لاجل غيرها التي هي الصلوة فنسبتها الى الصلوة المطلوبة التي هي
العبادة مثل نسبة تكبيرة الافتتاح اليها اذ تكبيرة الافتتاح في نفسها ليست عبادة بل جزء العبادة والوضوء وان لم يكن جزء
للصلوة التي هي مجموع الاركان الا انه جزء المطلوب من حيث هو المطلوب فان مطلوبيته ليس بجزء الاركان قطعا وكذا
منع المعصوم ع عن الشرك في الوضوء بل الاركان المستجمعة للشرائط الكائنة مع تلك الشرائط التي لو لم يكن واحد منها لما استحقه
له بما به رواه ابراهيم ابن عبد الحميد لم يكن مطلوبا به نعم قطعا فتدبر جدا قوله والمتشمس هذا هو المشهور بل ادعى في
الخلاف الوفاق والاجماع ان قصد التسخين بها استند بما رواه ابراهيم ابن عبد الحميد عن ابي الحسن ع قال دخل رسول الله ص
على عائشة وقد وضعت قمقمتها في الشمس فقال يا حميراء ما هذا فقالت اغسل راسي وجسدي فقال لا تعودي فانه يورث
البرص ودلالتها على اشتراط القصد محل تامل لان العبرة بالعلة وهي عامة ووجود قصدها لا يدل على الاشتراط وقوله ص
لا تعودي اما بتخفيف الواو من العود او بتشديدها من الاعتياد وكيف كان واضحة الدلالة في عدم الحرمة فلا يحتاج
الى التاويل لان الاول منع من العود فاذا كان استعماله حراما لم يجز استعماله في اول الامر وكذا الثاني من الاعتياد واما التعليل بانه
يورث البرص فيمكن ان يكون المورث عوده او اعتياده او نفسه والاخير اظهر بملاحظة الرواية الاتية والفتاوى فالدلالة
على الكراهة واضحة لان ايراث البرص لا يكون لازما غير جائز الانفكاك بل الحاصل انه ربما يورث البرص وفي مقام الارشاد
والموعظة يحمل على الخوف منه بمنزلة الواقع مثلا يقولون لا تسافر وحدك فتسلب وتنهب او يأكلك السبع وامثال ذلك
مضافا الى وجدان الاستعمال مع عدم تحقق البرص مع انه ليس يحتاج الدلالة على المطلوب الى تكلف وعناية بعيدة لكن عرفت
ان الاحتياط ظاهر بل هو الظاهر ويدل على المطلوب رواية اسماعيل ابن ابي زياد والظاهر انه السكوني عن الصادق ع قال قال رسول الله ص الماء

الذي يسخنه الشمس لا تتوضأوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص وحملت على الكراهة لضعف السند وعلى رواية
ابراهيم المذكورة ولرواية ضعيفة عن الصادق ع قال لا باس ان يتوضأ بالماء الذي توضع في الشمس والرواية الثانية تقتضي كراهة
مطلقا سواء كان الماء في آنية او في غيرها منطبعة تلك الآنية ام لا قصد الى تسخينه ام لا تسخنه الشمس من غير قصد سواء كان البلاد
حارة ام لا وسواء استعمل في الطهارة او غيرها وسواء كان الماء قليلا وسواء كان باشراق الشمس او بالقرب منها الا ان يقال
في الاول وان البناء على هذا التعميم يوجب كون الطهارة مكروهة مطلقا في كثير من الاوقات بحيث لا يتيسر الاحتراز عنها وانها لا
البرص مع كثرة الصدور والابتلاء لكن هذه العلل ليست عللا تامة حقيقية والحرج في مقام اولوية الفعل والترك لا بما لا يكون
سيما مع التمكن من حفظ الماء عن اشراق الشمس الى ان يسخن فالاولى مراعاة الرواية الاخيرة للتسامح ولان المقصود قليلا لما
لا مدخلية لها في ايراث البرص لانه امر طبيعي واثر جبلي الا ان العلامة ادعى الاجماع على عدم الكراهة فيما يتسخن منها في الحياض والبرك
بل في غير الآنية على ما نقل في التذكرة ثم كونه في القمقمة في البلاد الحارة ربما يكون له مدخلية على ما ادعاه العلامة في نهاية حيث قال
التعليل بكونه يورث البرص يقتضي قصر الحكم على الاواني المنطبعة غير الذهب والفضة في البلاد الحارة لان الشمس حارة اذا اثرت
في تلك الاواني استخرجت زهومة تعلو الماء ومنها يتولد المحذور ثم احتمل التعميم لعدم توقف الكراهة على خوف المحذور عملا باطلاق
النص والتعرض للمحذور اشارة الى حكمته فلا يشترط حصوله انتهى وفيما ذكره نظر ظاهر لان
كون جميع المنطبعة كذلك سوى الذهب والفضة من اين ظهر ومع ذلك اذا كان الزهومة تعلو الماء فلا مانع من صبها اولا واستعمال
اسفله مع ان الزهومة غير مختصة بالشمس والكراهة الا بتسخين الشمس ومع ذلك كيف يبقى للمطلق عموم اذا كان العلة خاصة و اذا
كان الحكمة هي العلة المذكورة فلا يفهم المنع الا في محل الحكمة وانصراف اطلاق الرواية الثانية الى ما هو في المنطبعة لا وجه له بل
الرواية الاولى عرفت حالها وبعض اشترط في الكراهة كون الماء قليلا لانها في القمقمة قليل والرواية الثانية صدرت عن الرسول ص
وفي زمانه قلما كان يوجد الكثير الذي يكون مورد الكراهة مضافا الى الاجماع المنقول ولان الآنية التي كانت تسع الكر كانت نادرة
الوجود لعلية الندرة ثم التسامح في ادلة الكراهة والعلة المذكورة ربما يقتضيان العموم فتامل ثم ان بعضهم الحق بالطهارة جميع
وجوه الاستعمال وهذا اوفق بالعلة المذكورة لما مر بل الشرب ومثله اولى بها لان تاثيره فيما يوجب البرص فيه اشد وابن الشرب من ملاقات
البشرة وكذا الحال في الاستعمال الذي يكثر ملاقات البشرة ويدوم مدة مديدة او مدة قليلة جدا والشهيد اقتصر على الطهارة والعجين
وفاقا للصدوق ثم انه احتمل في التذكرة بقاء الكراهة لو زال السخونة وتبعه جماعة عملا بظواهر الرواية الثانية واستصحابا للحالة السابقة
مع المسامحة في دليلها ثم انه لو انحصر الماء فيه حرم التيمم ووجب الاستعمال وزال الكراهة نعم لو تعسر تحصيل الغير يمكن ان يكون الكراهة
باقية بل الظاهر البقاء لما عرفت مكررا من ان صرف تمام العمر في المستحبات وترك المكروهات مطلوب للشرع وان كان ذلك حرجا بل كلما
كان الحرج اكثر والمشقة ازيد يكون العمل افضل كما لا يخفى قوله ولا جن لما رواه الكليني والشيخ بسندهما عن الصادق ع في الماء الاجن
يتوضأ منه الا ان تجد غيره فتنزه منه اعلم ان الاجن هو المتغير اللون والطعم على ما في القاموس وعن بعض اهل اللغة المتغير بتغير الريح ايضا

لابدان يكون لا من جهة النجس فيشمل ما لو كان التغير من قبل نفسه ومن الاشياء الغير النجسة **قوله** وسؤر الحائض الغير

المامونة هذا هو المشهور كما ذكره المحقق في المعتبر والشيخ في النهاية قال في موضع غير المامونة المتهمة واختاره هو وغيره وكذا اطلق الكراهة

ولم يقيد بالاتهام غيره ووافقه المرتضى في المصباح وابن الجنيد حجة الاول موثقة علي بن يقطين عن الكاظم ع في الرجل يتوضأ بفضل

الحائض قال ان كانت مامونة فلا باس وموثقة عيص بن القاسم انه سال الصادق ع عن سؤر الحائض قال لا توضا منه وتوضا من سؤر الجنب

اذا كانت مامونة وتغسل يديها قبل ان تدخلهما الاناء وقد كان رسول الله ص يغتسل هو وعايشة في اناء واحد ويغتسلان جميعا

وفيه ان الرواية الاولى تتضمن الوضوء بفضل الحائض اذا كانت مامونة واما الثانية فقوله ع ان كانت مامونة قيد للجنب لا الحائض كما لا يخفى بل قوله

وقد كان رسول الله ص الى آخره ينادي بذلك مع ان في الكافي والتهذيب لا يخفى بل الظاهر منهما سقوط كلمة لا وكان هكذا لا توضا منه وتوضا من سؤر الجنب

اه كما هو في الفقيه الذي هو اضبط ويظهر من العبارة ذلك الامر كما ذكره مع ان السقوط من القلم اقرب من الزيادة وعلى هذا يكون الرواية حجة للقائل

بالكراهة مطلقا ونزل عليه رواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال سؤر الحائض يشرب منه ولا يتوضا ورواية الحسين بن ابي العلاء عنه ع يشرب من سؤرها ولا

يتوضا منه ورواية ابي بصير عنه ع انه سئل هل يتوضا من سؤر الحائض قال لا ويمكن ان يقال الروايات الاخيرة ضعيفة وعلى تقدير عدم الضعف يكون

المطلق محمولا على المقيد ورواية علي بن يقطين ظاهرها السؤر سلمنا لكن ترك الاستفصال يفيد العموم ولا شك في ان السؤر من جملة الفضل وقد

ظهر الجواب عن رواية عيص وبعضهم مما ذكر ان الكراهة خلاف الاصل فيجب الاقتصار على محل الوفاق حتى يثبت الازيد وفيه ان رواية عيص على

ما في الفقيه صحيحة واما تقييد الاطلاق في غاية الظهور حتى اطلق المنع في الحائض وقيد الجنب اذا كانت مامونة وهذا ينادي بان لا اطلاق في المنع عن

الحائض باق على حاله اذ كيف لا يقيده ويقيد سؤر الجنب المفصل به والموثق لا يقاوم الصحيح حتى يقيده سيما اذا كان الصحيح وافقه اخبار كثيرة منها

ما ذكر ومنها رواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع ايتوضا الرجل من فضل المرأة قال اذا كانت تعرف الوضوء ولا تتوضا من سؤر الحائض وهذه الرواية كالصحيحة

سندا ودلالة ورواية ابي هلال عن الصادق ع انه قال المرأة الطامث اشرب من فضل شرابها ولا احب ان تتوضا منه ويؤيده ايضا انهم ع في الاخبار

الكثيرة جوزوا الشرب ومنعوا عن الوضوء مطلقا هذا مع التسامح في ادلة الكراهة فما ظنك بما ذكر مع ان صاحب المدارك ذكر رواية ابن يقطين

هكذا الرجل يتوضا بفضل وضوء الحائض قال ان كانت مامونة فلا باس فتامل جدا على ان مراتب الكراهة متفاوتة فيجوز ان يكون غير المامونة اشد

كراهة واعترض على الكراهة بكراهة سؤر المتهمة بعدم ورود خبر يدل عليه بل الوارد ان كانت مامونة وفيه ان المسلم محمول افعاله على الصحة وكذا المسلمة

فاذا لم تكن مامونة كانت متهمة فحصل الحال منهن داخلة في المامونات بظاهر الشرع وقاعدته ثم اعلم ان صاحب الذخيرة نسب الى التهذيب القول

بالمنع في سؤر المتهمة وفيه ما لا يخفى ثم اعلم ان المستفاد من الاخبار كراهة الوضوء والظاهر كراهة الغسل ايضا بملاحظة صحيحة عيص واما الشرب فلا

كراهة فيه للاصل والاخبار المذكورة واعلم ايضا ان الشهيد في البيان الحق بالحائض كل متهم وتابعه الشهيد الثاني وبعض المتاخرين ولعله فهم

التعليل من قوله ع اذا كانت مامونة فلا باس فلا بد من التامل **قوله** واليهودي هذا مبني على ما اختاره من عدم انفعال القليل بالملاقاة

او عدم نجاسة هؤلاء الكفار وسيعرف فسادهما وان الواجب اجتناب اسارهم الا في اشرب بقدر دفع الضرر حال الضرورة **قوله**

وولد الزنا واعلم ان ابن ادريس حكم بكفره ونقل ذلك عن السيد ره ايضا ونسب الى الصدوق ره القول بنجاسة سؤره حيث قال لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي

والنصراني

لشبهة

والنصراني وولد الزنا والمشرك وباقي الفقهاء قائلون باسلام المسلم منه وطهارته ولم ينكروا كراهة سؤره ايضا ولعل الكراهة

الخلاف وخروجا عنه لما رواه الشيخ بسنده عن الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك

وكل من خالف الاسلام وكان اشد من ذلك عنده سؤر الناصب وروي في غسالة الحمام ايضا المنع عنها لانه يغتسل فيه اليهودي

والنصراني وولد الزنا لكن ظاهر هذه الاخبار مشكل لظهورها طهارة اليهودي ومن ماثله فيها او نجاسة ولد الزنا مثلهم منها ويمكن

ان يكون هذا القدر كافيا للكراهة سؤره بل الكراهة فيها اعم من النجاسة والكراهة بالمعنى المصطلح لانه معناها لغة وعرفا **قوله**

وما اصابته او لمو لحقه سماعة انه سال الصادق ع عن جرة وجد فيها خنفسا قد ماتت قال القه وتوضا منه وان كان عقربا فارقه ولا

وتتوضا من ماء غيره لكن ظاهرها موثقا واما الاصابة حيا فلرواية ابي بصير عن الباقر ع عن الخنفساء يقع في الماء ايتوضا منه قال نعم

لا باس به قلت فالعقرب قال ارقه وفي رواية الغنوي عن الصادق ع ان الوزغ لا ينتفع بما يقع فيه من الماء ورواية ابي بصير عن حية دخلت حبا

فيه ماء وخرجت منه حيا قال ان وجد ماء غيره فليهرقه مع ان كراهة سؤر المذكورة وما اصابته هي الشهيرة هذا ايضا مقتض لخروج في

التذكرة ان الكراهة من حيث الطب لا من حيث النجاسة ويدل على صحة الطهارة صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه ساله عن العظاية

والحية والوزغ تقع في الماء فلا يموت ايتوضا منه للصلوة قال لا باس ثم لعلم ان المص لم يذكر كراهة سؤر الفارة وما مات فيها والخيل و

البغال والحمير واما الفارة فقد اختلف في سؤرها فالشيخ ره في النهاية قال اذا وقعت الفارة والحية في الانية او شربتا منها ثم خرجتا لم يكن

به باس والافضل ترك استعماله على كل حال وقال في باب احكام النجاسات منها اذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة

او وزغة وكان رطبا وجب غسل الموضع الذي اصابه وظاهر عدم الكراهة وكان ظهر الطهارة لاصالة الطهارة في الاشياء واصالة

براءة الذمة واستصحاب طهارة الملاقي له ولصحيحة سعيد الاعرج عن الصادق ع الفارة تقع في السمن او الزيت ثم تخرج منه حيا قال

لا باس به وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه ساله عن فارة رطبة قد وقعت في حب دهن فاخرجت قبل ان تموت ابيعه

بنبيعه من مسلم قال نعم وتدهن منه مع ان وجوب الغسل منها يوجب العسر والحرج في الدين او الضرر وما يظهر من الروايتين وغيرهما

طهارة موضع خروج البول والغائط منها لليقين بصدورهما منها وعدم غسل فيها فمجرد الذهاب يطهر بل احتمال الذهاب وعدم

بقاء ان منها يكفي استصحابا للطهارة الملاقي لها لكن في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه ساله عن الفارة الرطبة وقد وقعت

في الماء تمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء الا انها لا تعارض ما مر لما مر ولندرتها

وتعلة ما مر مع انه على تقدير التعارض والتقاوم لا يثبت الوجوب والنجاسة حتى يثبت رجحانها من تلك الادلة وفيه ما فيه فالاولى

الاجتناب كما ذكره في تهذيب الشبهة والحمل على الاستحباب جمعا وبعضده ما رواه الصدوق والشيخ عن اسحاق بن عمار عن الصادق ع ان

ابا جعفر كان يقول لا باس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان تشرب منه وتتوضا منه ومما ورد من كل سؤر الفارة بحرث النسيان

على ما هو ببالي وعن في الكراهة سؤر الخيل والبغال والحمير فلموثقة سماعة قال سالته هل يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضا

منه فقال اما الابل والبقر والغنم فلا باس لدلالة كلمة اما التفصيلية على ان في مقابله حكم غير حكم الاول واقل ما يتحقق به الكراهة فلم

يثبت ازيد من هذا مع ان عدم النجاسة اجماعي ويؤيده ايضا ما رواه الصدوق والشيخ عن الرسول ص انه قال كل شيء يجتر فسؤره
ولعابه حلال وغيرها وامثالها في سند لا يقصر عن الصحيح عن الصادق ع انه قال لا باس ان يتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه وما رواه الصدوق
والشيخ في الموثق عن عمار عن الصادق ع قال كل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه وليشرب وفي مرسلة الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كان يكره
سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه والظاهر ان المراد مما لا يؤكل لحمه ما لم يعتد اكل لحمه لا ما يحرم اكله كالارنب وسيجيء في بحث ابوال الخيل
هذا كله مع المسامحة في ادلة الكراهة ويظهر منها كراهة سؤر كل ما يكره لحمه بل في الاخبار ايضا لم يجعل ما يكره اكل لحمه من الحيوانات
المذكورة داخلا فيما يؤكل لحمه معتذرا بانه ليس مما اعده الله للاكل كما افتى به الشيخ في ط وفي المدارك والذخيرة ان ظاهره في كتابي
الاخبار المنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه عدا ما لا يمكن التحرز منه كالهرة والفارة والحية محتجا برواية عمار عن الصادق ع انه سئل عما
يشرب الحمام فقال كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب ثم اجابا بانها ضعيفة السند والدلالة اقول ضعفها من وجوه
الاول كونها مفهوم الوصف الذي ثبت عدم حجيته الثاني ان يتوضأ معناه يتوضأ من دون باس اصلا بقرينة كون الجواب عما يشرب منه
الحمام فمفهومه ان ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب ليس كذلك ولا يلزم منه المنع لان العام لا يدل على الخاص والثالث انه
لا شك في ان مثل الحمار ليس متبادرا من قوله ص يؤكل اذ نرى بالوجدان انه لا يؤكل لحمه وان جوز الشرع اكله على كراهة مضافا الى
كراهة الشرع مكروه طبعا يتنفر منه طباع عامة الخلق سيما مع عدم رضاهم بقتله واقتناله من جهة اكل لحمه وهذا لا يوجد في عصر
ومصر انه يؤكل الا مع القحط الشديد الذي يؤكل مثل السنور ايضا من جهته فلا شك في عدم كون الحمار وامثاله من افراده النادرة
لقوله ص يؤكل لحمه سيما مع ظهور المضارع في الاستمرار التجددي ومما يؤيده جعله جوابا عن سؤر الحمام ظ فلو فعلى هذا يكون
مفهومه ما لم يكن كذلك فيشمل الحمار وامثاله ايضا فيكون المفهوم اعم من الحرمة البتة والعام لا يدل على الخاص الرابع ان ما من
اداة العموم فالمعنى ان كل فرد من افراد ما يؤكل يتوضأ من سؤره فالمفهوم ان ما لا يؤكل ليس كذلك اي ليس كل فرد منه يتوضأ
من سؤره وهذا سلب العموم لا عموم السلب فلا تدل على المنع عن كل واحد منها كما هو مطلوبه الخامس ان كثيرا مما لا يؤكل لحمه لا منع في
سؤره كالهرة والفارة والحية وامثالها مما يشق التحرز منه وكالسباع والانسان وغيرها مما ورد النص بعدم الباس اصلا فالحمل
على المعنى الذي يوجب خروج كل هذا كما اولى البتة السادس مقتضى صحيحة البقباق وغيرها عدم الباس في غير الكلب ومثله هذه مع
جميع ما ذكر كيف تقاوم الصحيحة وغيرها فضلا عن ان تغلب عليها سيما مع تحقق الاصول المعاضدة للصحيحة وغيرها وكذا
الشهرة العظيمة بحيث لا يكاد يتحقق مخالف حتى ان الشيخ في بعض الكتب وافق غيره بل كونه عمدة في كتابيه مذهبا له محل تامل
عند غير واحد من المحققين بل الذي يظهر من تتبع مواضع من كلامه خلاف ذلك فلاحظ ومما ذكر حال ما نسب الى الحلي ومما ذكر ظهر ان
الكراهة ايضا محل تامل فضلا عن الحرمة فضلا عن النجاسة كما توهم في نسبتها اليه ثم ما ظهر من دليل كراهته او حرمته كما عرفت
وستعرف يكون الحكم بها بعنا تامل تام واعلم ايضا ان المشهور بين الاصحاب كراهة سؤر الجلال وهو المتغذي بعذرة الانسان محضا
عندهم بحيث يسمى في العرف جلالا او غير ذلك كما سيجيء في كتاب المطاعم والمشارب انشاء الله وكذا كراهة ما هو من شانه اكل

الجيف

مثل البازي والصقر والعقاب وامثال ذلك اذا خلا موضع الملاقات من عين النجاسة والشهرة تكفي للحكم بالكراهة من جهة
المسامحة بل من كلام فقيه واحد ربما يحكمون باولوية المتابعة فما ظنك بالشهرة ويمكن ان يحتج بمرسلة الوشاء السابقة وما وافقها
من الاخبار شاهدا على الكراهة وفي رواية عمار عن الصادق ع انه سئل عن ما شرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من
الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب وفي صحيحة ابي مسلم
عن احدهما ع لا باس ان يتوضأ بفضل السؤر انما هي من السباع ومثلها صحيحة زرارة وحسنة شريح عن الصادق ع والعلة المنصوصة
حجة فيظهر منها طهارة السباع كلها من الطيور كانت او غيرها ومقتضى هذه الرواية ايضا طهارة الحيوان بزوال عين النجاسة
بل بعدم العلم ببقائها وعدم رؤيتها كما ذكرنا في الرواية السابقة واما الادمي فقيل يكفي للحكم بطهارته غيبته بحيث يمكن ازالته وهو
مشكل لعدم دليل على ذلك بل الاصل عدمها حتى يثبت خلافها ولم يجد الغيبة ليست علة للطهارة حتى يقال الاصل صحة افعال
المسلمين الان يصدر منهم ما يلزم حمله على الصحة كالصلوة مع علمه بالنجاسة وتفطنه نعم الملا في له ذلك الموضع الذي كان نجسا
يحكم بطهارته لتيقن تلك الطهارة واحتمال التحقق لتطهير ذلك الموضع في الغيبة فما هو يقيني لا يرفع بمجرد الاحتمال الا ان يقال الاصل
بقاء نجاسة ذلك الموضع ويمكن ان يقال النجسية خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع الاجماع والاخبار وكون الاصل طهارة
الاشياء واستصحاب الطهارة السابقة وعدم التاثير والانفعال ولزوم العسر والحرج لو لم يكن كذلك وثبوت البناء على ذلك في غير
واحد من المواضع منها ما مر في غير الادمي من الحيوان ومباشرة اطفال المسلمين ومجانبتهم قوله والقليل الى قوله ما فقد
سيجيء التفصيل في هذين الحكمين في بحث المياه انشاء الله قوله والمستعمل في رفع الحدث الاكبر اقول المستعمل في رفع الحدث
سيجيء حكمه مشروحا انشاء الله تم واما المستعمل في رفع الحدث الاصغر فلا كراهة فيه اصلا طاهر ومطهر باجماع علمائنا بل اكثر العامة
ايضا على ما هو الظاهر نعم ابو حنيفة حكم بانه نجس نجاسة مغلظة حتى انه حكم ببطلان الصلوة في الثوب الذي اصابه اكثر من درهم وفيه ما فيه
واما المستعمل في رفع الاكبر فهو طاهر عندنا وهل يرفع الحدث به ثانيا ام لا المرتضى وابن ادريس وكثير من المتاخرين على الاول والشيخان
وابنا بابويه على الثاني اذا كان ما قل من الكر للادلة الاصولية والعمومات حتى يثبت المنع ولم يثبت ولا شك في انه لو لم يثبت لم يقل به احد
انه ماء مشكوك فيه فلا يحصل معه يقين البراءة ولقول الصادق ع في رواية عبد الله بن سنان عنه ع الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل
به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه واشباهه قوله واشباهه اما عطف على قوله ان يتوضأ فيكون مرفوعا عطفا على فاعل يجوز
فيكون المراد منه الاغسال الرافعة للحدث او الاعم او مجرور عطفا على ضمير قوله منه على القول بجواز ذلك لان المشهور عند النحاة انه يتوقف
على اعادة الجار فلا يجوز ذلك فيكون المراد في هذا الاحتمال لا يجوز الوضوء من هذا الماء ومن اشباه هذا الماء يعني ما يغتسل به
من الحيض والنفاس وامثالها ويحتمل ان يكون منصوبا ويكون كلمة الواو بمعنى مع فتدبر وكيف كان يحتاج التتميم والتقريب الى عدم القول بالفصل
كما هو ظاهر لكن في ذيل الرواية ما يشير الى كون العطف على الضمير او كونه منصوبا حيث قال واما الماء الذي يتوضأ فيغسل به وجهه ويده
في شيء نظيف فلا باس ان يتوضأ به اذ التعرض لخصوص هذا وعدم التعرض لغسالة غسل الحيض ومثله شاهد على ذلك ولو كان مختصا

بخصوص غسل الجنب لكان التعرض لغسله غسل الحيض ونحوه اولى واهم فالحديث يدل على العموم في حديث كبير مضافا الى عدم القول بالفصل
والجواب عنه انه لا يمنع التمسك مع الاصول والعمومات واطلاق لفظ الماء عليه وعن الثاني بالطعن في السند بان فيه احمد بن هلال
الضعيف لكن اهل الرجال صرحوا بان ما رواه عن الحسن بن محبوب فهو مقبول حجة ومع ذلك مشهورة عند قدمائنا يتمسكون
بها ومع ذلك متايدة باخبار كثيرة مثل ما ورد في الصحيح في ماء الحمام اغتسل منه ولا تغتسل من ماء اخر الا ان يكون فيهم جنب او يكثر
اهله فلا تدري فيهم جنب ام لا وما ورد فيها ايضا ولا تغتسل في البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد
الزنا والناصب لنا انظر الى ما نص وقدمه على الناصب وما رواه ابو بصير عن الصادق ع عن الجنب يجعل الركوة فيدخل اصبعه فيها قال ان كان
فليغتسل فيها منه كما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج او وجه فتامل وبالجملة ظاهر اخبار كثيرة يعضد بعضها بعضا يظهر
ظهورا تاما ان في مستعمله منعا الى التنزه وليس بحيث ذهب اليه المرتضى وما اختاره من عموم منعه اصلا سيما الصحيح الذي ذكرناه ولذا
ما وافقه الا نادر في غاية الصلاح بل البالغة في المنع كما عرفت ويؤيده ايضا ما ورد من النزح لاجل الاغتسال في البئر اذ لكل اعتبروا
ذلك لعلقوا به واشترطوا ان يكون الجنب خاليا عن النجاسة وان النزح لا يكون الا لمحض اغتساله من حيث الغسل بل المجرد غسل جسده
الخالي من النجاسة ايضا فتم لكن هذا على سبيل الاستحباب كما سيجيء والصحيح الذي ورد في غسالة الحمام يتضمن ذكر ولد الزنا ايضا
وامثاله مما يكون في سؤره وغسالته غسل الكراهة فتامل مضافا الى انه ورد ما يدل على جواز الغسل بماء الحمام الذي يغتسل به الجنب
فيمكن الحمل على الكراهة او حمل ما دل على الجواز على ما اذا كان المستعمل متصلا بالمادة كما يشير اليه قولهم ع هو بمنزلة الجاري لعدم
الحرمة حيث قال الماء الذي يغسل به الثوب يغتسل به الجنب الا ان يحمل على الثوب النجس لكن هذا بعيد ولا شك في ان الاحتياط
في التجنب عنها امكن واذا لم يتيسر غيره فالطهارة به والتيمم ايضا حتى يعجل الله فرج آل محمد ويعز جنابه عن علينا برفع الشبهات
وحل المشكلات نسال الله تعالى ان يمن علينا بذلك آمين قوله فيه كرم لم يتعرض له المص اصلا وفي بعض نسخ كتابه الاول استحباب
استقبال القبلة حال الوضوء كما في سائر المجالس لما ورد عنهم ع خير المجالس ما استقبل به القبلة الثاني استحباب وضع الاناء على
اليمين ان كان مما يغترف به وهذا مشهور بين الاصحاب واستدل عليه في المع بانه امكن في الاستعمال وهو نوع من تدبير وفيه ما فيه وبما
روي عنه ص ان الله يحب التيامن في كل شيء وفي الدليلين لو تما لما اختص بالوضوء بل تم كل شيء ولم يفت المشهور بذلك الا في الغسل
ولا غسل الجنابة ولا غيرها مما ذكر في المعتمد نعم في حسنة ابن اذينة التي رواها الكليني في باب علة الاذان وهي كالصحيحة لو لم تقل صحيحة
وهي طويلة وفيها فتلقى رسول الله ص بيده اليمنى فمن اجل ذلك صار الوضوء باليمنى فلما صار باليمين كما سترى في كيفيته ناسب الوضع على
اليمين لما ذكره ومنشاه ما ورد في الاخبار ان الله يحب ما هو الايسر والاسهل وكان الظ ان المعصوم ع ما كان يختار الا الايسر فظهر
من هذا ان الاناء لو كان مما يغترف به لوضع على اليمين لتحصيل ما ذكر ولما اذا كان مما لا يمكن الاغتراف به فعلى اليسار ليصب منه في اليمنى للغسل
بها وللادارة الى اليسار كما ستعرف وبما ذكرنا صرح في المدارك وغيره واطلاق المحقق وغيره كون وضع الاناء على اليمين بناء على استحباب
الاغتراف باليمنى فيلزمه كونه مما يغترف به كما ستعرف ومر ايضا في استحباب غسل اليد للنوم والبول مرة الى اخر ما يشير الى ذلك وحينئذ فظهر

ان المطلوب

ان المطلوب كون الوضوء باليمين فلا يعارضه ما مر في بعض الاخبار انه ص وضع القعب بين يديه مع امكان كونه بين يديه في سمت اليمين
اذ يطلق عليه ايضا انه بين يديه مع ان خلو بعض الاخبار عن مستحب غير مضر فتم الثالث الاغتراف بها لما في الوضوءات البيانية لعله
انه اغترف باليمنى فاخذ كفا من ماء فصبه او في بعض الروايات الاغتراف باليمنى في جميع الغسلات والادارة لغسل اليد اليمنى كما
افتى به بعض الاصحاب صرح بالحكم باستحباب هذه الادارة صريحا ايض وهو ظ الشرائع كما هو مقتضى ظاهر حسنة ابن اذينة
السابقة وصرح بعض الاخبار لكن في الكافي الاخبار الواردة منها انه غمس يده اليسرى لغسل اليمنى من دون ادارة وهذه الاخبار
مع غاية كثرتها صحيحة السند او معتبرة غاية الاعتبار لكن يمكن ان يقال الموجود في بعض الاخبار يكفي وخلو الاكثر غير مضر في
الاستحباب لو عدم الذكر لا يدل على العدم فتم جهة الرابع ضرب الماء بالوجه او صبه عليه وهذا ايض مع ان عبد الله بن المغيرة روى الحلبي ظاهرا لكن
الاخبار الصحيحة والمعتبرة المتضمنة لاسدال الماء من اعلى الوجه او صبه عليه مع ان عبد الله بن المغيرة روى في الصحيح عن السكوني
عن الصادق ع ان الرسول ص قال اذا توضأتم فلا تضربوا وجوهكم بالماء ولكن شنوا الماء عليه شنا والسكوني ثقة على الاصح وموثق
على ما صرح به الشيخ في العدة مضافا الى ان ابن المغيرة ممن اجمعت العصابة فما ورد في الموثق عن ابن المغيرة عن رجل عنه ع
اذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه اذا كان ناعسا فزع واستيقظ وان كان البرد فزع ولم يجد البرد ولا يعارض ما قدمناه
مع ان مقتضى العلة المذكورة استحباب الضرب للصنفين المذكورين خاصة ولا باس به لكن لا بد ان يكون الضرب على اعلى الوجه حتى
لا يتحقق ما مر من وجوب الابتداء بالاعلى الخامس في الشرائع وغيره استحباب تحريك الخاتم والسير وامثالها اذا كانت في موضع الغسل
وتكون واسعة بحيث يدخل الماء تحتها واستدل له بانه استظهار للعبادة وفيه انه ان لم يعلم بوصول الماء الى البشرة فالتحريك
واجب لتحصيل اليقين بالبراءة في حصول الغسل الواجب بالاية والمتواتر من الاخبار والاجماع لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
انه سأله عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحتها ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت
قال تحركه حتى يدخل الماء تحته او تنزعه ومقتضاها وجوب دخول الماء تحتها واقعا والا فوجوب النزع وان حصل العلم
بالوصول الى جميع البشرة ما تحتها فكيف يتحقق الاستظهار في التحريك فانه انما يتحقق في الظني والظن ليس بحجة في الموضع الذي
يتيسر اليقين اجماعا ونصوصا مع ان الامتثال العرفي ايضا كذلك كما لا يخفى اللهم الا ان يقال بتفاوت مرتبة العلم وحصول الاقوى
لكنه احوط واولى واستدل في المدارك بالصحيحة المذكورة على وجوب ازالة الوسخ الكائن تحت الظفر المانع من وصول الماء الى ما تحته
اذا لم يكن في حد الباطن وجه الدلالة ان الخاتم والسير والدملج وامثالها لا يكاد يتحقق خلو لا يدري عنها غالبا بل الغالب من
تحت الظفر الطويل بالبديهة فلو كان عدم التعرض للازالة في الامور الغالبة في مثل الوضوء دليلا على عدم وجوبها فيه لزم ذلك
في القدر المشترك بين الخاتم وامثاله بطريق اولى ولا اقل من التساوي فالتعرض لوجوب التحريك او الازالة دليل على وجوب ايصال
الماء الى ما تحت الوسخ المذكور ايضا وقد مر الكلام في ذلك ولعله اقوى لهذه الصحيحة والاخبار المتواترة بعد الاية الظاهرة في غسل البشرة
الظاهرة ولما مر في مبحث الجبيرة من الاخبار الدالة على وجوب ايصال الماء الى ما تحتها مهما امكن الى غير ذلك السادس الاستنشاق

في الاستنثار حكم بعض باستحبابه ولعله لرفع الاذى والنجاسة في داخل الانف بل المراد خروج الماء الذي اجتذبه بانفه وفي القاموس واستنثر
استنشق ثم استخرج ذلك بنفس الانف كانتثر فعلى هذا كل استنشاق يكون فيه استنثار اذ لابد من اخراج الماء المجذوب البتة
ولا ينافي تجزيه ولعله لاجل ذلك لم يعده المشهور مستحبا اخر في الوضوء والغسل استحباب ترك الغسلة الثانية في الوضوء بالنسبة
الى من لم يستيقن ان واحدة في الوضوء تجزيه بل بما كان اللازم عليه تركها لقوله ع من لم يستيقن ان واحدة تجزيه لم يوجر على
الثنتين وهذه الرواية من جملة الروايات الدالة على استحباب الغسلة الثانية كما لا يخفى على الفطن وعليها يحمل قوله ع في مرسلة
ابن ابي عمير الوضوء واحدة فرض واثنتان لا يوجر والثالثة بدعة وهذه المرسلة مستند الصدوق ره حيث حكم بان الثانية
لا يوجر عليها والثالثة بدعة لكن عرفت فساده في نفسه اذ جزء العبادة كيف يصير بغير اجر وانه اذا لم يكن جزء العبادة يكون الاعتقاد
بكونه جزء الوضوء حراما ويكون الثانية بدعة لا محالة فكيف تكون الثالثة بدعة والثانية لا اجر فيها فظهر ان عدم الاجر من جهة
عدم الاستيقان الذي يحبط الاجر ومع ذلك يكون المسح بعد الماء مسحا بغير ماء الوضوء البتة فيصير الوضوء باطلا من هذه الجهة
البتة ومع ذلك تصير هذه المرسلة معارضة لاخبار كثيرة صريح فيها بان الثالثة لا توجر وان الثانية اسباغ وسنة من النبي ص
واستحباب وانها منتهى مرتبة ازدياد الوضوء بحسب الشرع الى غير ذلك مما عرفت مع موافقة تلك الاخبار لفتاوى جميع
الفقهاء حتى الكليني والبزنطي كما عرفت ولا شك في ان الذهن النادر اذا فهم شيئا وباقي اذهان الفقهاء الذين خرجوا
عن حد الاحصاء فهموا شيئا اخر وتراكم افواج الافهام عليه يكون اوفق الى الصواب وذلك النادر المخالفة فهمه لافهامهم
اقرب الى الخطاء سيما اذا ظهر علينا خطاؤه من وجوه شتى عرفت وستعرف ايضا وايضا هذه المرسلة وان كانت مطلقة الا
ان الرواية السابقة عليها مقيدة لها وحمل المطلق على المقيد محقق ومسلم ولذا في المدارك مع ميله الى مذهب الصدوق صرح
بان المرسلة محمولة على مقتضى الرواية السابقة مع ان حمل هذا المطلق واجب من وجوه اخر كما عرفت ومنها انه كيف يكون
لا يوجر ولا يكون بدعة وتكون البدعة في الثالثة اذ في غاية الوضوح في عدم كون الثانية بدعة كما ان كلام الصدوق ايضا في
غاية الوضوح في ذلك واذا لم يكن بدعة لا جرم يكون في دينا وهو الاعتقاد الفاسد في ان الواحدة لا تجزي كما صرح به الرواية
السابقة واخبارهم ع يكشف بعضها عن بعض كما امروا بذلك ع هذا كله مع ما عرفت من الاجماعات المنقولة على استحباب
الغسلة الثانية والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما حقق في محله ومن المحقق المسلم ايضا ان خروج معلوم النسب غير مضر في الاجماع
سيما مع غاية وضوح الاشتباه من الخارج من وجوه متعددة غير خفية على من له ادنى فطنة ولم يكن على غفلة لكن بعد ما نبهنا
لا يبقى غفلة اصلا واعلم انه توهم بعض القاصرين او الغافلين من متاخري المتاخرين فجعل الثانية حراما او انها لازمة الترك وعند
المتوهم خالف جميع المتقدمين والمتاخرين حتى الصدوق ومن في الكليني فضلا عن امثال صاحب المدارك لاتفاقهم جميعا على ان
الحرام اللازم الترك والبدعة انما هي الثالثة دون الثانية كما لا يخفى على من له ادنى فهم ومع ذلك خالف الاجماعات والاخبار عن ان
المعصوم ع نصا بان غسل وجهه ويديه ومسح راسه ورجليه ثم قال هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء وما ورد

من ان

من ان من تعدى في وضوئه كان كناقضه مع ان التعدي حرام جزما وبدعة يقينا واجاب عما ورد في الصحاح من ان الوضوء مثنى مثنى
بانه لا يمكن ان يكون المراد الغسلة الثانية لان المسح لا تعدد فيه ولان اللام حقيقة في الجنس فيلزم اعضاء الوضوء في الغسلتين ولا
شبهة في بطلانه ثم شرع في توجيه بعض الاخبار بوجوه بعيدة او طرحه ولا يخفى على من تامل ما ذكرناه سابقا وفي المقام انه
نحو توهم باطل منه وذلك لان المراد من التعدي المذكور في تلك الرواية ما لا يشمل مستحبات الوضوء اصلا لان المعصوم ع بين لم يات بشيء من
مستحبات الوضوء ومع ذلك قال ما قال فلو كان الغسلة الثانية تعديا لكان جميع المستحبات التي لم يذكرها ايضا تعديا حراما
وفيه ما فيه وكذا الكلام في الرواية المتضمنة لقوله ص هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والرواية المتضمنة لقوله ع من تعدى في
وضوئه كان كناقضه مع ان التعدي المذكور لو كان شاملا للغسلة الثانية ايضا فيصير صريحا في كونها بدعة وحراما فيصير الخبر مع
هذا شاذا لم يعمل به احد من المتقدمين والمتاخرين لاتفاقهم على كون الثالثة بدعة وحراما والثانية اما مستحبة كما عليه المعظم
او لم تقل باجماع الشيعة واما لا اجر لها مع اجماع صحة الوضوء وكون المسح ببقية بلل وضوء الى غير ذلك كما قال به النادر وما قيل من
ان علي بن بابويه لم يذكر الثانية فلعله يقول بحرمتها فقد عرفت فساده مما ذكرنا من امالي الصدوق وغيره مع انه لو كان
قائلا بالحرمة وكونها بدعة لنسبه اليه احد من المتقدمين عند نقل الاختلافات في ذلك خصوصا انهم بذلوا جهدهم في معرفة
حال مثل البزنطي ونقلوا كلامه وبالجملة الخبر ليس بحجة سيما الشاذ الذي افتى الكل بخلافه اذ لا تامل لاحد في عدم حجية مثله
سيما مع كون ذلك الخبر اتفقوا في افهام الكل على ان المراد من التعدي غسل الرجلين ومسح الاذن مع العقائد وامثال ذلك واتفاقهم في افهامهم
معتبر قطعا مع انه لو لم يجعل المراد ذلك لكان مخالفا للاخبار لا تحصى كلها معمول بها عند الكل واصحة الدلالة بل السند ايضا لان
اكثرها صحاح او كالصحيح وغيرها منجبر بفتوى الاصحاب مع قطع النظر عن الجواب الاخر مع انه مضى ص و وفاقي ان اخبارهم
يكشف بعضها عن بعض ويجب حمل المتشابه منها على محكماته مع انه من اول الفقه الى اخره يكون المدار على ذلك بلا شك
ولا شبهة بل لا يكاد يوجد مقام مثل المقام في الوضوح وكشف البعض عن البعض بل بملاحظة المجموع لا يبقى تامل لفقيه اصلا
واما الطعن على الصحاح بما طعن فلعدم التتبع والتطلع مع عدم الاعتناء بافهام القدماء والمتاخرين من فقهائنا الذين هم
المؤسسون للفقه ارباب العقول القدسية مع قرب العهد والاطلاع بجميع مبادي الاخبار حتى انه لو كان يلاحظ صحاح
العلامة واحاديثهم لا يبقى له تامل في كون معنى الصحاح هو الذي فهمه الاصحاب حيث ذكره دليلا على استحباب الغسلة
الثانية على غاية الاطمئنان من دون تامل من احد منهم في ذلك اصلا وراسا وذلك لان الوضوء اما ان يكون مقصورا على راجعا
حضور العزائم الذي يكون خاليا عن المضمضة والاستنشاق والتسمية الى غير ذلك مما مر من المستحبات واما ان يكون اعم
من المفروض والمستحب اي شاملا لهما وهذا هو المتعارف الشايع في الوضوء والاول لا يكاد يصدر عن مكلف من زمان الرسول ص
الى الان كما لا يخفى على المطلع في الاخبار ومن المسلمات المحققة ان المطلقات تنصرف الى الافراد الشايعة فالمراد من الوضوء الوارد
في الاخبار هو العبادة المطلوبة من امة المركبة من الواجبات والمستحبات كما اشرنا ولا شك في ان هذا المعنى لو كان منحصرا في مثنى مثنى

لا يلزم منه انحصار خصوص الغرض منه فيه الذي له اهل السنة مع اتفاقهم على صحة الوضوء مرة مرة وكونه البدعة لا يجد منهم من يتوضأ ثلثا ثلثا
كما ان الشيعة لا يكاد يوجد منهم وضوء خال عن جميع المستحبات ولما كان المعروف في ذلك الزمان عند العامة ان الوضوء يكون ثلثا
ثلثا يعني في الغسل خاصة دون المسح جاء اخبارنا ردا عليهم بانه مثنى مثنى يعني ايضا في الغسل خاصة بما كانوا يروون ردا على الشيعة ان
وضوء رسول الله صلعم او علي ع كان ثلثا ثلثا بل رووا عنه صلعم ان هذا وضوئي ووضوء الانبياء قبلي فكان للائمة ع ان يقولوا
ردا عليهم ان ما كان الا مرة مرة يعني غالبا الا ما ندر او في تعليم اصحابه بانه وضوء رسول الله صلعم مع قطع النظر عن داع من الخارج
لانه صلعم توضأ ايضا مثنى مثنى كما عرفت من جهة خصوصية المقام وهو الزام الناس بالمرة لو لم يعلمهم الا المرة كما لا يخفى وكان
في ذلك الترك سنة وخلاف معظمة في جعلهم من يزيد مرتين بالنسبة الى الضعيف كما مر او من لم يقصر في الوضوء ولم يبالغ او غير ذلك
كما عرفت ومما يكشف عما ذكرنا رواية داود بن زربي التي نقلناها عن كشى فان المعصوم ع بعد ما صرح بما ذكر قال توضأ
مثنى مثنى فلا تزدن عليه ومما يشير الى ما ذكرنا انه صلعم قال لم اشتر ما كان وضوء رسول الله الا مرة مرة حيث اضاف الوضوء الى رسول
الله يعني وضوءه لنفسه كما هو الملحوظ من الاضافة الظاهرة في الاختصاص ولانه وضوءه من حيث هو رسول الله صلعم وفي
المعارضة قال في ... توضأ اثنتين اثنتين يعني انه فعله كذلك وانه لم يكن شغله ووظيفته فلا جرم يكون لداع والاظهر
انه هو الذي ذكرناه كما صدر عنه صلعم نظائره مثل التفريق بين الظهرين وبين العشائين فانه لعلة كما سنته وطريقته الا انه
اتفق انه جمع بينهما انه وسع على الامة الى غير ذلك من النظائر وكذا يكشف عنه ملاحظة الاخبار الاخر التي اشرنا الى بعض منها
في المقام وبعض اخر فيما سبق وبالتتبع يظهر على المتتبع انه يد مما ذكرنا بلا شبهة سيما اذا لاحظ كتب العامة ومن ذلك انهم
رووا ان رسول الله صلعم توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ولها تتمة وهي هذه ثم توضأ مرتين مرتين
ثم قال هذا وضوء من ضاعف الله له الاجر ولا شك ان العامة تجافون عن المرتين لكونه مذهب الشيعة سيما ولم يذهب اليه
احد من العامة ومع ذلك نقلوا تلك التتمة وهذا نهاية ثبوتها ووضوحها بحيث ما امكنهم اخفاؤها كالروايات
الدالة على خلافة علي وخلافة الاثني عشر وامامتهم وغير ذلك من الامور التي تكون حقا وانهم لم يمكنهم من الاخفاء وحال
بينهم وبينه اعلاء الحق واما الخاصة فقد رووا مضمون التتمة كما عرفت وستعرف ايضا وكذا يكشف عنه اتفاق اعاظم
الخبيرين المطلعين ارباب الفتوى كالقدسية وكذا الاجماعات المنقولة الى غير ذلك ومن اراد ازيد مما ذكرنا هنا فعليه بملاحظة
ما كتبنا على المدارك والذخيرة والوافي ومما يكشف ايضا ما نقلنا عن ابن ابي عقيل وشركائه الى السنة اتيان الماء على الاعضاء مرتين
الا ان واحدة منها فرض والثانية سنة اي من الرسول صلعم ولئلا يكون قد قصر المتوضي في شيء فيكون الثانية بازاء احتمال تقصير فان
تعدد المرتين لا يوجب ... ذلك بذلك جاء التوقيف منهم ع فان هذا صريح فيكون ما ذكره صادرا عن اهل البيت نقلوا اليه البرهان
منهم فيؤكد صحة ما ذكرناه عن كشى بل ما ذكرنا من الكليني ايضا شاهد على ذلك بل الشيخ بل الصدوق الذي الصدوق
بنى على ان الثانية ليس فيها اجر بل هو حضور الشارع في فعلها انشاء الله الزيادة عن المرة الا انه لم يجعل لها اجرا والاجر منصور

على المرة

على المرة الاولى شرعا فظهر ان مضمون ما ذكرناه عن كشى كان مسلما عند القدماء ومنهم الديلم بل وتامل منهم ومما يشهد على ما فهمنا صحيحة
زرارة وبكير فقلنا اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع فقال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تاتيان على ذلك
كله لاتفاق القدماء والمتاخرين على ان المراد من الغرفة في المقام الغسلة من غير قول ثالث من المعروفين احد منهم والمنكر بان غير
المستحب يكون بمجرد الغرفة والمستحب بمجرد الغرفتين او بالعكس وظهر منها ان الثنتين لان تاتي الغسل على ذلك كله كما قال
ابن ابي عقيل وشركاؤه فان قلت يظهر ان المستحب احدا من المبالغة في الواحدة واخيرا الثنتين قلت ورد في النافلة ايضا ان استحبابها
من جهة ان تاتي على تقصير في الفريضة ونقص فيها فانه يتمها بالنافلة ويجبر نقصها بها وكذلك ورد في غسل الجمعة انه
بالنسبة الى الوضوء الفريضة كما عرفت في بحثه وسجدة الشكر بالنسبة الى الصلوة كما ستعرف الى غير ذلك فمقتضى العلة
لو لم يتحقق نقص وتقصير فيها بان بالغ في الاهتمام بفعلها خاليا عن نقص وقصور لا يحتاج الى النافلة ولم تكن مستحبة ومع
ذلك لا شك في استحباب النافلة وغسل الجمعة وغيرهما وليس الا من جهة ان الانسان مصدر الغفلة والنسيان والسهو كالطبيعة
الثانية والضعف جبلي له والوهن فطري لانه تم من الضعف خلقته وعلى الوهن بناه ونفسه امارة بالسوء مختارة للباطل
كما هو صريح القرآن والاخبار وكتب الادعية ولذا لا يكاد يرى العوام يغسلون في وضوئهم جميع بشرة الوجه وظاهر شعر منها
وجميع بشرة اليدين من المرفق الى منتهى رؤس اصابعهم بحيث لا يشذ شيء وربما يوجد منهم غير الوسواسي بل اكثرهم
كذلك الا ان غسل بعض المواضع لا يكون الا قريبا من الدهن دون الاسباغ اصلا وهو مطلوب جزما حتى ان المتوضئ يكتب
له الثواب ما دام بلل وضوئه موجودا كما ستعرف فجمع ذلك لا يؤمن من وقوع نقطة من المواضع خالية من الغسل من جهة
السهو الذي كالطبيعة الثانية ومما يكشف ايضا ما ورد في القوي عن زرارة عن الصادق ع ان الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم
يوجر فيه مضافا الى ما عرفت من ان المراد الغسل مرتين ان قوله صلعم من زاد لم يوجر مانع عن حمل المثنى على كونه غسلتين ومسحتين
مع انه ثلث غسلات وثلث مسحات ومع ذلك لا يمكن جعله ردا على من لم يقل من العامة بانه غسلتان ومسحتان اذ لم يقل احد بانه
كذا الخ ومع ذلك يزيد من الغسلتين والمسحتين حتى يقول ع من زاد لم يوجر اذ العامة يجعلون الغسل الواجب خمسة والمسح
الواجب مرة ولم يقل احد بزيادة الواجب على ما ذكر بل بدلوا المسح بالغسل وبالجملة ظاهر الحديث انحصار الواجب في الغسلتين
والمسحتين على ما فهموا فالمراد نفي غسل واجب ... مسح واجب ويكون نوعا على حدة ومن بديهيات الدين ان الواجب
لا يزيد البتة واما المستحب فلا شك في كونه ازيد من الغسلتين عند الشيعة لاستحباب غسل الكف والفم والانف مع ان المستحبات
في الوضوء الذي يكون فيه غير منحصر في الغسل والمسح عندهم بالبديهة ولا يمكن حمل المراد التجديد كما فعله الصدوق وقد رده مشاركوه
بانه بعيد غاية البعد وبان التجديد غير منحصر في المرتين كما يظهر من الاخبار فقوله صلعم من زاد الى اه يابى عن الحمل مع ان الراوي
قال بعد ذلك بلا فصل وحكى لنا وضوء رسول الله صلعم انه غسل وجهه مرة ويديه كذلك وكذلك مسح راسه ورجليه اذ على الحمل
المذكور لا ربط له بالمقام اصلا ولهذا احتمل في المدارك هو ومن وافقه من المتاخرين اخبار الوضوء مثنى مثنى على ان المراد منتهى

من بنية الجواز لا الرجحان وجعلوها موافقة لرأي الصدوق وهذا مع كونه بعيدا غاية البعد بل لا معنى له كما عرفت بل عرفت من ادلة
كثيرة غاية الكثرة فساد هذا الحمل من وجوه كثيرة نعم لو لعلهم من زاد لم يؤجر عليه ينادي بان المرتين يؤجر فيهما وعدم الاجر
انما هو في الثالثة وما زاد موافقا لاخبار اخر فدعوى فهمهم من الجانبين ان هذه حمل مرسلة ابن ابي عمير السابقة المتضمنة لعدم الاجر على
الثانية على ان المراد منها من لم يستيقن ان واحدة تجزيه لما ورد الرواية هكذا حملا للمطلق على المقيد كما فعله القوم كما عرفت فان
قلت ما تقول في صحيحة زرارة ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين
الحديث قلت ورد في اخبار متعددة ان الله يحب اليسر والسهولة في الدين واما لهذه العبارة وظاهرها يقتضي عدم تحقق التكليف
اصلا لان التكليف ايقاع في الكلفة والمشقة ولا شك في ان التكليفات تخالف اليسر والسهولة سيما وكثير منها في غاية الصعوبة
والمشقة مثل الجهاد والحج والزكوة وبقاء المرأة بغير زوج اذا فقد زوجها ولم يعلم ا هو حي او ميت حتى وموته الى غير ذلك جهاد
النفس وايجاب في امور كثيرة فالمراد ان اليسر والسهولة محبوبة لله نعم اذا لم يكن مقتضى للكلفة وبعد المقتضي ايضا يحب السهولة
الا ان المقتضي يقتضي في تكليف البتة على حسب ما يقتضيه في المقام ايضا الوتر محبوب فلذا صار الفريضة الالهية واحدة لكن الرسول
لما علم ضعف الناس زاد مرة ثانية لاجل تحصيل الكمال والفضيلة كما عرفت كما اوجب الله الفريضة الا انزله النافلة لتحصيل الكمال
وجبر النقص بل يحب ان يكون جميع اوقات المكلف مستغرقا في العبادة بحيث لا يشذ عنه شيء سوى ما لا بد منه ومع ذلك اليسر
والسهولة مطلوب له تعالى وليس ذلك الا لما ذكرنا فان المكلف لو امكنه تحصيل المراتب العالية والكمالات الشرعية والعقلية
من دون عبادة ولا جهاد نفس ولا كلفة اصلا لكان مطلوبا له تعالى البتة وفعل الرسول ص ايضا منه تعالى ان هو الا وحي يوحى كما فرض الله
في الصلوة ركعتين ركعتين وزاد الرسول ص سبعا في اليوم والليلة الى غير ذلك ومما يشهد على ما ذكرنا انه ص فرع على قوله
ان الله يحب الوتر قوله فقد يجزيك اي بلفظ الاجزاء الدال على اقل الواجب فعرف ان يحب الاستنجاء ان لفظ يجزيك في الاستنجاء
بالاحجار يدل على ان الاستنجاء بالماء افضل فانه مسلم عند صاحب المدارك وغيره ممن وافق الصدوق ولذا لم يات بهذا الحديث شاهدا
على انه قوله ع ان الله يحب العبد لا يدل على انه لا يحب غيره الا بمفهوم ضعيف لا يمكنه معارضة دلالة يجزيك فضلا عن لا دلة الواضحة
الكثيرة غاية الكثرة كما عرفت كثيرا منها فان قلت انك قلت لم يقل احد بحرمة الغسلة الثانية ونقل عن الخلاف انه نسب الى بعض
اصحابنا انه مثل ابن ادريس بنى على ان استحباب الثانية محل تامل وليس احد من الشيعة سوى واحد منهم حين يقول بالحرمة
وابن ادريس صرح في موضع اخر بان المراد من المحرم هو الصدوق والشيخ وان لم يصرح بذلك الا ان الظاهر ان مراده ايضا هو الصدوق
والا لكان ينقل مذهبا اخر وهو الجواز من دون رجحان ولا حرمة لم ينقل مذهب القائل بالحرمة كابن ادريس فظاهر انه ايضا فهم
مثل ابن ادريس ليس ان مراد الصدوق الحرمة نعم لعدم تحقق عبادة مباح خال عن الرجحان بالبديهة وكذا جزء عبادة يكون جزء
العبادة ومع ذلك ليس بعبادة لانه ظاهر الفساد فيكون مراده من عدم الاجر في الثانية الحرمة للتلازم بينهما في العبادات لكن
عرفت ان كلام الصدوق صريح في عدم الحرمة كما فهمه سائر الفقهاء وان كان ما اعتقده في الخلاف وابن ادريس يكون حقا الا انه

خطا

خطا من غير المعصوم ع بحسب الظاهر ويمكن ان يكون مراده خلاف ظاهر عبارته بان يكون مراده مراد الكليني وغيره من القدماء حيث
قال في الامالي ان من دين الامامية كذا وكذا فتامل جدا على انه وابن ادريس صرحا بانه لا تعويل على قوله بعض القائل بالحرمة وانه خالف
للاجماع فكيف يكون قولهما في نقل الاجماع حجة كذا يكون قولهما في كون فلان خارقه ايضا حجة لا فضله دليل حجية الاول
حجية الثاني ايضا فلا عبرة بقوله سيما وان يذكر بعنوان المجهول سيما وظهر علينا خطاه البتة من وجوه متعددة والله يعلم
الثامن كراهة الوضوء في المسجد من البول والغائط كما سيجيء التاسع من زاد مرة على الواحدة معتقدا وجوب تلك الزيادة
فمقتضى الرواية السابقة المتضمنة لعدم الاجر على من زادها ولم يستيقن ان واحدة تكفيه صحة وضوءه وعدم اجره على الزيادة
واستدل في المدارك والذخيرة على الصحة بجهة الامتثال ولعل الامر كما ذكراه لما مر في بحث النية فلاحظ العاشر المشهور
تحريم الثالثة لكونها بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة مصيرها الى النار كما ورد في الخبر مع ورود حرمتها في غيره من الاخبار
مع ان البدعة حرام بالاجماع وبالاعتبار واستدل ايضا بمنافاتها الموالاة الواجبة وفيه تامل ظهر وجهه في بحث الموالاة
وفي الذخيرة نسب الى ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد انهم قالوا بعدم الاجر في الثالثة اقول الظاهر عدم خلافهم في المسئلة
والتعبير كذلك لما ورد في الاخبار من عدم الاجر في الثالثة وطريقتهم غالبا كون فتواهم بعبارة الخبر والا فقد عرفت ان
عدم الاجر في العبادة كناية عن البدعة لما عرفت ولذا نسب ابن ادريس الى الصدوق القول بالحرمة والى الشيخ القول بالبدعة
كما عرفت ثم قال والمفيد حكم بتحريم ما زاد على الثالثة استنادا الى قوله ص في خبر زرارة الوضوء مثنى مثنى من زاد لم يؤجر عليه
فاعترض عليه بانه لا ينطبق على دعواه وفيه ما فيه اذ كلامه صريح في ان عدم الاجر دليل الحرمة كما عرفت وان ما زاد على مثنى
مثنى حرام ولا شك في ان ما زاد على الثالثة مما زاد عليه ومراده ره ان ما زاد على الثلاثة في حكم الثالثة لما ذكرنا ويشهد على ذلك
ما ذكره ابن ابي عقيل ان الثانية سنة فيظهر منه ان الثالثة ليست بسنة ومقابل السنة هي البدعة وبالجملة عرفت حقيقة الحال
وان ما صدر منهم انما هو باعتقاده ان المباح يصير جزء للعبادة والجائز المساوي الطرفين جزء الغير المساوي كما قال به صاحب
المدارك وغيره ايضا وهو بديهي البطلان لان جزء الشيء مما ينتفي ذلك الشيء بانتفائه لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه بالبداهة
ولو لم ينتف لم يكن جزءا بالبديهة بل يكون خارجا لا محالة فانه جعل عضوا لا الاعاظم الغسلة الثانية جزء نفس الوضوء فلا بد ان ينتفي
الوضوء بانتفائه وان جعلوها جزء الكامل من الوضوء فلا بد ان ينتفي الكامل بانتفائها وان جعلوها جزء القدر المباح من الوضوء ينقل
الكلام الى ذلك القدر المباح ونقول ترد د الترديد بان المذكور هي في نفس ذلك القدر المباح اذ لا تفاوت بينه وبينها بالبديهة مع
انه لا يوجد بالبديهة قدر مباح يكون جزء للوضوء حتى تكون الغسلة الثانية جزءه فاذا كان نفس الوضوء لا ينتفي بانتفائه وكماله ايضا
لا ينتفي بانتفائها فاي معنى لجعلها جزءا او داخلا في الوضوء فان جعلوها خارجة عن الوضوء اجنبية بالنسبة اليه فمعلوم ان الخارج عنه
امور كثيرة لا خصوصية لها بالغسلة الثانية فلم يقولون منتهى مرتبة الجواز في الوضوء الغسلة الثانية ولم يحكمون بصحة هذا الوضوء صريحا
مع كون المسح فيه بغير ماء الوضوء بل بالماء الاجنبي وهم لا يرضون به البتة كما ستعرف مع انك عرفت ان محل نزاع الفقهاء تعدد غسلات

الوضوء لا الغسل الاجنبي فيه وهم ايضا قدروا النزاع كالقوم بالبديهة وهم اعرف بما ذكر ظهر الكلام في الغسلة الثالثة بل هي اشد شناعة
ثم اعلم ان بعد الحكم بتحريم الثالثة وقع النزاع في صحة هذا الوضوء فالمشهور البطلان لعدم كون المسح حينئذ ببقية ماء الوضوء ومذهب ابن
الجنيد معروف فساده لكن المحقق في المعتبر استوجه جواز المسح ببلة الثالثة معللا بان اليد لا تنفك عن ماء الوضوء الاصلي واستحسنه
في الذخيرة واستحسن البطلان بعد ثبوت وجوب كون المسح ببقية ماء الوضوء وفي المدارك قال وينبغي القطع بالبطلان ان مسح بالبلة
الثالثة واستبعد ما ذكره المحقق ونقل الحرمة عن المشهور من غير نقل بطلان نعم في المخ نقل البطلان عن ابي الصلاح فلعلهم
جعلوا حرمة الثالثة مسئلة والمسح ببلة الثالثة مسئلة على حدة ولذا اشترطوا في البطلان ان يكون المسح ببلة الثالثة فعلى هذا
ابو الصلاح قائل بالبطلان مط وغيره يقول بكون النهي متعلقا بخارج العبادة نعم ان اتفق كون المسح ببلة الثالثة يكون باطلا
وهذا حكم على حدة ويدل عليها ايضا الاخبار الدالة على ان ما زاد على الاثنين لا يوجر عليه منها رواية زرارة السابقة ويمكن الاستدلال
لابي الصلاح بما ورد من ان المتعدي في وضوئه كان كناقضه والظاهر انه اشارة الى تعديات العامة كما لا يخفى وما ورد في بعض الاخبار
من ان من توضأ ثلثا فلا صلاة له وبان العبادة توقيفية ولا ناظر بها الا في خصوص الحجة او التوقف فيه وفي كونها اسا بي
على شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولا شك في ان الاحوط عدم الاكتفاء بمثل هذا الوضوء ولم نقل انه اقوى وعلما اذا كان
المسح ببلة الثالثة فلا اشكال اصلا في بطلانه الحادي عشر المشهور كراهة التمندل بعد الوضوء اي مسح مائه ورطوبته بالمنديل والظاهر
كراهته لكونه من شعار العامة واستدل لها بما روي عن الصادق ع انه قال من توضأ وتمندل كتب له حسنة ومن توضأ ولم يتمندل حتى يجف
وضوؤه كتب له ثلثون حسنة وانه لم تدل على الكراهة بل ظاهره اولوية الترك الا ان الامر سهل وبما ورد في بعض الاخبار يكتب له الثواب
ما دام ماء الوضوء باقيا ولهذا قال بعض الاصحاب بكراهة مسح بلل الوضوء عن اعضائه وبعضهم الحق به التجفيف بالنار وبالشمس لكن
بعضهم خص التمندل بالمسح بالمنديل وبالذيل دون الكم وبعضهم الحق به ادخال اليد في الكم الموجب للتجفيف في الجملة ونقل عن المرتضى
في شرح الرسالة والشيخ في احد قوليه عدم الكراهة مطلقا استضعافا للدليل الكراهة وفيه ما ظاهر كونه في الوضوء مع انه لا باس لا ينفي
استحباب الترك بلا شبهة بل غايته نفي الكراهة وان تامل فيه بعضهم بل ادعى انه لا باس يشعر بالباس وفيه ايضا تامل وبهو ثمه
اسماعيل ابن الفضل قال رايت الصادق ع توضأ للصلوة ثم مسح وجهه باسفل قميصه ثم قال يا اسماعيل افعل كذا فاني افعل كذا والظاهر
ان الامر في مقام توهم الحظر لا يفيد ازيد من رفعه والدم يقل احد بانه مامور به مع انه لعله ورد الذم فهذا كما يحتمل نجيا لحجة برواية
ابن بكير عن الصادق ع قال لا باس بمسح الرجل وجهه بالثوب اذا توضأ اذا كان الثوب نظيفا ورواية منصور ابن حازم قال رايت الصادق ع وقد
توضأ وهو محرم ثم اخذ منديلا فمسح به وجهه ويمكن ان هذه الاخبار على الظاهر ضرع ان يكون المعصوم ع ما كان يترك المستحب ومع ذلك
من المسلمات ان الفعل لا يعارض القول سمعت بعض مشايخه انه قال ربما كان المسح بها مستحسنا من جهة الغبار والتراب في الطين في
غير النظيفة ووجود الريح المنتن لها او الوجه الرطب في العضلة الرطبة ولذا ورد في هذه الاخبار مسح خصوص الوجه دون اليدين
لانهما كانا داخلين في الكم واكمام العرب كانت طوالا مع ان مسح الوجه خاصة لعله من جهة حفظه عن الشوهة لا لا النجاسة والله يعلم

الثاني

الثاني عشر من به السلس وهو الذي لا يمسك بوله قيل يجب عليه الوضوء لكل صلوة وما يجيء في اثنائها لا يضر بتلك الصلوة والا
لكانت الصلوة ساقطة عنه وهو باطل للاجماع والعمومات او يكون مكلفا بما لا يطاق وما خرج عن وسعه وهما باطلان بالنقل
والاجماع والاعتبار بل الحس له فالدين من حرج بل يريد بالمكلفين اليسر ولا يريد بهم العسر فاما ان لا يكون البول بالنسبة اليه حدثا
وهو مخالف لظاهر الاخبار والاخبار المتواترة فلا جرم يكون حدثا بالنسبة الى الصلوة التي تكون بعدها وهذا مذهب الشيخ في الخلاف وفي
بل في الذخيرة انه اشهر الاقرب وقيل يمنع كونه حدثا واختاره في كره وظاهر ان مراده يمنع كون القطرات الحادثة في اثناء الصلوة
حدثا لا البول الذي يبوله بارادة وقصد على النحو الذي يصدر من غير ولا يخالفه مخالف الاية والاخبار لان تلك القطرات من
الفروض النادرة غاية الندرة وخفائها فلا يضر فيه الاطلاقات لتبيانها وفي موثقة سماعة عنه ع عن رجل اخذه تقطير من فرجه
اما دم او غيره قال فليصنع خريطة وليتوضأ وليصل فانما ذلك بلاء ابتلي به فلا يعيدن الا من الحدث الذي يتوضأ منه
ويدل عليه الاستصحاب ايضا وقيل يجوز له ان يجمع بين الظهر والعصر بوضوء واحد وبين المغرب والعشاء بوضوء واحد واما
سائر الصلوات فيجب لكل واحدة منها وضوء وهو مختار العلامة في المنتهى واحتج على الثاني بنحو ما ذكرناه اولا وعلى الاول بما
رواه الصدوق في الصحيح عن حريز عن الصادق ع انه اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل
فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويفعل ذلك
في الصبح فان الجمع بين الفرضين بالنحو الذي ذكره ظاهر في كونهما بوضوء واحد سيما بملاحظة ان ذلك جواب عن السؤال عن
حاله وانه الحدث وصدوره على الاستمرار التجددي كما يدل عليه لفظ يقطر وعلاج لهذا الاشكال ويظهر من ط شيوع هذا القول
في زمانه دون الاول لانه قال بعد ما اختاره لانه لاحق بالمستحاضة قياس ولعلهم لم يفهموا من صحيحة حريز ما ذكرنا
او لم يعتبروها لانه روى ما ايضا بطريق صحيح عنه عن الصادق ع لكن علماء الرجال قالوا ان حريزا لم يرو عن الصادق ع الا رواية واحدة
فحكايته الجمع على ما هو بالى حيث يجعلون امثال هذه الروايات مرسلة وسيجيء في مبحث المبطون ما يشير الى ذلك وكيف كان الاحوط
هو المذهب الاول وان كان الاوسط اقوى وخبر المذكور على ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم ابن هاشم عن منصور ابن حازم انه
قال للصادق ع الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه قال فقال لي اذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر يجعل خريطة فان
ترك الاستفصال في مقام السؤال مع قيام الاحتمال يفيد العموم اي ما ذكر في الجواب جواب عن سؤاله بجميع احتمالاته لا شبهة في احتمال
كون السؤال عن حال الحدث الصادرة والاخبار المعارضة والجواب ان الرجل المذكور معذور وليس عليه شيء سوى ما يعذر عليه وهو
جعل خريطة لئلا يسري الخبث ومما يشهد على ذلك ان صحيحة حريز وموثقة سماعة تعرض المعصوم ع لحكم الخبث واخذ الخريطة
لم يعم حكم الحدث وجمع بينهما في الحكم على انه معلوم ان الراوي كما يحتاج الى معرفة حال الخبث كذا يحتاج الى معرفة حال الحدث ايضا
جزما بل الثاني اولى في الاستشكال فيه والسؤال عنه لكون الطهارة عن الحدث شرطا لا يصح الصلوة بدونه مطلقا بخلاف الاول
فلا وجه لتخصيص سؤاله عن حال الخبث فقط مع ان كلامه مطلق واشكاله عام والمعصوم ع ما استفصل اصلا وبعضهما ذكرنا ان لا محل

عدم معرفته بعلاج الحدث بل الحكم ان لم يظهر ظهورا تاما مع ورود روايات فيه وتحجر معاضد من كلام الاصول والفتاوى ويدل عليه
ايضا ما رواه في التهذيب بسند فيه محمد بن نصير شيخ العياشي عن الحلبي عن الصادق ع قال سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة
اذا صلى والتقريب كما تقدم واعلم ان مقتضى الاخبار المذكورة وجوب الاستظهار في منع التعدي بقدر الامكان وكذا اتفق الفقهاء
الثالث عشر المبطون وهو الذي يعتريه الغائط بحيث لا يمكنه التحفظ فالمشهور انه ايضا مثل سلس البول يتوضأ لكل صلوة للعلة
التي ذكرت فيه لكن ظ العلامة في المخ عدم نقض الطهارة به كما قلنا نقلنا عن ط في السلس ثم اذا لم يكن المبطون بالحد المذكور بل يجد
حدثه في اثناء الصلوة او فاجئه فالمشهور انه يتطهر ويبني هذا اذا كان مبطونا كما فرضنا لا انه اتفق العدو ونحوه في الاثناء فانه
يتطهر ويعيد الصلوة البتة لانه صحيح لا مريض واحتجوا عليه بموثقة ابن مسلم عن الباقر ع انه قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في
صلوته ويتم ما بقي وليس في طريقها من يتوقف منه سوى عبد الله بن بكير وهو ثقة وممن اجمعت العصابة ثم المشهور انه فطحي ولكن قال
بعض علماء الرجال ان الفطحية في زمان الكاظم ع رجعوا كلهم الى الحق سوى عمار وطائفته ولا شك في ان عبد الله المذكور ليس من طائفته
فعلى هذا يصير الحديث صحيحا كما اختاره الشهيد الثاني ره وان لم يصححها نعم العمل بها اقوى للموثق حجة سيما مثل هذا الموثق الظاهر
كونه صحيحا بل على تقدير الموثقية لا يقصر عن الصحيح كما لا يخفى على المطلع ومما يعضده ان الصدوق في الفقيه رواها بطريق كالصحيح
بل على تقدير ضعفها يكون الضعف منجبرا بالشهرة فما ظنك اذا كان مثل الصحيح بل يكون صحيحا واختار العلامة في المخ وجوب استيناف
الطهارة والصلوة مع امكان التحفظ بقدر زمانهما والا بنى بغير طهارة لان الحدث المذكور لو نقض الطهارة لابطل الصلوة واعترض
عليه في المدارك بانه مصادرة على المط ثم نقل عن المحقق الشيخ علي انه نقل على هذه المقدمة الاجماع فلذا ليس فيه مصادرة بوجه من الوجوه
فاعترض عليه بمنع الاجماع في موضع النزاع وفيه ان موضع النزاع يتحقق فيه الاجماع كيف وهو ضروري المذهب مثل حرمة القياس وغيرها وقع فيه
النزاع فما ظنك بالاجماع الذي لا يضر خروج معلوم النسب عنه وان كان ماهرا من الفقهاء مع انه سيجيئ في كتاب الصلوة ان شاء الله شرط
استمرار الصلوة الطهارة فيها وعدم قطعها على المشهور وثبوت هذا الشرط من الادلة فيصير مقتضى تلك الادلة ابطال الصلوة بحدث الناقض
في اثنائها وما ذكره العلامة مبني على هذا الاشتراط المسلم عندهم والمشهور لديهم والثابت من الادلة فكيف يصير ما ذكره مصادرة بل
غايته منع الثبوت من تلك الادلة وكذا منع الاجماع الذي ادعاه المحقق المذكور على فرض ان يكون بموقعه ولا يلزم منه المصادرة بلا
شبهة وبالجملة تنقيح المقام موقوف على ملاحظة ما يجيئ من ادلة الاشتراط المذكور سيما مع انضمامها بدعوى الاجماع المنقول فان
كان موثقة ابن مسلم مع ما ذكرنا من مؤيداتها تقاوم تلك الادلة والاجماع المنقول فما ذكره هنا المشهور متعين والا فما ذكره العلامة
ليس الا كما لا يخفى ثم اعلم ان بعض الاصحاب قيد ما حكم به المشهور بما اذا لم يستلزم المنافي للصلوة كالاستدبار وغيره وسيجيئ التحقيق
في ذلك في كتاب الصلوة ان شاء الله تعالى والظ ان حكمهم انما هو فيما اذا لم يتحقق الكثرة الموجبة للحرج ولذا اذا وصل الى هذا الحد لم يجب اعادة
الوضوء الا للصلوة الاخرى وايضا لو اتفق في سلس البول وقوع البول في الاثناء مرة او مرتين مثله كالمبطون فهل يكون حكمه حكم المبطون
او حكم السلس الذي ذكرناه للروايات الدالة عليه كما قال في الذكرى وغيره فيه خفاء لان الروايات غير شاملة لما لا يظهر منها من لا يستمر له التجدد

او مثله

او مثله من الامر ما خذه المريطة وكان الغالب في سلس البول هو الذي ذكرناه في تعريفه والحاقه بالمبطون ايضا مشكل لاختصاص النص والفتاوى
بالمبطون ومقتضى القاعدة بطلان الطهارة والصلوة واعادتهما الا ان يكون بحيث يوجب الاعادة العسر والحرج فيحتمل الحاقه بالمبطون
من جهة القاعدة لعدم سقوط الصلوة اجماعا الا من جهة لنفي العسر والتعدي ويحتمل شمول بعض الروايات التي اوردناها في السلس المذهب
المبطون مضافا الى ما ذكرنا من كون المطلق ينصرف الى الافراد الشائعة لا النادرة ومن الاستصحاب فتامل الكل واعلم ايضا ان جميع ما ذكرنا
في المبطون والسلس اذا لم يكن له في الوقت فترة تسع الطهارة والصلوة الرابع عشر حكم الريح والنوم وغيرهما من الاحداث اذا كانت تعتريه
بحيث لا يمكن التحفظ حكم المبطون من جميع الوجوه على ما يظهر من كلام بعضهم وظاهر انه كذلك بالنسبة الى ما ثبت من القاعدة قطعا
من صحيحة ابن مسلم او موثقته فيشكل الظهور الدخول في النص المنهي عنه لعدم تنقيح المناط الا ان يقول ذلك ايضا الى القاعدة بان
الصلوة جزما لا تسقط عنه اجماعا فيتطهر ويعيد اذا كان في الوقت فترة تسع الطهارة والصلوة بحسب عادته وكذا لو كان اعادتهما لا توجب
حرجا واما اذا اوجبت الحرج ولم يكن له فترة تسع فاما ان يتوضأ ويبني فهذا هو الذي ورد في صحيحة ابن مسلم او موثقته لانها
محمولة على صورة يتوضأ ويبني بحيث لا يوجب حرجا وبعد الحرج يرتفع البدكما قلنا لا سيما وهو مع الحدث المذكور في الموثقة واما
ان يرفع اليد ولا يتم الصلوة ويبني على انه ليس بحدث للاستصحاب وكون المطلق ينصرف الى الافراد الشائع المتعارف وقد مر وسيجيئ
في كتاب الصلوة من ان الحدث في اثناء الصلوة مبطل مطلقا لكن كونه ليس بحدث اصلا باطل عند المشهور لكونه خلاف ما يظهر من الاخبار
المتواترة عندهم وهذا البعض الملحق من جهة المشهور لكن لا اضر اقوى سيما بملاحظة ما سيجيئ في كتاب الصلوة واشتراط الوضوء ما لم يتحقق
جمع واعلم ان الشيخ الكبير ربما اعتاد الجزء كاكل الافيون فيعرض له النعاس غالبا مما يبتلي به في اوقات صلوته فاذا ترك المعتاد يتضرر
فلا يجب عليه الترك وان عرض ما عرض بل ربما كان من غير العيد ايضا بعرض ذلك من غاية كبره او من ضعف بنيته وقواه وعدم صبره
السلس والبطن وما ذكرنا من الريح وغيرها على حسب ما ذكرناه انما هو اذا كان الامور المذكورة من غير اختيار المكلف ولما مع اختياره
فلا بل يجب تحرزها فلا بد من السعي في عدم صدورها وان كان بالطبابة والادوية وغيرهما مما يعالج ويجب عليه تحرزها الا اذا تضرر من هذه
المعالجات من جهة اخرى لعله لا يقدر على العلاج بسبب عدم التمكن من المال وغيره من الاسباب واذا امكنه العلاج وترك للاهمال و
المسامحة فلا شك في الاثم واستحقاق العقاب فيمكن ان تكون صلوته ايضا باطلة لان ما اعتذر لصحتها هو عدم امكان التحفظ
والتحفظ فاذا امكنه فكيف يكون معذورا ويمكن ان يقال انه حال الصلوة وعند دخول وقتها لا يمكنه التحفظ فيكون التكليف به
تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح وان كان من جهة المكلف وبفعله ثم يصح مواخذته في فعل ما اوجب ترك الواجبات وعقاب الكل عليه لكن هذا
امر اخروي يعالج ولعل بعض كلمة ترفع بما لا يطيقه بسبب كونه منشأ وهو بعيد بل الظ استحالته ثم اذا كان في وقت الصلوة ممكنه العلاج
والصلوة صحيحة فالظ بطلان صلوته اذا وقعت مع احد الامور المذكورة لانها احداث واما اذا صدرت هذه الامور من فعله جهلا او غفلة
او لما لها وكذا الحال في تركه العلاج غفلة او جهلا او لما لها فلم يمكنه العلاج فلا اثم عليه اصلا وان امكنه وتركه فكما تقدم ثم اعلم ان
المذكورة اذا اجتمعت ففي ما تيسر التخفيف في النقص وجب لا سيما يمكنه علاجه ورفع حرث غيره معفو عنه مع ان المبتلى لا يترك الامور

الى غير ذلك والاخبار ايضا كذلك وكذا الحال اذا امكن التخفيف والرفع فرفع في وقت وفي صلاة دون صلاة بل وفي قدر من الصلاة دون قدر **قوله** ويجب الغسل له اي الحدث الاكبر من الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس ومس الميت من الادمي بعد برده وقبل غسله ومقتضى ظاهر هذه العبارة ان الغسل للاحداث كلها انما يكون واجبا لغيره لا لنفسه وان كان غسل المس وهذا هو الظاهر من المشهور وسيجيء الكلام فيه وقوله من ضروريات الدين الصلاة ربما لا يحتاج ثبوته والعلم به الى دليل فلا يحتاج ما ذكره الى الاستدلال واما الطواف الواجب فسيجيء انه شرط في صحته واما الوجوب لمس كتابة القران فقد مضى دليله وحرمة المس على المحدث بالاكبر اجماعي كما نقل الفاضلان وغيرهما وان نقل في الذكرى عن ابن الجنيد قوله بالكراهة اذ صرح بانه كثيرا ما يطلق الكراهة على الحرمة وكيف كان قوله غير مضر بالاجماع ثم اعلم انه لا وجه للتامل في حرمة المس على المستحاضة وماس الميت لكونهما محدثا يتوقف رفعه على الطهارة فما لم يكن متطهرا لا يجوز عليه مس القران اذ لا يمسه الا المطهرون وغير ذلك بل ورد في الموثق عن عمار عن الصادق ع لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله والموثقة حجة فلا يعارضه رواية ابي الربيع ايضا مع امكان الحمل على الدرهم الخالي عن اسم الله تع وكان معهودا بين السائل والمعصوم ع فلا تعارض المعرفة حجة ثم اعلم ان المراد من المس ما هو بالبشرة لم يصدق مس القران بسببها ولانها التي تصير محدثة ومطهرة فلا يضر المس بالشعر لعدم الروح وعدم الحدث وكذا الظفر مع احتمال كون الماس ذا روح وتطهر مع انه يجب غسله في الغسل واحتمل العدم ايضا لعدم تبادره من قوله تع لا يمسه اه وكذا ما ورد في الاخبار وان الظ ان الماس لا بد ان يكون متطهرا او لا يكون محدثا لان الحدث ينافي تعظيم القران والاحوط الاجتناب بل في الظفر اقوى ايضا ووجوب الطهارة للمس اذا كان المس واجبا والا فشرط وربما يسمى بالوجوب لتسميته بالمجاز الواجب مجازا لعدم وجوب فيه لان الواجب ما يكون على تركه عقاب ولذا قال المص بعد هذا مع وجوب الاربعة **قوله** وللمكث في المساجد هذا ايضا كسابقه مقيد ومشروط بالوجوب والا فشرط ووجوب شرطي وظ العبارة ان الغسل عن كل حدث يجب للمكث كما يجب لمس كتابة القران فلا يشترط الطهارة فيه والمحدث غير متطهر والجمع حرمت حتى مس الميت كما ستعرف واما المكث فقد ورد ان الجنب والحائض لا يدخلان المسجد الا مجتازين رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر ع في الصحيح وفي صحيحة ابي حمزة عنه ع انه قال في الجنب ولا باس ان يمر في سائر المساجد ولا يجلس في شيء من المساجد ومثلها حسنة جميل عن الص ع او مثل الاولى رواية ابن مسلم عن الباقر ع في الصحيح وفي صحيحة ابي حمزة عنه ع انه قال في الجنب لا باس ان يمر في سائر المساجد ولا يجلس ومما ذكر ظهر ضعف القول بكراهة مكثهما فيها كما حكي عن سلار فاذا وجب عليهما المكث فيها وجب عليهما الغسل له وكذا اذا اراد ذلك وجب بالوجوب الشرطي واما النفاس فقد مر ان حكمه حكم الحيض الا ان يدل دليل على خلافه وهذا اجماعي ايضا على ما نقل لكن مقتضى الادلة ان الحائض لا يجوز لها المكث في حال الحيض لا بعد ارتفاع حيضها بالغسل وبعد الخروج عن الحيض لا تسمى حائضا ايضا حقيقة وان قلنا بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق اذ معلوم ان الحائض بعد تمامية حيضها لو كانت حائضا يلزم على سبيل الحقيقة تكون حائضا حقيقة مدة تمام عمرها بعد مدة حيض واحد اذ الغسل امر شرعي لا يكون له مدخلية في الوضع اللغوي والعرفي البتة فيكون انقطاع الحيض والدخول في الطهر كانقطاع الكفر والدخول في الاسلام فوجوب الغسل عليها للمكث فيها انما هو بعد الخروج

من الحيض

عن الحيض وقبل الغسل استصحابا للمنع السابق حتى يثبت خلافه ولم يثبت الا بعد الغسل ويؤيده تعليق الحكم على الحيض المشعر بالعلية مع ضمها مع الجنب فيكون ظاهرا انه كون حدثها المانع من المكث كحدث الجنب لا انحصار المنع في خصوص سيلان الدم وصدوره فتدبر وسيجيء زيادة التوضيح في صحيحة زرارة فتدبر مضافا الى ان المشهور الفتوى عليها الغسل للمكث بل ادعي في المنتهى الاجماع عليه وسيجيء ان الحائض يتيمم للخروج عن المسجدين وما ورد عن الص ع من انه لا باس بان ينام الجنب في المسجد فشاذ متروك او ماول وهل لهما ان يترددا في جوانب المسجد بحيث يخرج عن الاجتياز الوارد في الاخبار المذكورة قبلا الظاهر ذكر وقيل نعم لان المراد من الاجتياز ما هو مقابل الجلوس ولمعاينة جميل عن الص ع للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجدين والاحوط الاول لو لم نقل فيه انه اقوى واما غسل الاستحاضة فقد مر في بحثه ما يتعلق بالمقام فلاحظ واما غسل المس فسيجيء **قوله** ووضع شيء فيها هذا هو المشهور بل هو مذهب الاصحاب على ما نقل عدا سلار فانه كره الوضع فيها ويدل على التحريم صحيحة عبد الله بن سنان انه سال الص ع عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وفي الفقه الرضوي وليس للحائض والجنب ان يضعا في المسجد شيئا ولهما ان ياخذا منه لان ما فيه لا يقدران على اخذه من غيره وهما قادران على وضع ما معهما في غيره وورد هذا المضمون في صحيحة زرارة وابن مسلم عن الباقر ع قال قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد قال لا يدخلان الا مجتازين ان الله تع يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وياخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت فما بالهما ياخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره قلت فهل يقرآن من القران شيئا قال نعم ما شاءا الا السجدة ويذكران الله على كل حال ويختص التحريم بالوضع المستلزم للبث وفيه ان الاخبار المذكورة عام وصرح الشهيد الثاني بعدم الفرق بين الوضع من داخل المسجد او من خارجه للعموم وقيل بالاختصاص بالاول لكونه المتبادر وربما كان في هذه الصحيحة ايماء الى ان الحائض مثل الجنب في وجوب الغسل عليها بعد زوال حدثها كما اشرنا وقيل يلحق بالمسجد المشاهد المشرفة والضرائح المقدسة لاشتمالها على فائدة المسجد مع زيادة الشرف بالمنسوب اليه وتوقف بعض اخر فيه واعلم ان ما ذكر من عدم جواز المكث والوضع انما هو بالنسبة الى الحائض والجنب والنفساء لا غير بل ما ذكره المص لا يتمشى الا في الجملة لا بالنسبة الى كل واحد واحد من الاحداث الكبار اذ الاستحاضة قد ظهر حكمها والمس سيظهر نعم ورد الاخبار بمنع دخول الجنب بيوت الانبياء ولا يبعد شموله ضرائحهم المقدسة لان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا كما ورد عنهم ع وغير ذلك وشمول ذلك الحائض والنفساء محل تامل لحرمة القياس بل الظ كونه مع الفارق ايضا لان الظ ان الحائض والنفساء ربما كن يدخلن بيوتهم ع للسؤال عن المشكلات التي كانت ترد عليهن مضافا الى ان بيوتهم ما كانت خالية من النساء والجواري لهم ولخدمهم ومماليكهم وغيرهم من غير سلوك دخول المسجد والمكث في المساجد مع عموم البلوى وشدة الحاجة فلو كان منع لاشتهر اشتهار الشمس ولم يخف فتدبر جدا الا ان الاحوط ان يكون حالهن الحيض والنفاس ايضا حال الجنابة بالنسبة الى ضرائحهم المقدسة والاخبار الواردة بمنع دخول الجنب في بيوتهم منها صحيحة بكر بن محمد للرؤية في جبانة الدرجات قال خرجنا في المدينة نريد الصادق ع فلحقنا ابو بصير خارجا من زقاق وهو جنب ولا نعلم حتى دخلنا على الص ع فرفع راسه الى ابي بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغي لجنب ان يدخل بيوت الانبياء فرجع ابو بصير ودخلنا ومثله روي

في قرب الاسناد ولفظه لا ينبغي وان لم يكن ظاهرا في الحرمة الا ان ابا بصير كان دخوله لاجل تحصيل المعارف الواجبة والمعارف اللازمة بل كان ابو
بصير يسئل عن واجب او حرام يجب معرفتهما او معرفة بعض احكامهما او احوالهما وجوبا مضيقا او فوريا مع ان طلب العلم فريضة على كل مسلم
وفي كل وقت كما هو مقتضى الاخبار فكيف اخرج المعصوم ع بهذا الكلام ابا بصير لانه فهم عدم رضاء المعصوم ع فخرج بل انكر على دخوله فنفعل
من وجه فلو صار عن انكاره وبعد ما خرج اقره عليه بل كشف روى هذه الحكاية بالنحو الذي الان فيها ان المعصوم ع بعد خروجهم
عليه احد النظر على ابي بصير وقال هكذا تدخل بيوت الانبياء وانت جنب فقال اعوذ بالله من غضب الله وغضبك واستغفر الله ولا اعود
ومعلوم ان حدة النظر انما هي في حال الغضب على من يحد النظر عليه ولهذا قال اعوذ بالله الخ ومقتضى المذكورة المنع من الدخول مطلقا
لا خصوص المكث ولذا قال لا يمكث بل قال لا يدخل ولا مانع عن المنع المذكور بعد ما ظهر من الاخبار ولم يظهر ما يخالفه من اجماع او غيره
من الادلة قوله ودخول المسجدين اي المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله هذا الحكم ايضا كسابقه في الجنب والحائض والنفساء موضع
وفاق ويدل عليه الاخبار مثل صحيحة ابن مسلم عن الباقر ع ان الجنب والحائض لا يقربان المسجدين الحرامين ومثلها صحيحة محمد بن حمران
عن الصادق ع وفي صحيحة ابي حمزة عن الباقر ع ان المحتلم فيهما يجب عليه التيمم للمرور ويجيء التحقيق في ذلك ان شاء الله تعالى ورواية جميل عن الصادق ع
للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ونقل في الذكرى عن الصدوقين والمفيد انهم اطلقوا
الحكم بحرمة المكث دون الاجتياز وربما كان مرادهم سوى المسجدين الحرامين ولذا قال في التذكرة واليه ذهب علماؤنا وابن زهرة
ايضا نقل الاجماع من دون اشارة الى الخلاف قال في المدارك يحرم بالجواز في هذين المسجدين من علمائنا قوله وقراءة العزائم
المراد منها السور التي فيها سجدة واجبة وهي الم السجدة وحم السجدة والنجم واقرأ والحكم بتحريم قراءة هذه السور وابعاضها
اجماعي نقل عليه الاجماع منهم المحقق في المعتبر ويدل عليه موثقة زرارة عن ع وابن مسلم عن الباقر ع ان الحائض والجنب يقرآن
ما شاء الا السجدة ونقل عن كتاب العلل هذه الرواية بطريق صحيح وعن الحسن بن ابراهيم عنه ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء
الثوب ويقرآن من القرآن ما شاء الا السجدة قال في المدارك ليس في هاتين الروايتين مع قصور سندهما تحريم قراءة ما عدا
نفس السجدة الا ان الاصحاب قاطعون بتحريم السورة كلها ونقلوا عليه الاجماع ولعله الحجة وعلى هذا فيحرم قراءة المختص والمشترك
مع النية انتهى قوله المختصر في السند لا وجه لها بعد ما عرفت مرارا مضافا الى حجية الموثق ومثل الحسن مع ان الضعيف اذا
انجبر بفتاوى الاصحاب يكون حجة فما ظنك بها وفي الفقه الرضوي ولا بأس بذكر الله وقراءة القرآن وانت جنب الا العزائم
التي تسجد فيها وهي الم تنزيل وحم السجدة والنجم وسورة اقرأ ولا تمس القرآن اذا كنت جنبا او على غير وضوء ومس الاوراق انتهى
وهذه تدل على المنع من نفس السورة مع ان لفظ السجدة في الروايتين غير محمول على معناه الحقيقي قطعا فلا جرم يكون المراد معنى
آخر وليس الا آية السجدة او سورة السجدة والثاني متعارف في القرآن مثلا يقولون حم ويريدون سورة حم وكذلك الم والبقرة
والانعام وص والاعراف وتنزيل ويس والصافات والنبل الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة فالموافق لهذا كون المراد سورة
السجدة ولذلك فهم الاصحاب كذلك وافتوا بذلك وفتواهم واتفاقهم في الفتوى كالفهم قرينة اخرى واضحة وكذلك الاجماعات

وعباره

وعبارة الفقه المذكورة وظهر مما ذكر حرمة الاجزاء المختصة والمشتركة مع النية ايضا كما ذكر من المشتركة البسملة ثم اعلم انه في حال
المصحف حال قراءة السجدة فيحرم مس كل جزء من القرآن المختص به والمشترك بينه وبين غيره اما علم من القرينة ان المراد منه القرآن في جزءه
حتى الحرف وقبل التشديد ايضا لانه حرف ايضا وجزء قوله ومس المصحف قد عرفت التحقيق في ذلك قوله كذا ما عداه اختلف
الاصحاب في قراءة القرآن للجنب والحائض عدا العزائم فالمشهور الجواز حتى انه نقل عن المرتضى الاجماع عليه والشيخ في الخلاف والمحقق
في المعتبر ونقل عن سلار في احد قوليه تحريم القراءة مطلقا وعن ابن البراج تحريم ما زاد على سبع آيات ونسب الى الشيخ في كتابي الحديث عن ابن ...
الحديث ونقل في المنتهى عن بعض الاصحاب تحريم ما زاد على السبعين والمشهور اقوى للاصل والعمومات وخصوص صحيحة الفضيل
لا بأس ان يتلو الجنب والحائض القرآن وصحيحة الحلبي عن الصادق ع اتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القرآن قال يقرؤون
ما شاؤوا وموثقة ابن بكير عن الصادق ع عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن قال نعم يأكل ويشرب ويقرأ ويذكر الله عز وجل ما شاء ويدل
عليه الاخبار السابقة في منع قراءة العزائم الى غير ذلك ولا يعارضها موثقة سماعة المضمرة قال سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن قال ما بينه
وبين سبع آيات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين لعدم المقاومة من وجوه متعددة الشهرة بين الاصحاب والصحة في السند
والكثرة في العدد بل في الصحيح منها والمعتبر ايضا والموافقة للاصول والعمومات بل الاصول والعمومات بانفسها حجج والاعتضاد وعدم الاضطراب
والندرة عددا وفتوى وعدم صحة السند وعدم قوة الدلالة فيها اذ ليست الا انها بمنزلة المطلق للمعارض لجواز ارادة الكراهة
بخلاف تلك الاخبار ومما ذكر ظهر حجة المخالف للمشهور وجوابها لا تحصلها فيما ذكرنا فظهر مما ذكرنا عدم الكراهة ايضا وربما
قيل بالكراهة وتأييدها باشتهار النهي عن قراءة القرآن للجنب والحائض في عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن ثم تخلص عبد الله بن رواحة من
تهمة امرأته بان شرع في القراءة فقالت صدق الله ورسوله وكذب بصري وما نقل عن علي ع انه لم يكن يحجب النبي صلى الله عليه وآله او قال
يحجزه عن قراءة القرآن شيء سوى الجنابة ولا يخفى ان ما ذكروا امثاله من العامة كيف لا وما ذكرنا بل غير خفي على المتأمل
ان ما ذكرنا من الاخبار رد على العامة في اعتقادهم بروايتهم فعلى هذا رواية سماعة على تقدير الصحة والخلوص مما ذكرنا يجوز
حملها على التقية لكونها موافقة لهم وهم ع امرونا في اخبار متواترة بترك ما وافق العامة والاخذ بما خالفهم كما انهم امرونا
بالاخذ بما وافق الكتاب وعمومه وترك ما خالفه والاخذ بالمشهور بين الاصحاب وترك ما خالفه والاخذ بما اخبر به العدل
او الاعدل الى غير ذلك وعلى هذا يكون الحكم بالكراهة في السبع او السبعين من جهة الخروج عن الشبهة ايضا محل تأمل فظاهر قوله
والدخول ان المشهور كذلك بل قال المرتضى ره في الانتصار مما انفردت به الامامية ايجابهم على من اجنب في ليل شهر رمضان وتعمد
البقاء الى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة وفي المنتهى والتذكرة انه مذهب علمائنا وكذلك قال ابن ادريس ثم قال ولا يعتد
بالشاذ الذي يخالف ذلك قوله الظاهر ان المخالف الشاذ هو الصدوق على ما ستعرف واما الصحاح الدالة على ذلك ففي صحيحة
البزنطي عن ابي الحسن ع قال سألته عن رجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك
اليوم وعليه قضاؤه وصحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق ع الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما

يوما فرطان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجازله وصحيحة معاوية بن عمار عن الص ع انه قال الجنابة استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض
ذلك اليوم عقوبة وصحيحة معاوية بن عمار عن الص ع انه قال ابن مسلم وصحيحة الحلبي عن رجل اجنب في رمضان فنسي ان يغتسل
حتى خرج رمضان عليه قضاء الصلوة والصيام الى غير ذلك من الصحاح وغيرها وهي في غاية الكثرة منها موثقة ابي بصير عن الص ع
في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين
مسكينا قال وقال انه خليق ان لا اراه يدركه ابدا قال المحقق بعد نقل هذه الرواية وبهذا اخذ علماؤنا الا السيد ونقل عن ا
الصدوق انه قال في المقنع وسأل حماد بن عثمان ابا عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل واخر الغسل الى ان طلع
الفجر فقال له قد كان رسول الله ص يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ولا اقول كما يقول هؤلاء الاقشاب
يقضي يوما مكانه قيل عاد نرده في هذا الكتاب بنقل هذه وافتاؤه بمضمونها فظاهره انه لم يصرح الصدوق بما يخالف الباقين ولم
ينسب الى الفقيه المخالفة مع انه العمدة فيه فتناويه لكن قال الفاضل المقدس الاردبيلي متمسكا بظاهر قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الاية وصحيحة حبيب الخثعمي عن الص ع قال كان رسول الله ص يصلي صلوة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا
حتى يطلع الفجر وفي الذخيرة اتيانا باخبار كثيرة ظاهرة في مذهب الصدوق والمقدس ثم قال ولكن لا يبعد القول الترجيح للثاني في نظر
من الترجيح سندا فيها واجيب عن الاية بانها مخصصة بالاخبار الكثيرة بل ربما كانت متواترة سيما مع انضمامها بالاجماعات
المنقولة بل الظ ظهور ذلك من الشيعة ومعروفيته فيهم مضافا الى ان اطلاق الاية منصرف الى الفروض الشايعة مع ان تجويز
الى ان يطلع الفجر بعيد سيما بعد ملاحظة الاخبار المتواترة في المنع عنه بعد طلوع الفجر مع انه المخلص بعد الاتيان منه النزع لا سيما
المشهورة وبالجملة القول بجوازه في الليل مثلا على سبيل الاطلاق وارادة ما سوى مقدار مثل الارتماس مما لا يعتد به عرفا
شايع متعارف عرفا مع فرض ظنية بل لم نقل مطلقا وادلة المشهور واضحة لذلك الغريبة بل وزيادة عند مضافا الى ملاحظة
عدم جواز الرفث في اول الليل الا بعد مقدار ما يتحقق به الدخول في الليل وبملاحظة عدم جوازه في اخره ايضا بذلك المقدار
لان كون ذكر الرجل في فرج المرأة وداخلها حلالا في اول الفجر ابعد وكذا اخراج الذكر عن فرجها لانه من تتمة الجماع وجملة
مع انه ربما لا يتيسر الاخراج لسرعة لغلبة الشهوة فتم جدلوا لما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخ فالظ كونه قيدا للاكل والشرب
مع ان مذهب الشيعة والمعروف منهم الا من شذ كون القيد بعد الجمل المتعاقبة راجعا الى الاخيرة مع بعد ان يقال
جامع الا ان يتبين الصبح ولا يجامع بعد ما يتبين على ما عرفت وبالجملة لا تامل في كون المنع مخالفا للراي جميع العامة مطلقا سواء كان
البقاء على الجنابة عمدا او في نومة الاولى او الثانية الى غير ذلك فتعين حمل المجوز على التقية ولا محيص عنه سيما بعد ورود الاخبار
المتواترة في الامر بالاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم مع انه يظهر من الاخبار المجوزة امارة التقية اما رواية المقنع التي هي مستند
رواية الصدوق وقوله كان قائلا فقضى فيها ان الرسول ص من اول الليل الى الصبح كان جنبا في شهر رمضان مع ان صلوة الوتر كانت
واجبة عليه بالاجماع وصلوة الليل ما كان يتركها بل كان يرتكبها بالنهج الوارد في الاخبار مع ان شهر رمضان كان شهر قيامه وعبادته

من اول الليل الخ فكيف كان يختار الجنابة على العبادة مع انه نسب القول بالقضاء يوم الى الاقشاب مع انه في غاية الظهور ان احدا من العامة
لم يقل بذلك بل هو من خواص الخاصة والمعتقدات الواردة في اخبارهم المستفيضة منهم ع لا غير فظهر ان هذا كلام اهل السنة يطعنون
به على الشيعة ومما ذكر ظهر صحيحة الخثعمي ايضا سيما بعد ملاحظة استفادة استمرار الرسول ص على الجنابة في افضل شهور السنة
في افضل اوقات الليل مع عدم رضائه ببقاء يوم عليها من غير عذر مطلقا وايضا روى الصدوق عن اسماعيل بن عيسى عن الرضا ع عن رجل
اصابته جنابة في شهر رمضان فنام متعمدا حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره ولا يفطر ولا يبالي فان ابي ع قال قالت عائشة ان رسول الله ص اصبح
جنبا من جماع من غير احتلام قال لا يفطر ولا يبالي انظر الى انه ع كيف روى عن عائشة ذلك ثم اكدها اكد مع انه ورد عنهم ع انه
كان شغلها الكذب على الرسول ص ووضع الاحاديث والاحكام وايضا لا تامل في كون المنع مشهورا بين الشيعة وورد الامر بالاخذ
وترك غير المشهور بينهم مع ان ما دل على المنع في غاية الكثرة بل يبلغ التواتر ومضمون كثير منها وجوب الكفارة وان القضاء عقوبة
والعقوبة ظاهرة في المؤاخذة على ترك الواجب وفعل الحرام واستحباب الكفارة المذكورة في غاية البعد مع ان اخبار الجواز ظاهرة
في عدم كراهة في ذلك اصلا بل كان طريقة الرسول ص من عودله ان يقتضي عقوبة او كان يكفر كذلك الى غير ذلك وبالجملة لا شبهة
في تعيين الحمل على التقية من وجوه كثيرة وعدم احتمال الكراهة وهو ايضا من وجوه فلا اشكال ولا غبار واما اقسام الترك واحكامها
فسيجيء في محله انشاء الله **قوله** وخلاف الظ الاكثر ظاهر كلما تهم العموم في شهر رمضان وغيره حيث عدوا ذلك من شرايط الصحيح بل ظاهر
الاجماعات ايضا ذلك مع انه لم يرد الجواز الا في المستحب فكيف يصير علة للتخصيص برمضان مع ان الصحيح الذي ذكره ص صحيحة حبيب
الخثعمي انه قال للص ع اخبرني عن التطوع وعن هذه الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر
الفجر اصوم او لا اصوم قال صم وحبيب الخثعمي هو الذي روى جواز ذلك في شهر رمضان ايضا نعم روى ابن بكير عن الص ع في الرجل
يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا فقال اليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار ويظهر منها ان الجنابة تضر بالصوم
المستحب ايضا كما هو ظاهر الفقهاء والاجماعات وان منشأ الصحة جواز الصوم من انتصاف النهار ولعله لا باس به سيما مع المسامحة في
ادلة السنن وورود احتساب الصوم المستحب اذا نوى بعد الزوال وانه انما له من الصوم ما بعد النية وعدم كون موانع الصوم على نحو واحد
بالنسبة الى التبعيض وعدمه ولذا يكون العزم على الافطار غير مضر بالتبعيض في النافلة فتم **قوله** لورود الموثق وهو موثق ابي
بصير عن الص ع قال ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم والموثق حجة
سيما بعد اعتضاده بمشاركة الحيض للجنابة في غالب الاحكام وقال في المنتهى لم اجد لاصحابنا نصا صريحا في حكم الحيض في ذلك بعد
وجوب الغسل اذا انقطع قبل الفجر ثم قال والاقرب ذلك لان حدث الحيض يمنع من الصوم فكان اقوى من الجنابة انتهى وفيه تامل ظ
ثم ما يدل على وجوب غسل الاستحاضة يدل على وجوب غسل الحيض بطريق اولى لان المستحاضة بحكم الظ **قوله** والصحيح وهو صحيحة
علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان
كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا قال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها

كان رسول الله صلعم كان يأمر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك والحكم الجزء المعمول به الذي اشتمل عليه هو عدم قضاء الصلوة للاجماع على
قضائها لكن قاعدة الفقهاء ان الخبر الذي هو حجة اذا تضمن ما ليس بحجة يرفعون اليد عن خصوص ذلك بالطرح او التوجيه والباقي يكون حجة
ولا اصل حجية جميع اجزائه الا ما اخرجه الدليل خاصة مع انه لو كان هذا منشأ للوهن في نفس الجزء يصير جل اخبارنا خارجا عن الحجية اذ لا يكاد
يوجد خبر سالم من ذلك اذ العام المخصص بدليل من الخارج وكذا المطلق المقيد والامر المستحب وغير ذلك كلها ظاهرها ليس بمطلوب
وخلاف الظاهر ليس بحجة الا مع ظهور قرينة من الخارج على ارادة ذلك فيوجه ذلك المخالف للظاهر او يرفع اليد عنه ويعمل بالباقي واما
توجيه الرواية فهو ان هذه الرواية مكاتبة والمعصوم ع كان يكتب تحت سؤالهم حكمها فلعله ع كتب تحت سؤال الراوي تقضي
صومها هكذا تقضي صومها ولاء اي متابعة ردا على من زعم ان قضاء رمضان لا تتابع فيه فرقا بينه وبين الاداء كما زعمه من
زعمه ويظهر ذلك من غير واحد من اخبارنا فلاحظ حتى يظهر لك ثم كتب ع في هذه المكاتبة التي نحن في صدد توجيهها تحت سؤاله تقضي
صلوتها هكذا تقضي صلوتها فكتب مجموع جوابه ع متصلة فصار موجبا للتوهم والمدار في توجيه الاخبار المسلم حجيتها عند الخصم ايضا
على امثال هذه التوجيهات وما ابعد منها ولا يجعل منشأ للطرح واما امره ع فاطمة ع فلعله ارشادا بغيرها كما ورد في اخبار اخر ايضا
وحمل الاصحاب على ذلك فظهر من هذه المكاتبة ان الاخلال بالاغسال الثلثة في الاستحاضة الكثيرة يوجب القضاء وتمام الكلام مر
في بحث الاستحاضة قوله للصحيحين او الاول هذا صحيح ابن سنان انه كتب الى العالم ع وكان يقضي شهر رمضان اي يحجز
بالغسل واصابتني جنابة ولم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه ع لا تصم هذا اليوم وصم غدا وصحيح الاخر عنه ع قريب من مضمون الاول ومراده
من الخبر قوي سماعة بعثمان بن عيسى قال سألته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم ولم يستيقظ حتى
يدركه الفجر فقال عليه ان يتم صومه ويقضي يوما اخر قلت اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان قال فليأكل يومه ذلك وليقض فانه
لا يشبه رمضان شيء من الشهور ولا يخفى ان قوله ع فانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور ولا يخفى ان قوله ع تعليل لاتمام صوم
يوم رمضان مع وجوب قضائه وبدله ولو في قضائه لا يجب الاتمام والقضاء بل يأكل يومه ويقضي يوما اخر بدله لا ان الاصباح
متطهرا من الحدث الاكبر مثل الجنابة من خواص صوم رمضان ولهذا اجري في قضائه ايضا كما توهم بعض وظاهر المص ايضا انه توهم
كذلك وقوله والحسن وقد عرفت الكلام فيه مفصلا وهو صحيحة الحلبي بطريق اخر وقد عرفت الكلام فيه قوله وعلى تقدير الوجوب
اه اختلف الاصحاب في وقت وجوب الغسل ونيته فالمحقق على ان وقت وجوبه اذا بقي لطلوع الفجر من يوم يجب صومه مقدار ما يغتسل الجنب
ووافقه العلامة وغيره من المتأخرين ورجح المقدس الاردبيلي جواز ايقاعه بنية الوجوب في اول الليل وان قلنا بوجوبه لغيره ووافقه
غيره من المحققين منهم المص لما ذكره فالظاهر من الاخبار من حين وقوع الجنابة الى ان يتضيق الوقت بمقدار فعل الغسل وما يتوقف عليه
فالتخصيص بوقت دون وقت لا وجه له وانكر هذا المعنى في المدارك لانه بعد ما نقل عن المقدس ما ذكرنا قال ويشكل بانه ان اريد به الوجوب
الشرطي والا فالوجوب بالمعنى المصطلح منتف على هذا التقدير قطعا انتهى ومراده من هذا التقدير القول بالوجوب للغير لا لنفسه ونظره
الى انه لا معنى لوجوب شيء لغيره وما لم يجب ذلك الغير وفيه انه لا معنى للوجوب الشرطي لشيء وما لم يجب مشروطه وما لم يتحقق مشروطه وعلى

اي تقدير

اي تقدير هو فرع وجود المشروط وهو ان سلم ذلك في الوجوب الشرطي ولا فرق بينه وبين الوجوب الغيري على انه لو تم هذا لزم عدم وجوب
الغسل للصوم الواجب الا بعد دخول وقت ذلك الصوم ومضي مقدار تحقق الغسل ومقدماته فيلزم ان لا يكون الغسل من الجنابة
مثلا واجبا لاجل الدخول في الصوم والاصباح فيه متطهرا وهو خلاف اجماع جميع الفقهاء سوى ظاهر الصدوق ومن وافقه ممن يقول
بعدم وجوب غسل للصوم اصلا وبالجملة وجوبه قبل وجوب الصوم قطعا فيلزم فساد دعوى القطع الذي ادعاه ويوجب القطع بفساده
والقطع بوجوب الواجب للغير في الوقت الذي لم يجب فيه ذلك الغير فيبطل مقتضى ما ذكره الفاضلان ومن وافقهما اصلا لما عرفت من ان
مقتضى الاخبار وجوب الغسل له والاصباح متطهرا فان قلت عند الضيق يحصل الظن القوي بادراك المشروط بالغسل قلت
لا شك في انه اول الليل ايضا يحصل الظن القوي بل ربما كان الظن في اول الليل اقوى من الظن في اخره بسبب عروض العوارض
مع انه ربما كان الظن الحاصل لبعض الناس في الضيق اضعف من الظن الحاصل لبعض في اول الليل مع انك عرفت ان مقتضى الاخبار
الوجوب حين صدور الجنابة مثلا الى الطلوع مقدما عليه بمقدار فعله فالمقتضي موجود والمانع مفقود اذ ظن البقاء يكفي
لقصد الوجوب والا لما جاز قصد وجوب الصوم والحج وامثالهما مما لا نعلم البقاء الى الفراغ منه فان قلت اذا صح ما ذكرت فلم ما
قلت بوجوب الوضوء مثلا للصلوة بمجرد صدور الحدث وعنده الى ان يتضيق وقت الصلوة كما اختاره بعض المحققين فيكون
ما ذكرت جمعا بين ما دل على الوجوب عند صدور الحدث وما دل على الوجوب للغير قلت لانه ورد هناك اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة
وغير ذلك مما مر فتذكر قوله وقد يجب الغسل بنذر وشبهه قوله لا نزاع في الاستحباب النفسي لغسل الجنابة بل
شدة تأكده انما النزاع في الوجوب النفسي واما الاغسال المستحبة فهي كثيرة كما ستعرف فحينئذ يصير واجبا بالنذر وشبهه
لكونه راجحا شرعا بل المنذور الظاهر صحة النذر فيما اذا كان واجبا ايضا كما سيجيء واما الغسل المندوب سوى ما ذكر فغير ظاهر انعقاده لعدم ظهور
الرجحان الشرعي قوله ولا يجب لغير ذلك بلا خلاف قوله مراده ان الغسل للحدث الاكبر لا يجب لغير ذلك اي الامور التي ذكرها
من الصلوة والطواف في المساجد وغيرها مما ذكره لكن عرفت وجوبه لمس الدينار والدرهم الذي عليه اسم الله تعالى والدخول في الضرائح
المقدسة ولعل المص ادخل الثانية في المساجد والاولى في مس كتابة القران وكذا مس خط القران وتعليقه لما عرفت من ان السيد قال
بحرمتها على الجنب والحائض ولذا ادعى عدم الخلاف في عدم الوجوب لغير ما ذكره واما وجوبه لمثل الاحرام فليس بالحدث الاكبر
فتم جدا قوله ولا لنفسه قد عرفت في بحث الوضوء ان الغسل ايضا ليس واجبا لنفسه وان كان غسل الجنابة بل عرفت
فساد هذا القول وانه لا معنى لوجوبه واجبا لا تحقيقيا ليس على تركه واحد عقاب اصلا كما يقول به القائل بالوجوب لنفسه فلاحظ
وتأمل وقوله للنص الظاهر ان مراده منه قوله صلعم اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة لانه الذي يقتضي عدم وجوب الغسل
مطلقا لنفسه والا فقد ورد نصوص في غسل الجنابة وغيره بالخصوص مثل ما ورد في الجنب التي حاضت قد جاءها ما يفسد الصلوة لا تغتسل
اذ هو في غاية الوضوح فكون الغسل من الجنابة وجوبه لاجل الصلوة وتوجيهه بان المراد قد جاءها
ما يمنع من رفع حدثها كما لعله بارد مع انه ورد الاخبار في الجنب التي حاضت ان شاءت اغتسلت وان شاءت لم تغتسل وهذا ينافي

بجواز ارتفاع حدث الجنابة كما قال به الشيخ وبالجملة ظهر لك استحالة تحقق الواجب لنفسه الذي لا يكون على تركه عقاب اصلا فضلا
عن تحقق واجبات لا تحصى كذلك لا وجه للتطويل في الكلام قوله وربما يقال ان امثال المعلوم والمشهور من الفقهاء
ان مس الميت من النواقض حدث اكبر كالجنابة والحيض والاستحاضة وغيرها يمنع عن كل ما اشترط فيه الطهارة مثل الصلوة وغيرها
على حسب ما سنذكر وظاهر المص ايضا ذلك لكن توقف في ذلك بعض متاخري المتأخرين مثل صاحب المدارك والذخيرة وغيرهما
وقال في المدارك مثل ما ذكره المص من ان الثابت فيه اصل الوجوب الخ وقريب منه ما ذكر في الذخيرة وغيرها قوله كما ورد في
الاخبار وجوب الوضوء من حدث البول والغائط والريح والنوم والاستحاضة القليلة والغسل من حدث الجنابة وغيرها وكذا ورد في
الغسل لمس الميت فيحمل المس على ما يحقق الوجوب في جميع ما ذكر في الوضوء والغسل للغير مثل الصلوة وغيرها كذلك يكون وجوب هذا
الغسل ايضا للغير لاتحاد المقتضي وسوق العبارة في الاخبار اما المقتضي فهو اشتراط الصلوة ومثلها بالطهارة بل بطهارة اخرى
لا صلوة الا بطهور وقوله ص ان الفرض في الصلوة الوقت والطهور الحديث وقوله ص لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت الحديث
وقوله ص الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وقوله ص مفتاح الصلوة الطهور الى غير ذلك مما دل على توقف الصلوة على
الطهور وليس المراد من الطهور معناه اللغوي بالضرورة والقرينة فيرجع الى المصطلح عليه عند المتشرعة باتفاق كل الفقهاء والمصطلح
عليه عند المتشرعة يشمل الوضوء وغسل الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس وغسل المس من دون تفاوت اصلا مضافا الى كون
هذا الغسل ايضا طهارة وطهورا كما ستعرف وجميع ما يكون طهارة واجبة يكون وجوبها للغير سواء كان طهارة من الحدث او الخبث
اما من الحدث فبالاجماع كما عرفت في صدر الكتاب في بحث الاجماع واما الخبث فبالاجماع ايضا في الكل اذ لا نفي من الوجوب للغير الا انه
يجب للغير لا انه لا يجب الا للغير والمعروف من الفقهاء كون هذا الغسل ايضا من الحدث او لاجل الغير مع انا قد اثبتنا كون وجوب الطهارات
للغير خاصة في بحث الوضوء من قوله ص اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وغير ذلك لان المفرد المحلى باللام من امثال العام
يفيد العموم بلا كلام سيما عند صاحب المدارك وموافقيه ولما سوق العبارة في الاخبار في الكل انه اذا احدث كذا وجب كذا فاذا كان جميع
ما هو بهذا السوق يفهم منه الوجوب للغير مع كونها من الكثرة بمكان فكيف يبقى التأمل في خصوص هذا الغسل من بين جميع الوضوءات
والاغسال والغسلات التي لا تحصى مع ان الاخبار وكلام الفقهاء على نهج واحد على تقدير ورود كون الوجوب للغير في بعض من الواجبات
المذكورة فمعلوم انه لم يرد ذلك في الكل ولا في الاكثر حتى يتأمل في المقام من هذه الجهة فيكون الحال فيه كسائر الطهارات من حدث الا
والاخباث كغسل الثياب والجسد والظروف وغيرها مما لم يرد فيه بالخصوص انه يجب للغير ومسلم عند صاحب المدارك وموافقيه انه يجب
للغير كما مر في بحث الاجماع مع ان الذي ورد وجوبه للغير مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وغيره لا يرضون به لانكارهم الوجوب للغير
وادعائهم الوجوب للنفس مضافا الى انه ربما لا يكون السند صحيحا عندهم او الدلالة واضحة بحيث يفيد وما دل على الوجوب لنفسه عندهم سيما
وان ليغلب عليهم مع انه على تقدير تحقق الكل نعلم الوجوب للغير من دون توقف على ملاحظة ما دل عليه مع ان العلم بالوجوب للغير من
اليقينيات وما دل عليه انما هو من الظنيات والظن كيف يفيد اليقين فظهر ان فهم الوجوب للغير ليس الا من اتفاق الفقهاء

لانه مما دل عليه من الظنيات ان كان والا ففي كثير منها منتف واسلم مثل اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وكثير منها غير مسلم الحجية عندهم
لضعف السند او الدلالة وربما لا يقاوم بحيث يغلب وعلى تقدير الغلبة لا يحتاج اليه ولا يلاحظ اصلا واتفاق الفقهاء فيها وفي غسل
المس على نهج واحد فلاحظ فتأمل وفهم مما ذكرنا يعلم ومن هنا زيد التوضيح لو لوحظ وتأمل فيه بل مر انه لا معنى لكون مثل الطهارات والوضوءات
والاغسال الواجبة لانفسها وان هذا فاسد قطعا محال التحقق جزما فلاحظ وتأمل اذ الظاهر انه لم يقل احد بوجوبها مضيقا ولا كون منحصر
وقت وجوبه معينا فلو لم يكن واجبا لغيره اصلا لم يكن ياثم وقت وجوبه بظن الموت ونحوه مع تمكن المكلف من الغسل عادة
فلا يتحقق العقاب في الترك اصلا عادة لمكان الرخصة من الشرع ومع ذلك يلزم تحقق واجبات لا تحصى ليس على ترك واحد منها عقاب
اصلا مع انه لم يرد في احكام المحتضرين طلب الاغتسال [illegible] ذلك وما مر سابقا فكون الوضوء واجبا لغيره فقد
وجوبه للغير مستلزم الزيادة ووضوح المقصد واما كون هذا الغسل طهارة فلما ظهر من الاخبار مثل ما ورد من ان الراوي يسئل المعصوم
هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله ص فقال ان رسول الله ص طاهر مطهر لكن امير المؤمنين فعل وجرت السنة وايضا
ورد في الصحيح وغيره واي وضوء اطهر من الغسل فيه هو الغسل من الجنابة لكن المناقشين بين العلماء ان المراد كل غسل يكون وايضا ورد في مرسل
ابن ابي عمير كل غسل قبله وضوء الا الغسل من الجنابة والسند اقوى من الصحيح لان مرسل ابن ابي عمير مثل المسانيد الصحاح عند علماء الرجال
مع كونه ممن اجمعت العصابة وكونه ممن لا يروي الا عن الثقة كما قاله في العدة مع انها منجبرة بالشهرة ودلالتها على وجوب الوضوء حققت
فيما سبق من المطلوبية تكليفا وورد عنهم ع اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت وطلب الوضوء قبل غسل المس دليل على
حدثية كما ان طلب الوضوء بعد الاحداث دليل على حدثيتها لا يقال طلب الوضوء قبل غسل الجنابة والجمعة مثلا عند الفقهاء مسلم وليس من
حدث فلعل غسل المس حاله غسل الجمعة ومثله لا يجب الوضوء قبلها عند الفقهاء بل يقولون انها لا ترفع الحدث فمن كان محدثا ويريد
الصلوة لا بد له من ان يرفع حدثه ويصلي به كان حدثا اصغر يتوضا ويصلي اما قبل تلك الاغسال او بعدها وان كان اكبر يغتسل غسلا
يرفعه اما قبل تلك الاغسال او بعدها او لم يتحقق منه التداخل فليس المطلوب خصوص هذا الوضوء ولا خصوص كونه قبل هذه الاغسال وجبه
بل لا ارتباط بين هذه الاغسال وبين رفع الحدث لاجل الصلوة بل لا بد لهم من رفع الحدث المانع من الصلوة من غير ربط اصلا عندهم بينها
وبين هذه الاغسال مثل ان يقول المحدث من تكلم ويكون محدثا ويريد ان يصلي لابد ان يرفع حدثه ويصلي فذكر التكلم هنا لغو مستدرك
والمطلوب في هذه المرسلة ليس الا خصوص الوضوء وانه يكون لاجل الاغتسال من الغسل بل وقبله وان هذا ليس في غسل الجنابة اصلا فظهر ان
غير غسل الجنابة مرتبط بالوضوء ومما ذكر ظهر فساد الاعتراض بانه يمكن ان يكون الوضوء الذي يتحقق قبل المس يكون من دون حاجة الى
احداث وضوء فتدبر فظهر ان المس حدث ومسلم عندهم ان وجوب الوضوء دليل الحدثية وظهر ذلك من الاخبار ايضا كما قلنا ومما
ذكر ظهر ما في كلام المدارك من التأمل فيه لانه روى وقد استدل عليه ايضا على كون مس الميت ناقضا للوضوء والغسل بعموم قوله ص كل غسل
قبله وضوء الا غسل الجنابة ثم اعترض عليه بانه مع عدم صحة سنده غير صريح في الوجوب فصار معتبرا بما هو اعم منه وبجميع ما تم الكلام انتهى
اذ عرفت ان السند اقوى من الصحيح بمراتب وعدم الصراحة في الوجوب بعد ما ظهر ان الظهور يكفي بل عرفت ان المطلوبية تكفي بل هو وفتاه جوا لو

والرخصة ايضا يكفي وعرفت ان ما هو معارض واضح سندا عند الخصم ودلالته على كونه طهورا وطهارة اظهر بمراتب شتى ومما يشير الى كون هذا الغسل
طهارة وعموم دعوى الشيخ الاجماع على ان من اغتسل فقد تطهر او غاه في بحث الوضوء لغسل الجنابة عن الباقر ع على ما هو بيان فلاحظ وتامل وفي ايضا
روى في كتاب العلل في باب علة غسل الميت والغسل من مسه عن الباقر ع علة غسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذلك الغاسل
لتلاقيه المؤمنين وفي حديث اذا خرج الروح منه بقي اكثر منه ولذلك يتطهر له ويطهر وفي الفقه الرضوي ايضا والوضوء في كل غسل ما خلا
الجنابة الى ان قال فان اغتسلت لغير جنابة فابتدئ بالوضوء ثم اغتسل ولا يجزي الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ وأعد
الصلوة انتهى وايضا الفقهاء ذكروا ان الطهارة بحسب الشرع اسم للوضوء والغسل والتيمم او القدر المشترك بينها ثم عمموا الغسل الى الجنابة وغيرها
وصحيحها منها هذا الغسل بل قيد بعضهم تعريف الطهارة بقوله على وجه له تاثير في استباحة الصلوة وقوله مثل غسل الجمعة والاحرام عندهم
فيه ان كلا منهما طهارة بلا تامل سواء قلنا بوجوبها او استحبابها بلاحظ ما علة مشروعيتها او ربما ورد ان المغتسل في طهر من الجمعة الى
الجمعة الاتية وانه يجزي عن وضوء الفريضة وغير ذلك الا انهما مستحبان عند الفقهاء الا النادر والمستحب لا يمكن ان يصير واجبا لغيره من جهة
استحبابه مطلقا اما القائل بالوجوب فلا شك في قوله بوجوبه للاحرام وانه لا يجوز الاحرام بغير غسل واما القائل بوجوبه للجمعة فقد مر
عدم ظهوره بل ظهور عدمه وعلى فرض الظهور لم يظهر قوله بالوجوب لنفسه بل ربما يظهر منه الوجوب لغيره مثل جبر نقص الصوم
عليه اعادة الصلوة لو لم يغتسل قبلها كما مر في بحثه مع انهما على وجوب تقديرها الحدث بل على تقدير استحبابها وكون الطهارة مطلق
في وقت معين امر مانوس بالشرع وله فيه كثير غاية الكثرة بخلاف ما لم يكن طهارة بل يكون الطهر وكون الطهارة بل الواجب امساس الجسد
بالماء من دون حد وقت معين بل يتسع الى ظن الوفات سيما مع ما عرفت من المفاسد وبالجملة ظهر كون هذا الغسل طهارة فيشمله قوله ص
لا صلوة الا بطهور وغيره مما مر وقوله ع اذا دخل الوقت وجب الطهور لما مر في بحث الوضوء في كونه واجبا لغيره اما الاول فلانه ص قال لا
صلوة الا بطهور من الطهارات لانه لم يرجح طهورا على طهور ولم يعين طهورا من بين الطهورات فنسبة اشتراط الصلوة وتوقفها الى عموم
الطهور على السواء وتخصيصه بطهور دون طهور من دون مخصص شرعي تحكم واما مثل مفتاح الصلوة الطهور وغيره مما ورد فيه الطهور
معرفا ومحلى باللام فالظهر دلالته كما ستعرف واما الثاني وهو قوله ع اذا دخل الوقت الخ فلان اشتراط الوجوب على دخول الوقت معلق على
طبيعة الطهور فيدور مع الطبيعة ولا نزاع لاحد في ان مثل ما نحن فيه من المفرد المحلى باللام يفيد العموم وبناء استدلالات الفقهاء سيما المتاخرين
على ذلك فيظهر منه كون الطهارات الواجبة ليست واجبة لنفسها بل واجبة لغيرها واما غير ذلك فقد مر الاشارة الى بعضها في بحث
الوضوء وبعضها في المقام فتذكر وغير ذلك مما دل على اشتراط الصلوة وما ماثلها بالطهارة واعتبارها قبل دخول الوقت او بعده او غير ذلك
فتم جدا والاحتياط ايضا يقتضي ذلك ومما يؤيد ما ذكرناه ما رواه الصدوق والشيخ عن الصادق ع انه قال من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما
اغتسل ثم اعلم ان وجوب الغسل بمس الميت مما هو معتقد الاكثر والمنقول عن السيد المرتضى القول بالاستحباب ولعله لعدم كون الاخبار الدالة على الوجوب
مفيدة لليقين عنده وقوله بالاستحباب للتسامح في ادلة السنن والخروج عن الشبهة والاحتياط وهو ضعيف لان الاخبار في غاية الكثرة ووضوح
الدلالة واعلم ان وجوب الغسل بالمس انما هو اذا مسه قبل غسله وبعد برده ولصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع انه قال الرجل يغمض الميت اعليه غسل

قال اذا

قال اذا مسه بحرارته فلا واذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم الحديث وصحيحة عاصم بن حميد انه سأل
عن الميت اذا مسه الانسان فيه غسل فقال اذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل وصحيحة اسماعيل انه دخل عليه ع حين مات
ابنه اسماعيل فجعل يقبله فقال جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت ومن مسه فعليه الغسل فقال اما بحرارته فلا باس انما ذاك
اذا برد الى غير ذلك من الاخبار وقال في المنتهى انه مذهب علمائنا الا السيد فما ورد في الموثق من الامر بالغسل بمس الميت بعد غسله الوضح لكان
محمولا على الاستحباب وسيجيء الكلام في الموثق مشروحا وفي المدارك ورد ج فيمن غسل من تقدم غسله على موته ومن غسل فسادا
صحيحا ولو مع فقد الخليطين ويخرج منه من لم يغسل وقد برد والمتيمم ولو عن بعض الغسلات لان التيمم خلاف الغسل وان كان بدلا عنه
والبدلية لا يقتضي المساواة من جميع الوجوه انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ربما يتمسك بها على البدلية ولقضائها المساواة الا ما اخرجه
الدليل على انه ورد انه بمنزلة الطهارة المائية ومعموم المنزلة لا تامل فيه وكونه مسلما ويؤيده ايضا ما ورد من ان الله تعالى جعل التراب طهورا
كما جعل الماء طهورا فالاظهر عدم الوجوب وان كان الوجوب احوط ثم نقل عن المحقق عدم وجوب الغسل بمس الشهيد وقال وهو كذلك
لان ظاهر الروايات ان الغسل انما يجب بمس الميت الذي يجب تغسيله وهو غير بعيد لاصالة البراءة وعدم ثبوت خلافه وان كان الغسل
هنا احوط ايضا ثم قال في وجوب الغسل بمس عضو كمل غسله وجهان اقربهما الوجوب لاطلاق الامر بالغسل بمس الميت بعد برده خرج ما جمع
بالاجماع وقوله ص مس الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس وقيل لا يجب لصدق كمال الغسل ولانه لو كان منفصلا لما وجب بمسه غسل
وضعف الوجهين ظاهر انتهى فيه ان شمول ما دل على وجوب الغسل لما نحن فيه محل تامل لعدم كونه من الافراد المتبادرة سيما ان يكون قد تم
غسل جميع اعضائه الا مقدار راس ابرة ومثاله مما لم يتم الغسل بغير غسله مع نهاية قلته مضافا الى انه ورد في غسل الجنابة ما جرى
عليه الماء فقد طهر وورد ان غسل الميت مثل غسل الجنابة بل ورد انه غسل الجنابة نعم الاحوط ما ذكره ثم اعلم ان الاصحاب افتوا
بوجوب الغسل بمس قطعة من الميت فيها عظم دون ما لا عظم فيه واما المبانة من الحي فاختار الشيخ في كتب فتاويه وجوب الغسل بمسها
ايضا وادعى الخلاف عليه الاجماع واستدل في المعتبر برواية ايوب بن نوح عن بعض اصحابه عن الصادق ع اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة
فاذا مسه فكل ما فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه ثم توقف في العمل بها وبالاجماع الذي نقله الشيخ
وبنى على ان الاصل عدم الوجوب واختار الاستحباب تفصيا من اخراج كلام الشيخ والرواية ولا يخفى ما فيه لان الرواية المنجبرة حجة جزما
بل واقوى بل هو طعن في المعتبر على من اقتصر على العمل بالصحاح ولا اجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما حققناه وبناء عملهم على ذلك ايضا ففي
المبانة من الميت بطريق اولى قوله عشاه ويظهر منه ان الميت ينجس بعد برده ولا ينجس قبله وسيجيء التحقيق في ذلك والظاهر ان
هذا القيد منه لخروج مثل الشهيد قوله ويتحقق الجنابة الخ تحقق الجنابة بالانزال مجمع عليه بين علماء الاسلام مطلقا وبه اخبار متفق
سواء كان في اليقظة او النوم او الاغماء او السكر او الجنون او غير ذلك فاذا تيقن ان الخارج مني وجب الغسل على المكلف مطلقا سوى الخنثى
في بعض الاحوال كما سيجيء سواء كان المني الخارج بشهوة او بغير شهوة الا ان ابا حنيفة خص الحكم بالخارج بشهوة والدليل على ذلك بعد
الاجماع الاخبار المستفيضة منها صحيحة عيسى بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع لا يرى في شيء الغسل الا في الماء الاكبر و

ومنها صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة فيما دون الفرج وتنزل المرأة عليها غسل قال نعم ومنها
حسنة عبيد الله الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المفخذ عليه غسل قال نعم اذا انزل وموثقة سماعة قال سألته عن الرجل يرى في ثوبه المني بعد ما يصبح
ولم يكن رأى في المنام انه احتلم قال فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلوته وموثقة سماعة عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينام ولم ير في نومه انه احتلم
فيجد في ثوبه وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم ويدل عليه ايضا الاخبار الدالة على وجوب الغسل على من وجد البلل بعد الغسل من الانزال كما
يأتي وهي كثيرة محمول عليها ام لا ويدل عليه ايضا الاخبار التي سنذكرها في حكم الاشتباه في الماء الخارج وانزال المرأة وغير ذلك وفي حكم الاشتباه
يعتبر بالشهوة المقارنة له والدفق ان لم يكن مريضا وفتور الجسد بعد خروجه وان كان مريضا لا يعتبر الدفق ويدل على ذلك صحيحة ابن ابي
يعفور عن الصادق عليه السلام عن الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين بعد فيخرج قال ان كان مريضا
فليغتسل وان لم يكن فلا شيء عليه قال قلت فما الفرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ
الا بعد وحسنة زرارة اذا كنت مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق لكن يجيء مجيئا ضعيفا ليس له قوة لمكان مرضك
ساعة بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل منه وفي العلل رواه عن الباقر عليه السلام وصحيحة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام عن رجل احتلم فلما انتبه
وجد بللا قليلا فقال عليه السلام ليس بشيء الا ان يكون مريضا فانه يضعف فعليه الغسل ويدل على حكم خصوص الصحيح صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام
قال سألته عن الرجل يلعب مع امرأته ويقبلها فيخرج منه المني فما عليه قال اذا جاءت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان
كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس ويؤيد ذلك انه صفات لازمة للمني في الاغلب فيرجع اليها عند الاشتباه
الحاقا للشيء بالاعم الاغلب فتأمل وعن جماعة من الاصحاب ان من صفاته الخاصة التي يرجع اليها عند الاشتباه قرب ريحه من ريح
الطلع والعجين رطبا وبياض البيض جافا وفي اعتباره اشكال لعدم الدليل عليه **قوله** او انثى قد مر ما يدل على حصول الجنابة بانزال
المرأة مطلقا ايضا من العموم وخصوص صحيح محمد بن اسماعيل بن بزيع والاجماع المنقول عن علماء الاسلام ويدل عليه اخبار اخر منها صحيحة
الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل قال ان انزلت فعليها الغسل وان لم تنزل فليس عليها الغسل ومنها صحيحة
عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى ان الرجل يجامعها في المنام في فرجها حتى تنزل قال تغتسل وصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع
عن الرضا عليه السلام عن المرأة ترى في منامها فتنزل اعليها غسل قال نعم وكصحيحة معاوية بن حكيم عن الصادق عليه السلام انه سمعه يقول اذا امنت المرأة والامة
من شهوة جامعها الرجل او لم يجامعها في نوم كان ذلك او في يقظة فان عليها الغسل الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وما ورد في بعض
الاخبار ربما يخالف بظاهره ذلك فشاذ لا عمل عليه فيجب طرحه بتمامه ملاحظة معارضته للحجج المذكورة او يؤول بما لا ينافي الحجج فتخرج
عن الشذوذ واعلم ان المعتبر الخروج من الموضع المعتاد كما مر في البول والغائط والريح فعلى هذا اعتبر ولو في الخنثى المشكل الخروج من
الفرجين لانه مع الاعتياد والمعتبر الخروج عن الفرج فلو تحرك من الخصية فامسك ذكره فلم يخرج لم يكن عليه غسل ولا ينتقض الوضوء
ويتمم لكن الظاهر انه بالغ ولو خرج بعد الاغتسال لزم الغسل ايضا سواء خرج بشهوة او بغير شهوة بعدما علم انه المني الذي حبسه وامسكه
بل يعرف انه العلم بخروج المني فقط موجب للغسل فلو رأى انه احتلم ثم نظر فلم يجد شيئا ثم بعدما تحرك او مشى خرج المني وجب الغسل

ولو خرج

ولو خرج بلل ولم يتحقق انه مني لم يجب ولو خرج المني بلون الدم فالظاهر وجوب الغسل والاحوط عدم الاكتفاء بهذا الغسل لمثل الصلوة ولو
خرج المني من الرجل من المرأة لم يجب عليها الغسل كما سيجيء ولو انتقل وتحرك الى الخروج فامسك ذكره فلم يخرج ثم جرح الموضع
حتى خرج من الجرح لم يكن عليه غسل بناء على اشتراط الخروج من الموضع المعتاد ولعل الاحوط الغسل مع عدم الاكتفاء به لمثل الصلوة
ولو وجده في ثوبه او بدنه ولم يحتمل كونه من غيره وجب عليه الغسل وثبت بلوغه وان احتمل لم يجب ولم يثبت والاحوط الغسل مع
الاحتمال وعدم الاكتفاء به لمثل الصلوة والاحوط مراعاة البلوغ وعدمه والجمع بينهما لكنه غير بالغ شرعا ما استعملها المخالفة السابقة
ولو تكون من المشتبه الولد فلا شبهة في كونه منيا وان تفع الاشتباه ولو خرج ملونا بلون اخر وجب الغسل وهو بالغ وكذا لو احتلم
خرج بعد قيام شدة الحرارة وامثالها بالحمام **قوله** على المشهور الى **قوله** بل ادعى السيد المرتضى الاجماع من المسلمين
كافة على ذلك حيث قال لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطء في الموضع المكروه من ذكر او انثى يجري مجرى الوطء في القبل مع الايقاب وغيبوبة
الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا الامامية الا ذلك ولا سمعت من
عاصرني منهم من شيوخهم نحوا من ستين سنة يفتي الا بذلك فهذه مسألة اجماع من الكل ولو شئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من دين
الرسول صلى الله عليه وآله انه لا خلاف بين هذين الفرجين في هذا الحكم لجاز ما قال ويظهر من ابن ادريس ايضا ادعاء الاجماع على عدم الفرق بل
وكثرة وقوعه بين الناس لما يظهر من ملاحظة الاخبار وكتب ووقوعه في ذلك الزمان الى عند المعصوم الدبر من النساء من الموضع
الماتي للرجال بل قال عليه السلام هو احد المأتيين الظاهر في مساواتها في محلية اتيان الرجال وجعل ذلك علة للغسل الى غير ذلك مما ورد
في الاخبار وظهر من التأمل فيها فمثل هذا ربما اشتد الحاجة الى معرفة حاله وهو المعتمد لما عليه وجوه من الادلة الاجماع المنقول بل
لعله الواقع ايضا لعموم البلوى وربما لا يتيسر للنساء الغسل فلو كان جائزا لشاع وذاع واشتهر الفتوى مع ان الامر صار بالعكس عملا في
الاعصار والامصار وفتوى حتى ان الشيخ الذي نقل عنه الخلاف في النهاية والاستبصار رجع عنه في باقي كتبه كالمبسوط فانه قال في كتاب
النكاح منه الوطي في الدبر يتعلق به احكام الوطي في الفرج من ذلك افساد الصوم ووجوب الكفارة ووجوب الغسل بل ربما يظهر من كتاب الصوم
منه موافقته مع السيد في دعوى الاجماع ولعموم ما دل عليه بعنوان الظهور حيث قال والجماع في الفرج انزل او لم ينزل سواء كان قبلا او دبرا فرج
امرأة او فرج غلام او ميتة او بهيمة وعلى كل حال على الظاهر من المذهب الى ما سلار وان نقل عن ظاهر الخلاف الا انه غير معلوم مع انه معلوم
النسب خروجه غير مضر كما حقق في الاصول وما قيل من ان الصدوق روى في بعض كتبه ما يدل على العدم لا يلزم منه فتواه بمضمونه
كالاخبار الثاني مرسلة حفص بن سوقة عمن اخبره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل
وان كانت مرسلة الا انها منجبرة بالشهرة والاجماع المنقول مع انه صحيح الى ابن ابي عمير وهو ممن اجمعت العصابة وممن لا يروي الا عن
الثقة ومراسيله في حكم المسانيد عند اهل الرجال ومؤيدة بالاية قال الله تبارك وتعالى او لامستم النساء وبصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام
قال سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة فقال اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم لصدق الملامسة والادخال على الجماع في الدبر وانما
جعلناهما مؤيدين لا دليلين كما فعله العلامة في المختلف لعدم عموم فيهما يشمل الحكم بل الملامسة والادخال فيهما مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد المعتاد

الى العزو المبادر منه وهو في المقام الجماع في القبل كما لا يخفى لكن للاصحاب فيخص العموم بالنسبة الى الدبر والرجم كما هو الظاهر وفهمهم معتبر
فتدبر الثالث صحيحة زرارة عن الباقر ع في قضية اختلاف الصحابة في الجماع في القبل من غير انزال وانكار علي ع على الانصار حيث لم يوجبوا
الغسل فيه بقوله ع اتوجبون عليه الرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء ووجه الاستدلال انه ع انكر عليهم ايجاب الحد دون الغسل وهو يدل
على منافاة عدم لزوم الوجوب والحد يجب هنا فيجب الغسل ايضا احتج المخالف بوجوه الاول اصالة براءة الذمة الثاني قوله ع اذا التقى
الختانان وجب الغسل اذ هو بمفهومه يدل على عدم ايجاب الغسل عند عدم الالتقاء وهو ثابت في صورة النزاع الثالث صحيحة الحلبي
قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج أعليها غسل ان هو انزل ولم تنزل هي قال ليس عليها غسل وان
لم ينزل فليس عليه غسل الرابع رواية احمد بن محمد عن البرقي عن ابي عبد الله ع قال اذا اتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا
غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها والجواب عن الاول فبعدم معارضتها الدليل وقد قدمناه واما عن الثاني فبان
المراد من التقاء الختانين يمكن ان يكون هو غيبوبة الحشفة مطلقا ولو في الدبر على ما فسره بعض الاصحاب كصحيحة محمد بن اسماعيل بن
بزيع قال سألت الرضا ع عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل فقال اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فقلت
التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال نعم وهي مع صحتها ودلالتها على ذلك تدل على مذهب المشهور فتم وفي معناها روايات اخرى
كالصريحة في الدلالة على المطلوب مع ان المتبادر اشتراط التقاء الختانين لوجوب الغسل وغيره في الجماع المتعارف الشايع المتبادر من
المطلق لا مطلق الجماع وما يوجب الغسل مع ان الشرط اذا ورد مورد الغالب لا يكون مفهومه حجة وما ذكرنا ظاهر على المتأمل
المنصف بل لا يخطر بالخاطر بمجرد سماع امثال هذه الاخبار سوى ما ذكر ولذا لم يفهم الاصحاب سوى ما ذكروه وهم ائمة الفن واذهانهم
كالاذهان السليمة والافهام المستقيمة اصحاب العقول القدسية رضوان الله عليهم واما عن الثالث فبان الفرج اعم من الدبر لغة
وعرفا وشرعا بحيث لم يكن بينهما تفاوت كما يظهر من تتبع الاستعمالات والاخبار وعن الرابع فبان الانزال فيه اعم من غيبوبة
الحشفة وعدمها ولا دلالة للعام على الخاص فيحمل على عدم الغيبوبة لصحة تناول اللفظ له جمعا بين الادلة كذا اجاب عنه العلامة في المخ
وما ذكره وان كان ظاهرا في غيبوبة الحشفة لان الاطلاق ينصرف الى الكامل فانه ولو كان شاملا لغيبوبة الحشفة ايضا من جهة
ترك الاستفصال في مقام السؤال الا انه يمكن حمله على عدم الغيبوبة من جهة قابلية اللفظ له وان كان خلاف الظاهر من الجهة التي ذكرنا الا ان هذا
الحمل جمعا بين الادلة كما هو المتعارف والحق في الجواب عنها بالقطع ضعفها وشذوذها لا تقاوم الادلة المتقدمة لاعتضادها بالشهرة
العظيمة والاجماع الواقعي على ما عرفت وتأيدها بالاية والرواية وموافقتها لمقتضى الاحتياط بخلاف هذه فيجب طرحها او حملها على
التقية لنقل السيد مقتضاها عن بعض العامة قوله وكذا الخلاف في دبر الغلام اقول المختار فيه المختار سابقا وللاجماع المركب
الذي نقله جماعة من اصحابنا منهم المرتضى رضي الله عنه حيث قال كل من اوجب الغسل بالغيبوبة في دبر المرأة اوجبه في دبر الذكر والعلامة ايضا
في المخ وصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في قضية اختلاف الصحابة شاهدة في ذلك وما قال في الشرايع من انه لم يثبت الاجماع المنقول فيه
ما فيه لان مراده ان كان عدم ثبوت نقله من واحد ففساده واضح بل هو صريح بنقل المرتضى اياه ثم قال لم يثبت وان اراد انه وان كان اجماعا

منقولا

منقولا بخبر الواحد الا انه لم يحصل العلم بكونه حقا ففساده ايضا واضح لان خبر الواحد حجة بالادلة التي هي مسلمة عنده وبناء فقههم على حجيته
وان اراد عدم شمول تلك الادلة للاجماع المنقول ففساده ايضا واضح بل بناؤه ره على الشمول والحجية في غير هذا الموضع كما لا يخفى فتم جدا
فظهر فساد ما قيل من ان وجهه ليس ذلك بل استبعاد تحقق الاجماع في مثل ذلك لما مر جوابه من ان الاجماع انما يكون حجة مع العلم القطعي
بدخول قول المعصوم ع في اقوال العلماء ولذا لو خلا المائة من اصحابنا لم يعتد باقوالهم وهذا مما لا سبيل اليه في امثال زماننا وما شابهه هذا
مضافا الى انه وغيره من محققي المتأخرين يدعون الاجماع في كثير من المسائل على وجه الاعتداد والاعتماد فاذا كان في زمانهم يحصل العلم ففي
زمان الناقلين بطريق اولى كما لا يخفى هذا مع ان ما ذكره شبهة في مقابل البديهة كما حقق كثيرا وضروريات الدين لا يحصل العلم بها من الحسيات
الفطرة كما هو ظاهر بل الحدس الحاصل من ملاحظة المسلمين والمؤمنين بلا شبهة مع انه الوجه ولذا فيهما ايضا وبالجملة اذا كان المنشأ لحصول
العلم الحدس فكما انه يحصل في الضروريات من دون شبهة فكذلك يحصل في النظريات بل بطريق اولى مطلقا ولكن يجوز نقله عن غيرهم الى
ان يتصل بزمان يمكن فيه ذلك التتبع اجيب عنه بان ذلك يخرج الخبر من الاسناد الى الارسال وهو مما يمنع العمل به كما حقق في محله وفيه ما فيه
اذ الوسائط في نقل الاجماع انما هم الفقهاء العدول والاجلة اذ ليس هذا شأن غيرهم بلا شبهة فالخبر في حكم المسند الصحيح هذا وما ذكرناه بعد
التسليم من جواز النقل من الغير في المقام انما هو مماشاة مع الخصم والا فلا ريب ان الناقلين للاجماع في المقام عباراتهم صريحة في دعويهم الاطلاع
بانفسهم على الاجماع من دون كون ذلك بتبعية بواسطة احد من الوسائط كما لا يخفى على من لاحظ عباراتهم ولو كان اطلاعهم بمعونة
الواسطة لما كان لهم الاتيان بامثال هذه العبارات بل عليهم نسبة النقل الى الواسطة كيلا يتحقق التلبيس والتدليس كما حقق في الاصول
فعباراتهم … تنادي بما ذكرنا مع ان استبعاد حصول العلم لهم في مثل زمانهم مدفوع بما قدمناه ومن اراد المزيد على ذلك فعليه
بملاحظة حاشيتنا على المدارك هذا والاحتياط في امثال المقام لا ينبغي ان يترك فروع الاول يجب الغسل على المجامع في فرج البهيمة او الحيوان
مع الانزال بلا خلاف ومع عدمه خلاف والاكثر على العدم للاصل وعدم الدليل وقيل بالوجوب به هو الشيخ في المبسوط على ما نقل عنه والعلامة
في المخ والقواعد ونقل عن السيد دعوى الوفاق من الاصحاب على ذلك كاتفاقهم في دبر المرأة وهو المعتمد للاجماع المنقول وصحيحة زرارة المتقدمة
الواردة في قضية الانصار واختلاف الصحابة وبها يظهر الجواب عن دليل المانع هذا مع موافقة الوجوب للاحتياط بان يغتسل ولا يكتفي
بهذا الغسل الا للصلوة كما قلنا الثاني انه لا فرق في الجماع قبلا كان او دبرا بين كونهما نائمين او مستيقظين او كون احدهما نائما والاخر
مستيقظا ومثل النوم الاغماء والسكر والغفلة فاذا علموا بالجماع وجب عليهم الغسل بعد العلم والثبوت شرعا ولما يجري الظن فالاحتياط
مما لا يترك فيه الثالث الكافر يجب عليه الغسل لكونه محدثا ولا يسقط بالاسلام لذلك ولو اغتسل مسلما ثم ارتد لا يبطل غسله الرافع حدثه
الرابع وطي غير البالغ من الغلام يوجب الغسل في وطي غير البالغة بطريق اولى عليهما وعلى غير البالغ والبالغة فظاهر الاصحاب انه موجب للغسل
على البالغة ولما وطي البالغ … البالغ فلعلم … وعلى البالغة … بملاحظة الاجماع الذي ادعاه المرتضى وغيره والاحتياط
فيما لا يترك ولما وجوب الغسل على غير البالغ كالنائم والمغمى عليه وامثالهما فيحتمل بمعنى انه اذا بلغ يكون محدثا بالحدث الاكبر لا يصلي مثلا
حتى يغتسل وقيل يمنعه عن قراءة العزائم وامثالها والظاهر انه يرتفع بغسله في حال التمييز لكون عباداته شرعية على الاصح فالظاهر انه يكون هذا الغسل

لرفع حدثه ولا يمتنع الجنب الموطوء بعد البلوغ الخامس الجماع بالذكر الملفوف كخرقة بظاهر الفقهاء وان غلظت اللفافة لعموم الادلة مثل قولهم ع
التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة ولعمل ذلك وكذا الحال لو كان الذكر مكشوفا لكن في المنع خرقة والاحتياط اولى السادس وطء الميت
ايضا يوجب الغسل بحسب الظاهر من الفقهاء بل ربما يظهر من كلام الشيخ ادعاء الاجماع عليه بل وعلى وطء ميتة البهيمة ايضا وربما يظهر من بعض
الاخبار على ما هو بالجان الميتة قالت البنات الذي جامعها ان كتبني جيدا وربما يظهر من فحوى كلام امير المؤمنين ع الانصاف والاحتياط لا
فلعل المراد وليس على الميت غسل لعدم التكليف **قوله** والاستحاضة المتجزاة قد تقدم الكلام في ذلك مستوفى في بحث الاستحاضة وان
الحق ما هو المشهور من ان المتوسطة توجب غسلا واحدا والكثيرة توجب ثلاثة اغسال خلافا للقديمين ومن وافقهما فلاحظ **قوله**
وفي الصحيح هو صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق ع **قوله** يستحب الغسل اه قد عرفت ان الطهارة مطلقا واجبة لغيرها لا لنفسها ولا مانع
من ان تكون واجبة بوجوب ممتنع بمجرد صدور موجبها ووجوبها يكون لاجل المشروط بها ويتضيق وجوبها بتضيق المشروط كما
اختاره بعض المحققين واخترناه في غسل مثل الجنابة للصوم لكنها ليست واجبة للصلوة الا بعد دخول وقتها لاجل النص من الشرع
مثل قوله ص اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وغير ذلك فقبل دخول وقتها لا تكون واجبة بل مستحبة لما عرفت من انها وان كانت
واجبة الا انها مستحبة لنفسها بالاجماع وخصوص سيما الغسل من الجنابة بل البقاء على الجنابة مكروه بل ربما يشتد كراهته سيما بالنسبة
الى بعض الامور مثل الاكل وغيره مما لا ينبغي صدوره عن الجنب شرعا ويزيد استحبابها بما ذكره المصنف للصلوة والطواف المندوبين وغيرهما
ويصح الدخول بها في الفريضة وان لم يكن بنية رفع الحدث ولا استباحة الصلوة لكن في الوضوء ربما يكون الاحوط كونه لاستباحة الصلوة اذا
اريد الدخول به في الفريضة خروجا عن الخلاف الذي مر ذكره واما الغسل فيصح الدخول به في الفريضة اذا كان لرفع الحدث مثل الجنابة
ونظائرها وان كان قبل دخول وقت الفريضة وفعل بنية الاستحباب او القربة من دون رفع الحدث والاستباحة كما عرفت ولا يجب كون
الوضوء او الغسل مثل الجنابة ان يكون بنية الوجوب حتى يصح الدخول به في الفريضة اذ ظاهر الاصحاب اتفاقهم على صحة الدخول في الفريضة
بالوضوء المندوب والغسل المندوب لما كان لرفع مثل الجنابة الا ان في الوضوء المندوب اعتبر بعضهم كونه لاجل الصلوة وان كانت مندوبة
فما اشتهر من المحتاطين من انهم يتوضؤون صلوة او يتيممون الطهارة اذا كانت طهارتهم قبل دخول وقت الفريضة من الصلوة
كي يجتنب تلك الطهارة ويفعل بقصد الوجوب لاجل الدخول بها في الفريضة بعد دخول وقتها مما لا وجه له اصلا ولا منشأ له مطلقا لما
عرفت من وفاق الاصحاب فقد عرفت ايضا سابقا من وضوح دلالة الادلة على صحة الدخول في الفريضة او لظن عدم التمكن او يخاف منه
وهو متمكن منها قبل الدخول يجب عليه الطهارة قبل دخول وقت الفريضة من باب المقدمة ولو لم يفعل يكون مؤاخذا معاقبا
بحسب الظاهر والمراد من الوجوب في قولهم ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة الوجوب الشرعي الا من باب المقدمة مع ان لا اطلاق منصرف
الى الافراد الشايعة والفروض المتعارفة فلا دلالة اذ ليست من ادوات العموم كما حقق في محله على ان الاحتياط في التدخل والاحتياط اذا لم
يظهر بعيد توقف خروجهم عن عهدة التكليف الواقعة عليهم فكيف يبدعونها وبالجملة مر الكلام في مبحث الوضوء مبسوطا
قوله ويستحب للمتطهر اه قد مر الكلام في حكم غسل الجمعة والاحكام المتعلقة به مستوفى **قوله** ويوم العيدين استحباب الغسل

في هذين

في هذين اليومين على ما قيل مذهب العلماء كافة والاخبار به مستفيضة منها صحيحة علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن ع عن الغسل
في الجمعة والاضحى والفطر قال سنة وليس بفريضة وما رواه الشيخ عن علي بن ابي حمزة قال سالت ابا عبد الله ع عن غسل العيدين اواجب
هو فقال هو سنة الحديث وفي العيون ايضا فيما كتب الرضا ع للمامون التصريح بكونه سنة الى غير ذلك واما ما دل على الرجحان مطلقا
فكثير غاية الكثرة قال الشهيد في الذكرى الظاهر ان وقت غسل العيدين ممتد بامتداد اليوم عملا باطلاق اللفظ ويتخرج من تعليل الجمعة انه
الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت صلوة العيد وهو ظاهر الاصحاب بحوالة عليه موثقة عمار الساباطي قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل
ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى يصلي قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته وابتداء
وقته بعد طلوع الفجر بلا خلاف وكذا غسل يوم العيد ولرواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته هل يجزيه ان يغتسل ويعجل الصلوة
ولو مضى الوقت بعد طلوع الفجر هل يجزيه ذلك من غسل العيدين قال ان اغتسل يوم الفطر والاضحى قبل الفجر لم يجزه وان اغتسل بعد
طلوع الفجر فقد اجزاه **قوله** وليلة الفطر يدل على استحباب الغسل فيها رواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون
ان المغفرة تنزل على من صام شهر رمضان ليلة القدر فقال يا حسن ان القاري يجار انما يعطى اجره عند فراغه ذلك ليلة العيد قلت
فما ينبغي لنا ان نعمل فيها قال اذا غربت الشمس فاغتسل فاذا صليت الثلث ركعات الخ الحديث **قوله** ويوم عرفة استحباب الغسل في هذا
اليوم بعد كونه مجمعا عليه بين الاصحاب دلت عليه الاخبار الكثيرة المعتبرة منها صحيحة عبد الله بن ابي سنان عن ابي عبد الله ع قال الغسل
من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس **قوله** والتروية يدل على استحبابه فيه صحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من شهر رمضان الى ان قال ويوم التروية **قوله** والغدير
قال الشيخ ره في التهذيب والغسل في هذا اليوم مستحب ومندوب اليه وعليه اجماع الفرقة ويدل عليه بعد الاجماع المنقول ما في [illegible]
وغسل يوم غدير خم ورواية ابي الحسن الليثي المروية في كتاب الاقبال لابن طاوس عن ابي عبد الله ع انه قال اذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب
الغسل في صدر نهاره الحديث ورواية علي بن الحسين العبدي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول صيام يوم غدير خم يعدل صيام عمر الدنيا
الى ان قال ومن صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول بمقدار نصف ساعة الحديث **قوله** والمباهلة يدل عليه
موثقة سماعة قال سالت ابا عبد الله ع عن غسل الجمعة فقال واجب في السفر والحضر الى ان قال وغسل الجنابة واجب وقال بعد ذكر
اغسال كثيرة وغسل المباهلة واجب **تنبيه** الظاهر من كلام الاصحاب هو الغسل يوم المباهلة وهو اليوم الرابع والعشرون او الخامس والعشرون
من شهر ذي الحجة الحرام على الاختلاف الواقع فيه ونقل عن بعض المتاخرين في حاشيته على الحديث المشار اليه ان ليس المراد بالمباهلة اليوم
المشهور بل المراد به الاغتسال لايقاع المباهلة مع الخصوم في كل حين كما في الاستخارة وقد ورد بذلك رواية صحيحة في الكافي وكان ذلك مشهورا
بين القدماء كما لا يخفى **اقول** ما ذكره هو الظاهر من الموثقة المذكورة لعدم ذكر لفظ يوم فيها واحتياج ما فهمه الاصحاب الى ارتكاب تقدير مخالف
للاصل لكن لا باس به بعد فهم الاصحاب ذلك منها لكن فهمهم من اقوى الامارات على ارتكاب التقدير وكان مراده من الصحيح ما رواه
في الكافي في صحيحة ابي مسروق عن ابي عبد الله ع ثم ساق الخبر الى ان قال قلت له كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت وكيف اصنع قال اصلح نفسك ثلاثا

واظفر قال ع ثم فاغتسل وابيض انت وهو الى الجبانة فقبلوا اصابعك من يدك اليمنى فى اصابعه الحديث قوله واول ليلة من شهر
رمضان لكن ليس برواية سماعة عن الصادق ع قال وغسل اول ليلة من شهر رمضان مستحب وفى رواية ابن ابى قرة المروية فى الاقبال عن ابى عبد الله ع
قال يستحب الغسل فى اول ليلة من شهر رمضان وليلة النصف منه وفى رواية من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان فى نهر جار ويصب
على راسه ثلثين كفا من ماء يكون على طهر الى شهر رمضان من قابل وفى اخرى ايضا من احب ان لا يكون به الحكة فليغتسل اول ليلة
من شهر رمضان اقول ويظهر من الرواية المروية فى كتاب الاقبال استحباب الغسل فى ليلة النصف من شهر رمضان ايضا ويظهر من
كلام العلامة فى النهاية ايضا انه به رواية وقال الشيخ فى المصباح وان اغتسل فى ليالى الافراد كلها خاصة ليلة النصف كان فيها فضل
كثير انتهى وابن طاوس ذكر فى كتاب الاقبال رواية فى استحباب الغسل فى ليالى الافراد ايضا ولم يذكرها المصنف وكانه لعدم وقوفه
على مستندها او قال بعدم الوقوف على النص فى ليلة النصف لا سيد فى المدارك والمحقق فى المعتبر وهو على ما نقل وقد مر انه
ظنا عنهم ولا باس به وان ضعف السند للمسامحة فى ادلة السنن والكراهة هذا مع احتمال حصول التنبه والتبين من اقوالهم فى
بعض منها قوله وليلة سبع عشرة المستند فى ذلك بعد فتوى الاصحاب اخبار كثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع
قال الغسل فى سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من شهر رمضان وهى ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد
وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهى الليلة التى اصيب فيها اوصياء الانبياء وفيها رفع عيسى وليلة ثلث وعشرين يرجى فيها
ليلة القدر الحديث قوله بل مرتين فى الاخير وليلة الثالث والعشرين فيها جيد بل فعله فيها كذلك على ما يظهر من بعض الاخبار وطعنا على القول
باستحباب التاسع فقط ولم نعثر على القول بوجوبه فلك هنا ايضا لقيام القرينة على عدم الوجوب والاستحباب فهو اتفاقا واما الاصحاب
الى ضعف المستند مع المسامحة فى ادلة السنن والكراهة روى ذلك الشيخ عن بريد قال رايته اغتسل فى ليلة ثلث وعشرين مرة من اول
الليل ومرة من اخره والظاهر كونه من رمضان وسقط لفظه من شهر رمضان لانه روى مثله ابن طاوس فى الاقبال باسناده الى
بريد بن معاوية وفيه ليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان قوله وليلة النصف من شعبان المستند فيه ما رواه الشيخ عن هارون
بن موسى بسنده الى ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف منه وضعف سنده باشتماله على احمد بن هلال
الضعيف غير قادح للانجبار بعمل الاصحاب وللمسامحة فى ادلة السنن مع انه فى الفقه الرضوى عد غسل ليلة النصف من شعبان من الاعمال
قوله ويوم النيروز يدل عليه ما رواه الشيخ فى المصباح عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس
انظف ثيابك الحديث والظاهر انه نيروز الفرس وهو يوم تحول الشمس الى برج الحمل واول سنة الفرس قوله ولدخول الاحرام المشهور
بين الاصحاب استحباب هذا الغسل بل قال العلامة ره على ما نقل عنه غسل الاحرام للحج سنة ايضا بلا خلاف وعن الشيخ ره فى التهذيب
انه سنة بغير خلاف وعن يظهر من امالى الصدوق ايضا بلا خلاف وعن الشيخ ره فى عدم وجوبه عند الامامية فلاحظ وعن
ابن ابى عقيل بل نقل المرتضى عن كثير من الاصحاب على ما قيل الاستدلال المشهور بصحيحة معاوية بن عمار عن ابى عبد الله ع قال اذا انتهيت الى
العقيق من قبل العراق او الى وقت من هذه المواقيت وانت تريد الاحرام ان شاء الله تعالى فانتف ابطيك وقلم اظفارك وخذ من شاربك الى

قال

الى قال السائل واغتسل والبس ثوبيك لان الظاهر كون الغسل للاستحباب كما يشعر به الاوامر المتقدمة فانها للندب بغير خلاف اقول
والاجود الاستدلال له بالاصل والاجماع المنقول وبما رواه فى العيون ان الرضا ع كتب الى المامون من محض الاسلام وغسل الجمعة سنة
وغسل العيدين ودخول مكة والمدينة والزيارة وللاحرام واول ليلة من شهر رمضان وسبعة عشر وتسعة عشر واحدى
وعشرين وثلث وعشرين وهذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله لا يقال الاستدلال به يتوقف على
ثبوت كون لفظ السنة حقيقة فيما هو المصطلح عليه بين الفقهاء لانا نستفاد من الاخبار من كونه حقيقة فيها فيما يقابل الفريضة
المستفاد وجوبه من الكتاب اى ما يستفاد شرعيته من طريقة الرسول ص فانه على الثانى يكون اعم من المستحب لانا نقول للحاد بالسنة
فيه كيفما كان هو المصطلح عليه بين الفقهاء لوجود القرينة على ذلك فيه وهو قوله ع وغسل الحيض مثله والظاهر التمثيل فى كونه
فريضة وليس بسنة ولا شك ان هذا التمثيل انما يتمشى على المعنى المصطلح عليه وهو الوجوب والاجماع لما يستفاد من بعض الاخبار
من كونه ما ثبت وجوبه من القران فلا لكونه سنة وليس بفريضة عكس التمثيل اما الاول فلاستفادة وجوبه من طريقة الرسول
واما الثانى فلعدم استفادته من الكتاب بل ورد فى الاخبار ان غسل الحيض سنة ويؤيده روايات اخر مثل صحيحة معاوية المذكورة
وصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع قال الغسل فى سبعة عشر موطنا من شهر رمضان وهو ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها
يكتب الوفد وفد السنة وليلة احدى وعشرين الى ان قال وليلة ثلث وعشرين يرجى فيها ليلة القدر ويومى العيدين واذا دخلت الحرمين
ويوم تحرم الى ان قال وغسل الجنابة فريضة وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل ووجه الدلالة انه ذكر بين المستحبات ثم
ذكر الواجبات ومثلها صحيحة ابن عمار عنه ع الغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم العيدين وحين تحرم وحين تدخل مكة والمدينة
ويوم تزور البيت اه اذ لو كان واجبا لكان ذكره بعد غسل الجنابة لان بذكر المستحبات ثم يذكره فى ضمنها فتامل ومثل هذه الاخبار
اخبار لم يتضح لنا بعدها فلاحظ قال المحقق فى المعتبر ولعل القائل بالوجوب استند الى ما رواه محمد بن عيسى عن يونس
عن بعض رجاله عن ابى عبد الله ع قال الغسل فى سبعة عشر موطنا الفرض ثلاثة وغسل الجنابة وغسل من مس ميتا والغسل
للاحرام ومحمد بن عيسى ضعيف وما رواه عن يونس لا يعمل به ابن الوليد كما ذكره ابن بابويه مع انه مرسل فيسقط الاحتجاج به
اقول الاعتراضات ليست بجيدة اما الاول فلعدم ضعف محمد بن عيسى للنص على توثيقه من علماء الرجال واما الثانى فلانه
لا ضرر فى عدم عمل ابن الوليد كما حقق فى الرجال واما الثالث فلان الارسال من يونس وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه فالاجود الجواب بمعارضته بما دل على استحبابه وتوجيهه بفتوى الاكثر والاصحاب والمنقولات من الاخبار وندرة القائل بالوجوب
المعارض والاجماعات المنقولة وان مراد السيد ره من الوجوب لعله ما يكون على تركه العتاب كما صرح به الشيخ ره بان الوجوب عندنا
على ضربين ضرب على تركه العقاب وضرب على تركه العتاب والا فلا يستقيم كلامه ره على ما هو الظاهر وانه يعلم على الى ام لا اجماعا
المنقولة كل واحد منها مقابل بخبر واحد حجة لا ينقص عنه كما حقق ويؤيد القائل بالوجوب ما فى الفقه الرضوى والغرض من ذلك
منها غسل الجنابة والواجب غسل الميت والاحرام والباقى سنة وهما ظاهران فى الوجوب لكنه مع مرسلة يونس معارضان بما هو اقوى

لكن الاحوط عدم الترك مهما امكن قوله او دخل مكة اه يدل عليه مضافا الى ما مر من رواية العيون المتقدمة من محض الاسلام صحيحة معاوية ابن عمار
عن ابي عبد الله ع قال الغسل من الجنابة ويوم الجمعة والعيدين وحين تحرم وحين تدخل مكة والمدينة وحين تدخل الكعبة وفي الفقه الرضوي
وغسل دخول المدينة وغسل دخول الحرم وغسل دخول مكة وروي في التهذيب عن محمد ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل من الجنابة الى ان قال وحين تدخل
الحرم واذا اردت دخول البيت واذا اردت دخول مسجد النبي ص وسياق دخول الكلام فيه وفيما بعده في الحج ان شاء الله تم قوله او زيارة احد المعصومين ع
اما زيارة النبي ص وامير المؤمنين ع والحسين ع والرضا ع فالاخبار بالغسل لها كثيرة مشهورة لا فائدة في ذكرها هنا وظاهر الاصحاب طرده في جميع
زيارات الائمة ع ولو توقف فيه بعض الاصحاب حيث قال الذي نقف عليه عموما انه ورد في خصوص المقام بعض المواد كزيارة علي والحسين ع والرضا ع
احاديث كثيرة اقول يدل على التعميم ما رواه الشيخ في التهذيب عن علا ابن سيابة عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل عند
لقاء كل امام وهو دال بعمومه على استحباب الغسل للدخول عليهم حيا وميتا وما رواه سماعة عن الصادق ع انه قال وغسل الزيارة واجب وفي
صحيحة ابن مسلم الواردة في تعداد الاغسال ويوم الزيارة لكن قال بعض مشايخه ان المراد بزيارة البيت لا زيارة الامام ع كما يظهر من صحيحة
ابن عمار حيث قال ص ويوم عرفة ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة ورواية ابن مسلم ايضا بعد السياق وان لم يكن فيها التصريح بذكر البيت
بلفظ البيت فاستدلال المدارك بعيره بالصحيحة ورواية سماعة على المطلوب لا يخلو عن تامل فالاولى الاستدلال بالعموم بمثل ما ذكرنا مع ما ورد
عنهم ع ان امرنا ميتهم حاضر منا كمن يتهم حيا مع ان الزيارة الجامعة المشهورة الطويلة الواردة لزيارة كل امام تكون مع الغسل بنص كلام
المعصوم ع … ومع التامل في جواز هذه الزيارة بغير غسل وعلى التخصيص بما نقل من ابن قولويه انه روى في كتاب كامل الزيارة في زيارة
الكاظم ع والجواد ع عن محمد ابن عيسى ابن عبيد عمن ذكره عن ابي الحسن ع قال اذا اردت زيارة موسى بن جعفر ومحمد ابن عيسى ابن علي
فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين الحديث وروي فيه ايضا في زيارة ابي الحسن وابي محمد ع قال روي عن بعضهم ع انه قال اذا اردت زيارة
قبر ابي الحسن علي ابن محمد وابي محمد الحسن بن علي ع تقول بعد الغسل ان وصلت الى قبريهما والا اومأت بالسلام من عند الباب الذي على الشارع
المحيط فاذا ورد في زيارة هؤلاء الغسل فلا شك في ان جميعهم نور واحد وطينتهم واحدة وحالهم واحدة فلا معنى لكون الغسل مستحبا في زيارة
بعضهم دون بعض بل يكون مستحبا في زيارة اكثرهم لا مستحبا في زيارة الباقين بل القطع حاصل بعدم التفاوت هنا مضافا الى الرواية السابقة
مع ان المستحب يكفي فيه فتوى فقيه واحد كما عرفت فما ظنك بفتوى المعظم قوله او الاستسقاء يدل عليه موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله
عن غسل الجمعة واجب الحديث وقال وغسل الاستسقاء واجب وهو محمول على تاكد الاستحباب وعلى ذلك يحمل الوجوب المطلق على المندوب في الاخبار
للاجماع قوله او الاستخارة يدل عليه موثقة سماعة المتضمنة لقوله ع وغسل الاستخارة مستحب وفي الفقه الرضوي الغسل ثلاثة وعشرون من
الجنابة والاحرام الى ان قال وغسل الاستخارة وغسل طلب الحوائج الى الله تبارك وتعالى وظاهرها استحباب الغسل المجرد لطلب الخيرة منه تعالى وان لم يكن
هناك صلاة كما ذكره المص لكن المشهور بين الاصحاب استحبابه لصلوتها اذ الكل حسن ان شاء الله تم قوله او صلاة الكسوف الخ قد تقدم الكلام
في ذلك مستوفى في بحث صلاة الكسوف قوله ولذا احدث الخ ولعل العموم ما دل على كون الاحرام مع الغسل والزيارة كذلك لكن بحيث في كتاب
الحج استحباب اعادة غسل الاحرام اذا اكل ما لا يحل له اكله او لبس ما ليس له لبسه قبل الاحرام من دون اشارة الى ما ذكره هنا كانه هنا لم يشر الى ما يذكر

هناك

هناك فلا تغفل قوله ولذا تاب عن الذنوب اه هذا الغسل معروف عند الاصحاب بغسل التوبة وفي كثير من عبارات الاصحاب قيدوها
بكونها عن فسق كما ان المفيد صرح بالتقييد بالكبائر فليس هذا مخصوصا بالمفيد كما يظهر من عبارة المص لان الصغيرة لا تكون عندهم
فسقا كما عرفت في بحث العدالة بل يمكن ان يكون الكل يريد ذلك لان الظ من الحاجة بمجرد ترك الكباير كما مر في بحث العدالة
يمكن ان يكون الكل يريدون ذلك مع ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل مع ان مستند فتويهم في غاية الوضوح من الدلالة على
الاختصاص بالكبيرة لان الرواية هكذا قال العياشي وهو مسعدة ابن زياد كنت عند ابي عبد الله ع فقال له رجل اني ادخل كنيفا
ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال ع لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن
انما هو سماع باذني فقال ع تالله انت ما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل بلى والله
كاني لم اسمع بهذه الاية من عربي ولا عجمي لاجرم اني لا اعود ان شاء الله تعالى واني استغفر الله فقال ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك
كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله وسله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا كل قبيح والقبيح دعه
لاهله فان لكل اهلا فانه ع على ظاهره علل امره اياه بالغسل بكونه مقيما على امر عظيم فانه ظاهر الدلالة في كونه مقيما على الكبيرة … الصغيرة لا
سيما مع ضم قوله ع ما كان اسوء حالك مضافا الى الظهور عن الحاجة ان استماع الغناء وضرب العود على احتمال كونهما من الصغاير
لا شبهة في كون الاصرار عليهما مع ان ما ورد في مذمتهما يظهر منه كونهما من الكبائر الشديدة حيث ورد في غير واحد من الاخبار
ان تعليم المغنيات كفر والاستماع منهن نفاق ولا يضر قوله ع وسله التوبة عن كل ما يكره اذ لا يظهر كون الغسل لاجل التوبة عن كل
ما يكره اه فتامل ونقل عن المعتقد … في المنتهى انه قال الجنيد ذكر الخبر هذه مرسلة وهي متناولة صورة معينة فلا تتناول غيرها في العمدة
فتوى الاصحاب منضما الى ان الغسل خير فيكون مرادا انتهى وفيه ان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة مثل الكافي وغيره جميعا
مع انها في الكافي رواها عن علي بن ابراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة ابن زياد وكلهم ثقات عن الصادق ع ومنجبرة بفتوى الاصحاب
مع المسامحة في ادلة السنن ومما ذكره من انها متناولة فيه انه ع ولعل ذلك كنت الخ تعليل الامر بالغسل وغيره فيشمل جميع ما هو امر
عظيم وانه ما اسوء حاله لو مات على ذلك وقوله ان الغسل خير له فيه انه لم يظهر بعد كونه خيرا مطلقا قوله او مس ميتا بعد
غسله لموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل وحملت
على الاستحباب للاجماع والاخبار الدالة على كون الوجوب قبل الغسل وبعد البرد منها ما مر ومنها موثقة ابن سنان عن الصادق ع ولا باس
ان يمسه بعد الغسل ويقبله اي ليس عليه غسل الجنابة … ومنها صحيحة ابن سنان عن الصادق ع ولا باس ان يمسه بعد الغسل
عنه ع بذلك المضمون ومنها ما في … الصفار انه ع وقع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل ومنها صحيحة
ابن مسلم عن الباقر ع مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس به باس قوله او سعى الى مصلوب قال في الفقيه وروي من قصد الى
مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وضعف السند يمنع عن الحمل على الوجوب وان قال ابو الصلاح بوجوبه وقيل لا فرق
بين المصلوب الشرعي وغيره ولا بين ان يكون الصلب على الهيئة المعتبرة وغيره للعموم والمسامحة قوله او قتل وزغا هذا مشهور

بين الاصحاب ولعله من جهة النص لما روي في الخرائج عن عبد الله بن طلحة قال سألت ابا عبد الله ع عن الوزغ قال هو رجس مسخ فاذا قتلته فاغتسل
يعني شكر الحديث ولما قال الصدوق في الفقيه وروي ان من قتل وزغا فعليه الغسل وربما علل بان القاتل يخرج عن ذنوبه والله يعلم
قوله وغسل المولود في الذخيرة لعله حين ولادته على المشهور بين الاصحاب قال شارحنا بوجوبه استنادا الى رواية سماعة عنه ع ومراده
منها الرواية الطويلة المتضمنة لذكر الاغسال المستحبة كلها بلفظ الوجوب الا ما ندر فلا شبهة في كون المراد الاستحباب في جميع
ما ظهر استحبابه واما ما لم يظهر فالسياق يمنع من الحمل على الوجوب لان ورود هذه المستحبات الكثيرة بلفظ الوجوب يظهر ان المراد
من الوجوب معنى غير المعنى الاصطلاحي الان ونسب الى الصدوق القول بوجوبه ثم اعلم انه نسب الى المفيد ره استحبابه لرؤية المصلوب تعذر
فالوضوء والمشهور استحبابه لدخول مكة ودخول الكعبة وقد مضى مستندهما والمشهور ايضا استحبابه ليوم مولد النبي ص ويوم المبعث
وجه هذا الذي ذكرناه زائد على ما ذكره المصنف وقوله وزاد جماعة اه هذا الكلام مبني على عدم اطلاعه على النص فيما زاد وقد عرفت النص
فيما ذكرناه والظاهر ورود النص في يوم الدحو كيوم المبعث واما اذا شك في الحدث الموجب بعد تيقن الطهارة فالظاهر عدم الاحتياط بقوله
لا تنقض اليقين بالشك مع قوله ايضا انه يحدث وضوء الحديث قوله اسباب مختلفة اه اعلم ان من البديهيات استحالة اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واما المعرفات وهي العلل الشرعية فيجوز اجتماع ما زاد عن الواحد على معرف
واحد ولذا يستدل الجلال بادلة كثيرة على مطلوب واحد واما الاحكام الشرعية فتغير بحال اجتماعها فما زاد من الواحد على معرف واحد ولذا
يستدل بادلة كثيرة في محل واحد ان لم يكن بينها تضاد وكذا الحال في اسباب متعددة على مسبب واحد كما هو الحال في الوضوء فان الحدث يكفيه وضوء
واحد ان لم يكن بينها تضاد بعد بوله وغائطه وخروج الريح منه الى غير ذلك ويعبر عنه بالتداخل وليس بتداخل حقيقة لانه حال الحدث يصير
شيئان متعددان واقعا شيئا واحدا بل هو شبيه بالتداخل لكن الظاهر ان الاصل عدم التداخل الا ان يثبت من اجماع او خبر كما في الوضوء بل اجماعه
موله في الضرورة من الدين واما الغسل مثلا فلا شك في كون الواجب منه متعددا وكذا المستحب منه وكل واحد من المتعددين مطلوب شرعي
وعبادة على حدة وترى ان قصد التعيين شرط في النية لحصول الامتثال عرفا فمن قصد يوم الجمعة في غير شهر رمضان فهو مثلا غسل ليلة ثلثة
وعشرين من شهر رمضان مثلا لم يعد ممتثلا قطعا في فعل غسل الجمعة وقس على هذا سائر الاغسال مثلا الجنب اذا اغتسل غسل مس الميت
ولم يكن عليه غسل المس لم يعد ممتثلا والجنب من الذكور اغتسل غسل الحيض او النفاس او الاستحاضة الى غير ذلك مما لا شبهة فيه
فاذا كان قصد التعيين شرطا لتحقق الاطاعة الواجبة والامتثال اللازم على ما مر تحقيقه في الوضوء فاذا كان بعدم قصد التعيين لا يكفي عن احدها
فكيف يكفي عن كليهما فاذا كان عند الفجر يصلي ركعتين من غير تعيين كونها فريضة او نافلة كيف يكفي عن كليهما وكذا الحال اذا قال اغتسل للجنابة
واغتسل ليوم الجمعة فان المكلف لا يفهم من لم يرد الغسل الا كونه للجنابة في الاول وللجمعة في الثاني فيكون حالها حال النافلة والفريضة
في صلوة الفجر فالمفهوم من العرف عدم التداخل وكذا الاصل عندهم الا ان يثبت التداخل من دليل كما ثبت في الوضوء فما قال المصنف من صدق
الامتثال واصالة البراءة ان كان مراده قبل ورود ما يدل على التداخل مع قطع النظر عنه كما هو الظاهر منه ففيه ما فيه ومما ينادي بما ذكرنا
ما ورد في الاخبار الدالة على التداخل من قولهم اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد فان اجتماع الحقوق صريح في كونه هاهنا تكليفات

وانه مطلوب

وانه مطلوب بعنوان مطالب شرعية متعددة واصرح من ذلك قوله ع من كل غسل الجمعة ذلك اليوم لانه لم يطلب منه سوى حق واحد غسل
واحد ومطلوب غير متعدد اصلا لا اصالة البراءة وصدق الامتثال بغسل واحد وينادي بذلك ايضا قوله ع اجزاك لان الاجزاء هو اقل الواجب
فيظهر منه ان الكل كان واجبا وهو الاتيان بكل واحد واحد من الجميع على حدة على حدة كما ستعرف واين هذا من اصالة البراءة وصدق الامتثال عرفا
وان شئت زيادة الايضاح فاعرض الاخبار الواردة في الامر بغسل الجنابة وغسل المس وغسل الحيض وامثالها وكذا الاوامر الواردة بالاغسال
المستحبة على اهل العرف وسل منهم ان هذه الاغسال منهم غسل واحد وان المطلوب من هذه الاوامر الكثيرة غاية الكثرة هل هو مطلوب
واحد لا يزيد عن الواحد اصلا او انها اغسال متعددة وعبادات متكثرة ومطلوبات متغايرة ام لا شك في انهم يقولون بالثاني على انه
على فرض صيرورة المحل واحدا معينا من تلك الاغسال مثلا ان يصير غسل الجنابة بخصوصه لا غير الحيض كذلك وهكذا فلا شك في كونه
تحكما وترجيحا من غير مرجح واما ان يصير مستلا آخر خارجا من تلك الاغسال فهو اظهر فسادا فاذا كانت الاغسال متعددة متكثرة
فالمطلوب كيف لا يكون متعددا فاذا كان المطلوب متعددا فكيف يكون امتثالها بواحد غير متعدد لان الامتثال هو الاتيان بالمامور به وما هو المطلوب منه
فان كان واحدا يكون الامتثال بواحد وان كان متعددا فمتعدد فكيف يكون الاتيان بذلك المتعدد هو الاتيان بواحد شخصي ومما يؤيد ان
غسل الجنابة يرفع الحدث الاصغر والاكبر جميعا ولا يجتمع معه الوضوء بخلاف سائر الاغسال فانها لا يرفع حدثا اصلا ومنها ما لا يرفع الا الاصغر
بل لا بد معه من الوضوء وايضا قصد التعيين جزء النية المعتبرة في كل واحد واحد وايضا يجيء ان الجنب اذا حاضت قبل الغسل فهي بالخيار
وان شاءت اغتسلت للجنابة وان شاءت اخرت ولجعله مع غسل الحيض واحدا كما سيجيء وايضا المدار في امثالها لما ذكر عدم التداخل ولذا
انكر العلامة ره التداخل في المقام ايضا مع ان الاصل عنده البراءة من زيادة التكليف قطعا وخبر الواحد عنده حجة ايضا فمنعه من التداخل
ليس الا لقوة هذا الاصل بحيث لا يقاومه خبر الواحد وان كان الحق انه يقاومه هذا الخبر لانجباره بعمل الاصحاب واعتضاده باخبار كثيرة
وغيرها لو كما ذكر ظهر ان الاصل عدم التداخل الا ان يثبت وبالنحو الذي يثبت والمثبت هو الاخبار مثل صحيحة زرارة قال اذا اغتسلت بعد
طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة واذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك عنها
غسل واحد ثم قال وكذا للطهارة وصحيحته الاخرى عن احدهما بذلك المضمون والرواية الاولى وان كان في الطريق ابراهيم بن هاشم
الا انه حسن كالصحيح وفاقا مع انه رويت عنه بطريق صحيح ايضا والثانية وان كان في الطريق علي بن السندي الا انه ثقة على ما حققه
في الرجال هذا مع الانجبار بعمل الاصحاب والاعتضاد بالصحاح ومعتبرة كثيرة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع انه قال له ميت مات
وهو جنب كيف يغسل قال يغسل غسلا واحدا يجزيه ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة والمتضمنة للعلة
مقتضاها العموم ومنها مرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما ع اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأه عنه ذلك الغسل من
كل غسل يلزمه في ذلك اليوم ومنها الاخبار التي بعضها صحيح وبعضها موثق وهي في غاية الكثرة تدل على ان المرأة اذا اغتسلت
كما يكفيها عن غسل الجنابة والحيض ومنها الاخبار الدالة على ان الميت الجنب يغسل غسلا واحدا لا يقال الرواية الاولى مضمرة والثانية
في سندها علي بن السندي وفيه كلام والثالثة لا يخلو من كلام من جهة العلة المخصوصة والمرسلة ضعيفة والبواقي لا عموم فيها لانا نقول اضمار

زرارة وابن فضال في حكم المسند لكونه من اجمعت العصابة وكانه من لا يروي عن غير المعصوم ولانها مسندة في التهذيب الى احدهما ع ولا اضمار منقولة
انما هو في الكافي مع انه صرح في اوله بان جميع ما فيه من الروايات الصادرة عن الصادقين ع على سبيل العلم واليقين مضافا الى ان هذه
من كتاب حريز عن زرارة عن الباقر ع على ما صرح به ابن ادريس في اخر السرائر وصرح بان كتاب حريز هذا اصل معتبر معول عليه
واما علي بن السندي فقد حققت في التعليقة كونه ثقة مجزوم الكلام فيه لا يضر سيما مع اعتضادها بالرواية الاولى واعتضادها
بما ذكرنا والمرسلة مروية في الكافي وقد عرفت حاله سيما اعتضادها بجميع ما ذكر والمناقشة في الثالثة وهي العلة للنفي ضعيف
ليست بشيء كما حققته في محله واما البواقي وان كانت لا عموم فيها الا انها قائلة بالفصل هذا كله مع انجبارها بالشهرة العظيمة بل ربما
ادعي الاتفاق في بعض الصور كما ستعرف في فروع التداخل ظهر انها في اعلى مرتبة من القوة ولا يبقى وجه للتامل فيه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الاغسال المجتمعة اما كلها واجبة او كلها مستحبة او بعضها واجب وبعضها مستحب فالاقسام ثلثة اما الاول فان قصد الجميع
فالنية فالظاهر اجزاؤه عن الجميع بلا تامل فيه بناء على التداخل ولا شبهة في دخوله في الاخبار وان قصد البعض على سبيل التعيين
فان كان الجنابة فالمشهور اجزاؤه عن غيره بل قيل انه متفق عليه لكن يبقى الاشكال لو كان المقصود عدم رفع غيرها اذ لم يظهر
بعد كون مثل هذا الغسل صحيحا شيء اذ لو كان لا حداث واحدة او متلازمة يلزم التناقض والا يلزم الانفكاك في عدم رفع البواقي
في الصورة الاولى ايضا بل كان يرتفع الاشكال من الصورة الاولى مط لعدم تحقق اجماع ولا ظهور من الاخبار بجامع ما عرفت من حصر
غسل الجنابة في حال الحيض اذ هو صريح في التعدد وعدم التلازم والمرسلة وان كان لها ظهور الا انها ليست مستندهم بحيث يرفع
الاشكال كما ستعرف وغير المرسلة لا اختصاص لها بقصد خصوص الجنابة او سائر الحقوق في مثل الجنابة وان كانت الاغسال المستحبة
وهم لا يرضون بكفاية الغسل المستحب عن الواجب وكفاية غير الجنابة معركة للاراء كما ستعرف فلو كان ظهور من الاخبار لما تاتى
النزاع المذكور والوفاق في عدم كفاية المستحب ايضا فالى ما ستعرف وان قصد غير الجنابة ففيه قولان وفي الذخيرة الاظهر انه كان ولي
والظاهر ان بناء ظهوره على كون الاصل التداخل من جهة اصل البراءة وصدق الامتثال عندهم وقد عرفت ما فيه الا ان يقال بظهور
شمول الاخبار للغسل الواحد بقصد رفع حدث واحد مط اي حدث كان والظهور لا يخلو عن غبار وخفاء وقيل بان الجنابة
اقوى من غيرها وقصد رفع الاقوى يستلزم رفع الادون بطريق اولى وقيل ان الحيض اقوى لما ورد في الاخبار من قولهم ع قد
جاءها اعظم من ذلك اي الحيض اعظم من الجنابة وقيل غسل الحيض مع الوضوء يساوي غسل الجنابة وقيل الحدث الذي يفتقر ويحتاج
الى الوضوء والغسل جميعا اقوى مما يتوقف على خصوص الغسل وكل ذلك لم يخل وجها ينفع في المقام فالظاهر كون جميع الصور مورد
الاشكال سوى صورة قصد الكل نعم يظهر من المرسلة ان قصد خصوص غسل الجنابة يجزي عن غيرها ويظهر منها ايضا ان مع غسل
الجنابة لا يتوضأ المبتلى كما قاله الاصحاب الا ان فيها ضعفا الا ان يقال بانجبارها بالشهرة وغيرها وكيف كان قصد الكل احوط واذا نوى
رفع مطلق الحدث فالظاهر انه مثل قصد الكل وان قصد الوجوب والقربة فقط او القربة فقط فيحتمل كونهما مثل قصد الكل ودخولهما
في مطلقات الاخبار والاحوط قصد الكل والاقتصار عليه او قصد رفع مطلق الحدث القسم الثاني ان يكون كلها مستحبة ولا يظهر الاعراخل

مع قصد الكل تفصيلا او اجمالا والاحوط الاقتصار عليها ولما لو قصد بعضا معينا خاصة ففيه الاشكال السابق بالنسبة الى ما لم يقصده
والاشكال فيه قصد عدمه وعدم ارادته متذكرا له وصفها المستحبات ايضا مختلفة في مراتب الرجحان متضادة لذلك اذ ليس غسل الجمعة مثل غسل
الاستخارة وغسل ليلة القدر مثل غسل الحاجة الغرلاوي وفرع على هذا ايضا بعضها للزمان لا غيره وبعضها للمكان لا غيره وبعضها
للفعل لا غيره وبعضها للفعل لا غيره فبين هذه الاغسال ايضا تضاد او تناقض ولا يجوز اجتماعها في شخص واحد كما ستعرف فكيف
يكون الكل شخصا واحدا حتى يكون قصد واحد منها قصد الكل وكافيا في الامتثال بالنسبة الى الجميع ومما قاله في المدارك والذخيرة ان
القول بالاجزاء غير بعيد اي في الصور الاخيرة فيه ما فيه لان المكلف اذا لم يدر [illegible]
ما نوى والاجزاء لا يكون الا بالامتثال والامتثال لا يكون الا بقصده وقصد الاطاعة بل مر ان قصد التعيين شرط لتحقق الاطاعة الا
ان يثبت من الشرع عدم الحاجة اليه في موضع فان قلت ان الائمة ع لم يتعرضوا في الاخبار الدالة على التداخل الى قصد التعيين في الا
والاجزاء قلت انهم لم يتعرضوا في غير موضع التداخل ايضا من المواضع التي لا تامل في اشتراطها طرح واعتبار من الجهة التي ذكرها
بل لم يتعرضوا لذكر قصد الامتثال اصلا في عبادة من العبادات ومع ذلك على اعتبارها يشمل المقام ايضا فان قلت يمكن ان يكون
حال تحقق الاستحباب وترتب الثواب في الاغسال المستحبة حال المصلين جماعة فان ثوابهم يزيد ويتضاعف قطعا عن ملاحق
المامومين مع انه غير مترتب على قصدهم ولا متوقف على ارادتهم قلت المصلون جماعة مرادهم اداء الكل ثواب يتحقق فيها
وبكل عبرة يترتب عليها وان لم يعلموا تفصيلا انها ما هي مع ان ثواب الفعل ربما يزيد وربما ينقص بالوجوه والاعتبارات ولذا
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وربما يزيد على ذلك حتى انه ربما يكون له سبعمائة وربما يضاعف [illegible]
ذلك هذا بخلاف الثواب المترتب على فعل مع عدم ارادته اصلا بل ارادة عدمه على انه تحقق خلاف القاعدة في مادة لا يقتضي
تحققه كليا فتم القسم الثالث ان يكون بعضها واجبا وبعضها مستحبا والكلام فيه يظهر مما تقدم الا انه يزيد هنا ان الواجب
والمستحب متضادان بالبديهة فيمتنع الاجتماع كما هو المعروف كيف يصير احدهما عين الاخر وهو هو بعينه سيما وان يدعى كون ذلك
مقتضى الاصل وتحقق الامتثال العرفي مع ان الشيعة متفقون على عدم جواز اجتماعهما في فرد واحد وان اختلف جهتاهما كاجتماع
الحرام والواجب في مثل الصلوة في الدار المغصوبة والاشعري وان جوز الاجتماع لكن يقول بان المكلف جمعهما لا الشارع ولا يرضى
بالاجتماع من قبل الشارع وبالجملة الاحكام الخمسة باسرها متضادة كما هو مسلم ومحقق في محله واين هذا من كون الاصل هو
الاصل التداخل وصدق انه امتثال وايضا بعضها رافع للحدث وغيرها بعضها غير رافع له اصلا فكيف يكون الاصل فيه التداخل
سيما من الجهة التي ذكرت مع ان الرافع للحدث هنا ليس مثل الوضوء لما ظهر في الوضوء من اتحاد الحدث فيه وكونه معنى واحدا لكون
المعنى عدم تأتي الصلوة مثلا ممن لم يتوضأ بعد الحدث الاصغر وحصولها ممن توضأ بعده ويكون لقوله ع اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا الاية وقوله ع لا صلوة الا بطهور ولما لهما دل على كفاية غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين مع
قصد القربة والنية والموالاة المعتبرة واما المقام فلم يظهر بعد اتحاد الحدث في الكل لما عرفت من ان بعضه يرتفع بمجرد الغسل وبعضه

لا يرتفع الا بالوضوء وبعضه يرتفع مع عدم ارتفاع الحدث الاخر الى غير ذلك مثل كون بعضها بحكم الطهارة في كثير من الامور كالاستحاضة
وكون بعضها يمنع مما لا يمنع منه بعضها الى غير ذلك وبالجملة احكام هذه الاحداث ليست على حد سواء بل مختلفة وربما كانت متضادة
او متناقضة فكيف يكون الواحد بالشخص حكمه مختلفا او متضادا او متناقضا مع ان الفقهاء ايضا وقع بينهم النزاع في الاتحاد وعدمه
لما عرفت من انه على تقدير الاتحاد ايضا يتحقق الاشكال فيما اذا قصد رفع حدث الجنابة مثلا دون حدث الحيض مثلا لانه يؤدي الى
التناقض وهو انه يرتفع الحدث لا يرتفع وكونه لا يرتفع بخصوصه لغوا يحتاج الى دليل متين وبالجملة كون التداخل اصلا فاسد بلا شبهة
نعم يمكن ان يجوز الشارع تحقق الاثار والثمرات والثواب الواقعة في الكل في الواقع بفعل واحد شخصي كما ظهر من الاخبار لكن بالنحو
الذي ظهر لا مطلقا فلا بد من عدم الخروج عن مقتضى ما يظهر من الاخبار المذكورة بشرط تحقق ظهور معتد به وهو فيما اذا نوى الكل
مفصلا ظاهر وكذا لو نوى الجميع مجملا ويمكن تحققه ايضا فيما اذا نوى البعض مع الغفلة عن قصد الاخر ولذا لو كان لم يغفل عنه
لكان يقصده ويريده البتة سيما اذا كان جميع المثوبات الشرعية مطلوبا له ولو بعنوان الاجمال ومشتهاه اليه ولذا كان غفل عن الاخطار
بالبال ومع ذلك لا مانع من اعطاء ثواب غير المقصود اصلا وراسا من باب التفضل بل الغالب فيما يعطيه من الثواب تفضل منه لو لم نقل
ذلك في الكل واما ما ذكر عن الفقهاء فهو انه لو نوى الجميع اجزاه غسل واحد وكذا لو نوى الواجب اجزا عن المستحب عند الشيخ
ومن وافقه ومنع العلامة واستشكل المحقق ايضا من جهة انه يشترط نية السبب عندهما وقد عرفت وجهه ونقل الشيخ تمسك
باطلاق الاخبار وهو تمام ان ظهر كون الاطلاق ظاهرا في شموله للمقام واما مستند من وافقه من متاخري المتاخرين فهو اصالة
التداخل على ما ذكر وقد ظهر فساده واما اذا قصد المستحب خاصة فالمشهور انه لا يجزي عن الواجب لانه لم ينو الواجب فيكون حدثه باقيا
ولا عن المستحب ايضا لانه لا يحصل مع بقاء الحدث وقال في الذخيرة بالاجزاء من الواجب والمستحب جميعا لدلالة بعض الاخبار السابقة ولصدق
الامتثال عرفا بعد انه يصدق انه اغتسل عقيب الجنابة مثلا وانه اغتسل في يوم الجمعة ايضا مثلا والكلام في صدق الامتثال قد مر ولانه هو الاتيان
بما طلب منه من جهة انه طلب منه وهذا لا يتحقق الا بقصد ما طلب واخطاره بالبال لكونه الداعي على الفعل كما مر في بحث النية ولعل ما فيه
بعض
من دلالة الاخبار وان كان دلالة مرسلة جميل فقيه انها تدل على ان غسل الجنابة يجزي عن غيره مما يلزم في ذلك اليوم لا العكس سيما اذا لم
يكن لا زما عليه وان كان مراده اطلاق لفظ غسل واحد في قوله اذا اجتمعت عليك حقوق اجزاك غسل واحد وانه يشمل مثل
غسل الجمعة ايضا فانه يجزي عن الجنابة وغيرها مما عدها فضيلة ففيه انه اجمال ولم يظهر عموم يشمل المقام بحيث يطمئن النفس
كيف والمشهور لم يفهموا كذلك ولم يبنوا على ذلك وهم ارباب العقول القدسية في فهم الاخبار والائمة في هذا الفن وكيف يجوز عاقل
شموله لصورة قصد مستحب من تلك الاغسال وعدم قصد غير ذلك وان كان واجبا وفرضا بل وقصد عدم الغير وانه لا يريد الامتثال
بالنسبة الى ما سوى ذلك مطلقا بقصده متذكر له او غير متذكر لكن لا يريده لو كان متذكرا له بل غير ظاهر شموله للجاهل شموله لما لم يقصده
مطلقا اذ المتبادر ليس الا من يريد وفاء الحق من تلك الحقوق ويجزيه فعل واحد لوفاء تلك الحقوق فاذا لم يرد الحق امرا اي معنى للاجزاء والكفاية
هذا مضافا الى ما عرفت مما سبق فتم وخصوصا مع كون شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وان الحدث اليقيني مستصحب حتى يثبت الرفع

وان الشك

٢٣٥

وان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط الى غير ذلك وخصوصا بعد ملاحظة مجموع ما ذكرناه سابقا ولعل الحق عبارة الفقيه في
ان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون
قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك اليوم مع انه ذكر في اول كتابه ما قال في انه
يفتي به ويحكم بصحته ومن وافقه لا يقبلون ما ذكره الصدوق في اول الفقيه لاجل حجية الحديث مع انه في كثير من المقامات ربما كان روايته
اقوى من هذه مع انها تتضمن فساد الصوم هنا مع انه ورد في الفقيه اخبار كثيرة لا يمنع بعضها بل يقتضي بخلاف فيها صحيح
لعله
انه قال الحديث ره بدالم عما ذكره في اول الكتاب وصار عادته عادة المصنفين مع ان صحة الغسل للجمعة واعتباره للصوم والصلوة
لمكان الضرورة ورفع الحرج وتحصيل اليسر والسهولة في الدين ثم هذا والاحتياط واضح بحمد الله ثم اعلم انه اذا كان احد الاغسال
غسل الجنابة فالغسل بغير وضوء عند الفقهاء وان كان منها غسل الحيض ولما تم مما يجب فيه الوضوء لان غسل الجنابة
يجزي عن الوضوء بالاجماع منا والحدث الاصغر ايضا يرتفع به فلم يبق حدث يحتاج رفعه الى الوضوء ثم انه اذا لم يكن من جملتها غسل
الجنابة فالمتعين كون الغسل مع الوضوء اذا اريد الصلوة بل ومطلقا كما مر في بحثه واعلم ايضا ان التداخل ليس على سبيل العزيمة
العزيمة كما توهمه صاحب الذخيرة ومن وافقه من كون الاغسال عنده لا اجتماع غسل واحد شخصيا هو بعينه غسل الجنابة وهو
بعينه غسل الجمعة وهكذا لاصالة البراءة وعدم الزيادة وصدق الامتثال بواحد عرفا وقد عرفت فساد الكل ومما ينادي بفساده
الاخبار الدالة على التداخل اذ هي صريحة في كون التداخل على سبيل الجواز والرخصة بل وظاهرة في المرجوحية ايضا وورد ان الغسل
الواحد يجزي عن المتعدد والاجزاء يطلق على اقل مراتب الواجب ودليل على استحباب غيره كما مر في بحث الاستنجاء وان مسلم عند
صاحب الذخيرة ومن وافقه فاستدلالهم بهذه الاخبار على مطلوبهم في غاية الغرابة وهم الاعرف بان لو كان الامر كما ذكروا لكان
من ان الاغسال المجتمعة غسل واحد عند اهل العرف لكان ما ذكره الائمة في الاخبار دالة على اظهار المعلوم وتحصيل الحاصل
مثل ان يقولوا من لم يكن نائما فهو يقظان وفيه ما فيه هذا على اعتقادهم من كون الاخبار دالة على مطلوبهم والا فمقتضى
الاخبار ابطال التداخل المشهور واظهار كونه على سبيل الرخصة بل المرجوحية ايضا وان تركه اولى مضافا الى كونه افضل
الاعمال احمزها مع انه ربما يفوت الفضيلة بالتداخل مثل كون غسل الجمعة قريبا من الزوال بالنسبة الى من يغتسل للجنابة
بعد طلوع الفجر الى غير ذلك بل عدم التداخل ايضا احوط ايضا للخروج عن خلاف جماعة من الاصحاب منهم العلامة ره في
مقتضى دليل عدم التداخل لما عرفت من انه قوي ولذا لم يجوز جماعة من اصحابنا تداخل الاغسال مع ورود اخبار كثيرة صحيحة
ومعتبرة ظاهرة الدلالة على جواز التداخل بالمعنى الذي ذكر لا التداخل الحقيقي لغاية ظهور استحالة صيرورة شيئين او اشياء
شيئا واحدا مضافا الى اقتضائه اجتماع المتضادة والمتناقضة في موضع واحد وان كان من جهتين او جهات مختلفة او متضادة
او متناقضة وكون شخص واحد مختلف الاحكام قوله هو غسل البشرة جميعا مع النية اه الغسل من جملة العبادات
كالوضوء والتيمم وغيرهما مما هو من مخترعات الشرع ولذا يكون توقيفيا ووظيفة الشرع كغيره من الاحكام الشرعية فالعبادات

والمعاملات لعدم طريق اليه من غير جهته وان كانت الاحكام مما يستقل العقل بدرك حسنه او قبحه لان استقلاله لها كاشف عن حكم الشرع بها الا انه هو هو واما ماهية العبادات فلا طريق للعقل ولا عرف اليها اصلا سوى بيان الشرع بالبديهة فلا بد من ثبوت كون الغسل بما هو بحسب الشرع والثابت منه قسمان ترتيبي وهو الاصل في الغسل وارتماسي وهو مجزي عن الترتيبي ولذا يعبر عنه الفقهاء اياه بالقسم الترتيبي ثم يقولون ويسقط الترتيب بارتماسة واحدة وحكم بعضهم بان الارتماس ترتيبي حكما كما ستعرفه ويظهر من القرآن كون الارتماسي مجزيا عن الغسل اذا عرفت هذا فنقول يجزي في الغسل المتبرع على نحو ما مر في الوضوء لان الحال واحد بل تشبيهه على ما هو مقتضى النصوص والفتاوى فلا يحتاج الى التبسيط والتطويل بل يجزي انه ذكر جماعة ان المستحاضة لا تنوي رفع الحدث في غسلها لدوام حدثها فتنوي الاستباحة كما هو الحال في سلس البول ولعله واعترض عليهم بان الحدث الذي يمكن رفعه ليس الا الحالة المانعة من الصلوة قبلها الغسل مما لم ترتفع تلك الحالة لم تصح الصلوة غاية ما في الباب انه زوالها بما يمكن الحدث مخصوص اقول هذا الاعتراض لعله ليس بمكانه كما سيجيء التحقيق في الفرق بين رفع الحدث والاستباحة في مبحث التيمم وقد مر ايضا ان النية ايضا ليست منحصرة في الخطور بالبال حتى يقال ذلك وفيها ابتداء ومستحبات الغسل او ابتداء واجباته وهو غسل الراس بل هي الداعية الى الفعل العلة الغائية له فيستحيل انفكاكها عنه مطلقا ويجب ايضا في الغسل غسل بشرة جميع الجسد بما يسمى غسلا عرفا فلا بد من جريان الماء ولو بمعاون حتى يمتاز عن المسح للاجماع المنقول والضرورة من ان الغسل هو الغسل لا المسح وللاخبار المتواترة في كونه غسل الجسد بالتفصيل او الاجمال والغسل حقيقة فيما ذكرنا ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن الباقر عم الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد اجزأه وصحيحة محمد ابن مسلم عن احدهما عم انه قال في اغتسال الجنب فما جرى عليه الماء فقد طهر الى غير ذلك ولان المسح لا يسمى غسلا ولا وجه للتسمية به والمشتقات منه فما ورد من انه يكفيه مثل الدهن محمول على المبالغة في كفاية اقل الجريان وان المراد ما يشبه الدهن في قلة الماء لا ما هو الدهن حقيقة لان الظن لا يعارض القطعي فكيف يقاوم القطعيات ويغلب عليها

قوله كما في الخبرين اقول هما صحيحة علي ابن جعفر عن اخيه موسى عم انه سأله عن الرجل يجنب هل يجزيه ان يتيمم في المطر حتى يغسل راسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزأه ذلك وصحيحة محمد ابن ابي حمزة عن رجل عن الصادق عم في رجل اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وعرفت ان لا صحيح فلم يظهر وجه تعبير المصنف عنهما بالخبرين والظاهر من المصنف ان الغسل المذكور فيهما هو الترتيبي ولعله لانه الاصل مع عدم ظهور ما يعدل عنه بل ربما كان في الصحيحة اشعار بذلك لقول الراوي حتى يغسل راسه وجسده والمعصوم عم قرره على ذلك بقوله ان كان يغسله والحقه بعض الاصحاب بالارتماسي كما سيجيء قوله ولا هو ظاهر المراد من الصحيحين صحيحة حجر ابن زائدة عن الصادق عم انه قال من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار وصحيحة ابن مسلم عن الباقر عم الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها اجزأها وفيما ادعاه من الظهور تامل فان الشعرة من الجنابة تركها غير نفس الشعرة اذ الظاهر منها ترك مقدار شعرة من الموضع الذي صار جنبا بان لا يغسله عمدا كما في الصحيح الآخر لعل المراد ما بلغ من شعرها الى جسدها اي الذي يلي به الشعر ويبلغ الراس والجسد من جانب شعرها يكفي ولا يحتاج

الرجل

الى حل شعرها كما يظهر من الاخبار ولا ندري ان المصنف اي شيء منها فهم مع ان بلوغ الماء الشعر لو كان كافيا لزم عدم بلوغه الجسد اذ لا يجب بعد بلوغ الشعر والجسد جميعا شيء لا يجب بلوغه حتى يقال اجزأه وفيه ما فيه وفي الفقه الرضوي وميز شعرك بانامل عند غسل الجنابة فانه روي عن النبي ص ان تحت كل شعرة جنابة فبلغ الماء تحتها في اصول الشعر كلها وانظر ان لا تبقى شعرة من راسك ولحيتك الا وتدخل تحتها الماء ثم ورد في علة الغسل من الجنابة ان آدم لما اكل الشجرة دب ذلك في عروقه وشعره وبشره فاذا جامع الرجل خرج الماء من كل عرق وشعر في الجسد فاوجب الله على ذريته الاغتسال من الجنابة لكن ظاهر العلامة الاجماع على عدم وجوبه ويظهر من عبارة الصدوق [illegible] الامامية ان يبين الشعر حتى يبلغ الماء اصول الشعر كله وظاهره عدم وجوب غسل الشعر وقال في المنتهى لا نعرف خلافا في انه اذا وصل الماء الى اصول الشعر لم يجب حل الشعر وعبارة الفقه الرضوي صريحة في كفاية وصول الماء تحت الشعر واصله وورد في الصحيح عن ابن المغيرة عن ابن مسكان وهما ممن اجمعت العصابة عن الحلبي عن رجل عن الصادق عم ان المرأة لا تنقض شعرها اذا اغتسلت من الجنابة ويظهر من حسنة الكاهلي ايضا عدم وجوب غسل جميع الشعر مع انه غير داخل في مسمى الجسد ويظهر من الصحاح وغيرها من المعتبرة ان الواجب غسل الجسد وسنذكر بعضها فلاحظ ولا حظ الحل على ان المني لا يخرج من الشعر حتى يجب غسله بل ربما يظهر منه عدم الوجوب بل في علل محمد ابن سنان الجنابة خارجة من كل جسده فلذا وجب عليه تطهير جسده كله فلعل المراد من قوله عم وشعره موضع الشعر وصنفه او تحته ويحتمل لكون ما ذكر في علة الغسل لعله يكفي لثبات الاحتياط من جهته فتامل قوله ويجب تقديم الخ اعلم ان وجوب تقديم الراس على الجسد واليمين على اليسار هو المشهور بل نقل المرتضى اجماع الطائفة عليه ونقل الاجماع عليه الشيخ وابن زهرة وابن ادريس والعلامة وقال في المعتبر الروايات دلت على وجوب تقديم الراس على الجسد واما اليمين على الشمال فغير صريحة بذلك الا ان فقهاءنا اليوم باجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا في صحة الغسل وقد افتى بذلك الثلاثة واتباعهم وقبلهم الصدوق فانه لم يتعرض لتقديم اليمين على اليسار نفيا ولا اثباتا وظاهره ذلك في مقام بيان كيفية الغسل عدم الوجوب انتهى ونقل الشهيد عن ظاهر كلام المقنع ابن الجنيد عدم وجوب الترتيب في البدن وقال انه نادر مسبوق وملحوق بخلافه ومنه يعلم انه لم يفهم من الصدوق المخالفة اصلا ويظهر من الشهيد ايضا ادعاء الاجماع وان ابن الجنيد معلوم النسب الخارج فلا يضر وهو كذلك والدليل على وجوب الترتيب بين الراس والجسد واليمين واليسار الاجماعات المنقولة وكل واحد منها حجة كما حقق في محله وحقق ايضا ان خروج معلوم النسب غير مضر وان كان هنا خارج لا يضر خروجه وايضا العبادة كيفية متلقاة من الشرع والغسل بالترتيب المذكور صحيح شرعا وغيره يتوقف صحته على دليل تطمئن اليه النفس ولم يوجد وايضا شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واليقين انما هو في الغسل المرتب بالترتيب المذكور ويدل عليه ايضا الاخبار الكثيرة المعتبرة الصريحة في الترتيب المذكور في غسل الميت منضمة الى رواية محمد ابن مسلم عن الباقر عم انه قال غسل الميت مثل غسل الجنب منجبرا بالشهرة العظيمة لو لم نقل بالاجماع مع انه لا يقصر عن الصحيح بالظن صحته ولعضده بل يدل عليه ايضا ما ورد في الاخبار من ان علة غسل الميت خروج النطفة التي خلق منها بل صرح عم في بعضها بانه غسل الجنابة وفي كتاب العلل في الصحيح الى ابن ابي نصر وهو ممن اجمعت العصابة وممن لا يروي الا من الثقة عن عبد الرحمن بن حماد عن الكاظم عم من الصادق يغسل غسل الجنابة قال الرواية الحديث لعضدها يعضد الاجماعات المنقولة

وشمول للبدن الماء اي مجموع البدن من حيث المجموع اعم من ان يكون المجموع خارجا فدخل حين الارتماس او يكون بعضه خارجا وبعضه داخلا
الا ان المجموع من حيث المجموع دخل فشمله دفعة واحدة عرفية بحيث لا يكون تقديم وتاخير عرفيان بالنسبة الى الاجزاء كما
كان في الترتيبي لانه لو كان يلاقي الماء بعض الاجزاء مثل الرجل مقدما على مثل الراس البتة الا ان هذه الملاقات ليست من جملة الغسل
خارجة وابتداء الغسل هو شمول الجميع بالدفعة الواحدة العرفية فلا ينافيها كما ذكره المص توقف ايصال الماء الخ لان كثيرا من الناس
عن كثافة الشعر او العكنة في البطن او امثالهما مما يتوقف ايصال الماء الى ظاهر جلد جميع البدن على التخليل والوارد في الاخبار
لا يجوز حمله على الافراد النادرة مضافا الى عدم منافاة ذلك التخليل صدق الارتماس عرفا ولا يجب ايضا ان يكون مجموع بدنه
خارجا من الماء حين يريد ان يرتمس فيه ارتماسة وهو في الماء وان كان الخارج من الماء ليس الا الراس اذ بادخال الراس فيه الماء
ورفع الرجل عن الارض حتى يشمل الماء مجموع جسده بالوحدة العرفية يصدق الارتماس العرفي والدخول تحت الماء من دون
فرق بينه وبين ما اذا كان المجموع خارجا فارتمس فالغسل الارتماسي ليس له ابتداء وانتهاء بل هو دفعي عرفي مضافا الى
انه يظهر من الاخبار كفاية غسل الجسد من قرنه الى قدمه وان ما جرى عليه الماء من جسده فقد اجزأه او فقد طهر وامثال
هذه العبارات خرج منه فيما اذا نسي لمعة لجماع او نحو عدم كفايته وبقي لمعة في جمع هذا الاحتياط الذي ينبغي لعله يكون اولى
كما قيل وتوهم كون ابتداء الغسل بابتداء الملاقات وانتهائه بانتهائها فاسد لانه ح يصير ترتيبا حقيقيا يتحقق في خلال
الحدث في اثنائه وبقاء اللمعة المغفلة كذلك يعتبر فيها من ثمرات الترتيب الحقيقي واحكامه والفقهاء يجعلونه عن ذلك
كما ان الاخبار ايضا تدل على عدم ذلك وخلافه ومع ذلك لا يصير ترتيبا بالعكس اذ عادة تكون الملاقات اولا بالرجل
بل بباطن الرجل واخرى بالراس بل منتهاه ومع ذلك يتحقق ترتيبات لا تعد ولا تحصى ويتحقق تلك الترتيبات الغير المعدودة
واحكامها اذ يتحقق الكل واحد مرة حقيقية وحكم جزما والفقهاء لا يرضون بكون الارتماسي ترتيبا مطلقا والنادر منهم يقول
بكونه ترتيبا حكميا لا حقيقيا مع ذلك الترتيب بين ثلثة اجزاء لا ازيد والثلثة هي مجموع الراس ومجموع اليمين ومجموع اليسار ومع
ذلك يكون الراس مقدما على اليمين وهو على اليسار كما هو الحال في الترتيب الحقيقي وايضا على هذا يحصل الفرق بين ما اذا كان مجموع
الجسد خارجا فارتمس في الماء وان يكون داخلا الا الراس فارتمس الراس في الماء بان يكون الثاني الارتماسة الواحدة العرفية بحسب الحكم
دون الاول فيكون الارتماسي اقساما متفاوتة لا تحصى لكل قسم حكم على حدة ويشترط بحصته وبالجملة مفاسد هذا التوهم لا تحصى منها استحالة
وجود الارتماسة الواحدة الحقيقية التي هي الغسل الارتماسي نصا وفتوى لانها عبارة عن شمول الماء للبدن جميعا دفعة واحدة
وان كان بالوحدة العرفية لان اعتبار الارتماسة العرفية من جهة الاحتياج الى التخليل في بعض المواضع كما على الواجبة الى غير ذلك وكفاية
الارتماسة الواحدة اجماعي منصوص في الاخبار مثل صحيحة زرارة عن الصادق ع انه قال ولو ان رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه
ذلك وان لم يدلك جسده وحسنة الحلبي بابراهيم بن هاشم عن الصادق ع يقول اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك
من غسله وروى الصدوق عن الحلبي انه قال حدثني من سمعه يقول عن الصادق ع يقول اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك

من عسله



وروى الصدوق عن الحلبي انه قال حدثني من سمعه يقول عن الصادق ع يقول اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك عن غسله
وفي الكافي بسنده عن الصادق ع ان الراوي قال له الرجل يجنب فيرتمس في الماء ارتماسة واحدة ويخرج يجزيه ذلك من غسله قال نعم قال
في الذكرى والخبران وان وردا في غسل الجنابة ولم يثبت عدم وجوب الترتيب الا انما ورد في غسل الجنابة وكون الغسل غسل جميع الجسد
انما ورد فيه وفي غسل الميت ومع ذلك لا تامل في فهم العموم وكون كل غسل كذلك لما عرفت من بداهة كون الغسل كالوضوء
بهيئة واحدة بل الصوم والصلوة والحج وامثالها اذا علم هيئة واحد منها يجعل هيئة الباقي كذلك لما لم يثبت خلافه ولذا لم يجئ في
النافلة الى هيئة الركوع والسجود وكون الاول واحدا والثاني مرتين الى غير ذلك فتامل قوله وللترتيب الحكمي اه نقل في المبسوط عن بعض
الاصحاب انه يترتب حكما قال في الذكرى انه يحتمل امرين احدهما وهو الذي عقله عنه الفاضل انه يعتقد الترتيب حال الارتماس وظاهر
ذلك من المبسوط حيث قال وقال بعض الاصحاب يترتب حكما بصيغة المعلوم ويقتضي يعود الى المغتسل الثاني ان الغسل بالارتماس في حكم
الغسل المترتب ويظهر الفائدة لو وجد لمعة مغفلة فانه ياتي بها وبما بعدها ولو قيل بسقوط الترتيب بالمرة كما هو المشهور اعاد
الغسل من راس لعدم الوحدة المذكورة في الحديث وفيما لو نذر الاغتسال مرتبا فانه يبرء بالارتماس لا على معنى الاعتقاد المذكور لانه ذكره
بصورة اللازم المسند الى الغسل في نفسه حكما وان لم يرتب فعلا وقال في الاستبصار يترتب حكما وان لم يترتب فعلا لانه اذا خرج من
الماء حكم له اولا بطهارة راسه ثم جانبه الايمن ثم جانبه الايسر فيكون الحال الداعي الى اعتبار الترتيب الحكمي بمعنى من المعاني المذكورة ما ذكرنا
من كون الاصل في الغسل هو الترتيب صريحا الوارد في بعض الاخبار ان الارتماسة الواحدة يجزي ذلك عن غسله فلعل نظرهم الى ان الاقرب
فالاقرب الى الاصل والحقيقة لا بد من مراعاته فلذا صدر من القائل به ما صدر لكن لم يخرج لما ذكر من مراعات الاقربية المذكورة وجه غاية
ما ورد ان الارتماسة الواحدة يجزي عن الغسل لا انها بمنزلة الغسل او مثل الغسل وامثال ذلك حتى يقال ان جميع منازله موجودة فيها
ومنها الترتيب ويحرزه بل مقتضى الاخبار انه ما لم يتحقق الوحدة العرفية والشمول لا يجزي عن الغسل وان لم يحكم بالوحدة العرفية حكم المغتسل
فكيف يمكن الحكم بالصحة في صورة بقاء صورة لمعة غير مغسولة وايضا لو كان الاعتقاد بالترتيب لازما لكان اللازم عليهم بيانه في فتوى المغتسل
الترتيب الحكمي بجميع معانيه والبحث عنه وعن تحوله لا وجه له فالاعراض عنه والحاصل اعلم ان جماعة الحقوا بالارتماس الوقوف تحت المطر وسقوط
الترتيب والشيخ الحق به الجلوس تحت المجرى وبعضهم الحق تحت الميزاب وشبهه ايضا وبعض الاخر صب الاناء الشامل للبدن ايضا وجماعة
منعوا عن الحاق غير الارتماس وطء منهم ابن ادريس والمحقق والشهيد والشيخ علي لما عرفت من ان مقتضى الاخبار ان الاصل هو الترتيب
وان غيره يجزي عنه وكذلك العلامة في كلام الاصحاب فيما لم يثبت من الشرع الاجزاء لم يكن مجزيا ثبت في الارتماس بالاجماع والنصوص المعتبرة
وغيره باق تحت المنع لعدم الاجزاء نعم ورد في المطر روايتان احدهما صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه ان كان يغسله اغتساله بالماء
اجزأه لكن الدلالة غير واضحة لجواز حمل الترتيب في قوله اغتساله بالماء سيما بعد ملاحظة ان الغسل بالاصل هو الترتيبي خاصة حيث ثبت
ورد ان الارتماس يجزي عن غسله وبالجملة ان كان المراد بيان اتحاد حال المطر مع حال الوقوف في الماء فلو دلالة فيها على كيفية الغسل فلا
المطر وان كان المراد بيان كيفية الغسل ايضا من المعلوم ان شرط المساواة في كيفية الغسل بيان الماء والنظر الساوي من جميع الوجوه

لا خصوص مجرد الجريان ولا الشمول لجميع الجسد خاصة لاطلاق في اداة التشبيه او المساواة المقدرين ولان الغسل هو الجريان فالشرط في قوله ع
لو كان يغسله يصير لغوا مستدركا وكذا الحال في الشمول لان علي بن جعفر قال حتى يغسل راسه وجسده فلم يبق شيء لم يغسله مع ان وجوب
غسل المجموع من المعلوم من الدين فكيف يخفى على علي بن جعفر وعلى تقدير الخفاء فكيف يقع الشرط المذكور فيصير لغوا مستدركا البتة فتعين
كون المراد شيئا مما يشترط في كيفية الغسل والترتيب شرط كما عرفت من الاخبار والفتاوى مضافا الى ان المطلق ينصرف الى الشايع المتعارف وقد
ظهر من الاخبار ان الترتيبي كان هو الشايع في ذلك الزمان مع ان الارتماس هو الدخول تحت الماء والشمول لجميع الجسد دفعة واحدة وهذا لا
في المطر وان كان المراد الدفعة الواحدة العرفية لان اهل العرف لا يقولون بالشمول للجسد دفعة واحدة مع ان الرجل لا يمكن ان يكون على الارض
بالبديهة وبالرفع منها لا بد ان يكون مصرا او مطلقها والصدق العرفي مع التحليل لا يقتضي الصدق العرفي ههنا لان الهيئات في اللغة غير جائز
مع ان الارتماس غير متحقق في المطر بالبديهة والشارع شرط تحقق الارتماس بقوله ع اذا ارتمس والمشروط عدم عند عدم شرطه ثم ورود
ظاهرة في الاجزاء وهي مرسلة ظاهرة في الاجزاء وهي مرسلة محمد بن ابي حمزة التي مر انه روى عن رجل عن الصادق ع في رجل اصابته جنابة
فقام في المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم الا انها مرسلة ومع ذلك يحتمل ايضا الترتيب بما ذكر مضافا الى ان شغل
الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فتم جدا ولعل المعتدين فهموا المناط المنقح
او نظرهم الى العمومات مثل ما جرى عليه الماء فقد طهر وامثاله خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي وفيه ان المناط غير منقح بل لو كان كذلك
لم يكن الاصل هو الترتيبي وغيره يجزي عنه ومنه ظهر الجواب عن العمومات ايضا فرع لو اخل بالترتيب في الترتيبي يجب الاعادة
على ما يحصل به الترتيب ولا يضر عدم تحقق الموالاة للاجماع والاخبار في عدم اعتبارها في الغسل مثل صحيحة ابراهيم بن عمر اليماني
عن الصادق ع ان عليا ع لم ير باسا ان يغسل الجنب راسه غدوة وسائر جسده عند الصلوة وصحيحة ابن مسلم في حكاية ام اسماعيل وغيرها
من الاخبار الثاني قد عرفت ان الارتماسي لو بقي فيه لمعة يجب اعادته لعدم حصول الارتماسة الواحدة التي تجزي عن الغسل كما ذكره
في المنتهى واختار في القواعد عدم وجوب الاعادة ولعله استنادا الى مثل قوله ع ما جرى عليه الماء فقد اجزاه وفيه انه اما ورد في خصوص
الترتيبي او مطلق ينصرف اليه بملاحظة الاخبار وكونه الاصل في الغسل والمتعارف في زمان صدور الاخبار وغير ذلك مما عرفت مع
ان في قوله ع في تلك الرواية المذكورة قليله وكثيره شاهدة شهادة على ان المراد الترتيبي لان الارتماسي لا يتحقق فيه قلة وكثرة في الجاري
على جسده على ان عبارة جرى عليه الماء لعلها ظاهرة في سكون الجسد وجريان الماء عليه لا سكون الماء واستقراره وانغماس الجسد فيه
فيه فتدبر مع ان الظاهر من الاخبار ان المراد بالاجزاء الاجزاء من الحدث ولا دلالة في الارتماسي فتدبر مع ان المطلق يحمل على المقيد لاشتراط الوحدة
العرفية في الارتماسي دون الترتيبي بالنص والوفاق كما عرفت والغسل ترتيبيا كان او ارتماسيا اسم لما يتم ولم يغسل جميع الجسد لم يجز
لرفع الحدث والاستباحة وغيرهما من غاياته فشرط تلك الوحدة ليس لما ذكر انه يصير لغوا فلا جرم يكون للاجزاء في الاجزاء ايضا مع
ان الترتيب شرط في الترتيبي بالنسبة الى الاجزاء في الاجزاء ايضا فلو غسل من الجسد شيئا قبل الراس يكون باطلا بالمرة والارتماسة الواحدة
العرفية مسقطة للشرط المذكور فما لم يتحقق هو يلزم البطلان في الاجزاء ايضا لعدم تحقق الشرط ولا اما استقطع مع ان الظاهر من قوله ع

اذا ارتمس

اذا ارتمس ارتماسة واحدة اجزاه عن الغسل اشتراط نفس الاجزاء من حيث هو هو لا الاشتراط بالنسبة الى خصوصية التمامية فتم جدا على
انه ان حصل بمجرد الجريان لكل جزء حصل فيه الجريان من غير اشتراط تحقق الوحدة العرفية يصير الارتماسي ترتيبيا بل ترتيبيا حقيقيا لا
بالنسبة الى الثمرات لا حكميا وهم يتحاشون عن الحكمي فما ظنك بالحقيقي بل يصير ترتيبيا بالعكس لان المعتاد والمتعارف تاخر الراس عن
الجسد فيه ولا اطلاق في الاخبار ينصرف الى المعتاد فيصير شرطا لان المعصوم ع انما شرط هذا الارتماس للاجزاء عن الغسل ومع ذلك انما
يصير ترتيبيا لا يحصى فيصير المعنى ان ارتمس الجنب في الماء بالنحو المتعارف فظهر جسده قبل راسه وحصل هذا الترتيب الذي هو الحقيقة
في الحقيقة يتحقق ترتيبات لا تحصى اجزاه هذا الارتماسي ولا يبقى لما ذكرناه مجال هذا مع ان ظاهر المطلق فاسد وخلاف ظاهر غير
منحصر فيما ذكره وقد عرفته وفصل بعضهم بانه ان طال الزمان وجب الاعادة والا كفى غسل اللمعة وفيه ان تحقق الارتماسة الواحدة
العرفية المجزية عن الغسل فليس هذا بتفصيل والا فلا وجه لما قاله في الذخيرة ويمكن ان يقال حصل له الاغتماس في الماء فيكون مجزيا بمقتضى
الخبر اذ ليس فيه التقييد بوصول الماء الى كل جزء بحيث يقع فيه تخلف نادر من غير تعمد فلا يجب عليه الا غسل تلك اللمعة وفيه ان مقتضى
الخبر اجزاء الارتماسة الواحدة بحيث لا يحتاج الى شيء اخر اصلا فجعلها شاملة لصورة عدم وصول الماء الى الاكثر فاسد لعدم الاجزاء حينئذ
البتة مع ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة وبالارتماس الواحد العرفي ليشمل الماء جميع البدن بحيث لا يبقى نادر وصورة بقاء النادر
على ان اطلاق الجميع عليها مجاز لصحة السلب عرفا وعدم التبادر من اللفظ الخالي عن القرينة ومما ذكر ظهر فساد تفصيل البعض بانه مع
قصر الزمان لا يجب الاعادة فان اراد غسل اللمعة خارجا من الماء اذ الوارد في الاخبار انه اذا ارتمس اجزاه اي بعد تمامية الارتماس يتحقق
الاجزاء من غير توقف على غسل بعد التمامية والترتب لا اجزاء ترتب على التمامية وهو في الماء لا باشتراط الخروج من الماء وتحليل
ما بقي خارج الماء واذا اراد الغسل تحت الماء خاصة لان الارتماس والانغماس هو الدخول تحت الماء وشموله بلا شبهة والشرط في الاجزاء
كون ما ترتب عليه الاجزاء تحت الماء خاصة لان الجسد تحت الماء فكيف يكون الشمول لما خارج الماء وان اراد الغسل تحت الماء فلا فرق بين
القصر والطول بالبديهة هذا وما اجبنا اولا كان محمل هذا التفصيل الثالث لعل غرضه انه ان كان على بدنه نجاسة الثالث اغتسل
خالف الامام لغسل فان خالف واغتسل ولا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل وان زالت بالاغتسال فقد
اجزى عن غسلها ورده جماعة من المتاخرين فاشترطوا به طهارة المحل في صحة الغسل وان الغسلة الواحدة لا تكفي لازالة النجاسة الحكمية
والعينية لان اختلاف السبب يقتضي تعدد المسبب ولانفعال الماء القليل وماء الغسل يشترط فيه الطهارة بالاجماع والمراد فالضرورة
فالظاهر ان مراد الشيخ صورة تحقق الغسل مع نجاسة البدن وهو ان يكون مثل العذرة للطهارة رقيقا لا يمنع من وصول الماء الى البشرة
ويكون الاغتسال بمثل الارتماس في الكر والوقوف تحت المطر مما لا ينفعل بماء الغسل به بالملاقاة لكن ما ذكره مشكل من جهة توقيفية العبادة
فلا يعلم حصول الغسل الصحيح لعدم شمول الخبر هذه الصورة لكونها من الفروض النادرة بل لعلها غير مفروض بوجه قطعا مع ان الوارد في اخبار
كثيرة تقديم غسل الفرجين على الغسل لاجل الغسل بحيث يظهر لزوم كون تطهيرهما مقدما على الشروع في الغسل بل ورد في
صحيحة حكم بن الحكيم ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك وافض على راسك الحديث وصحيحة يعقوب بن يقطين ثم يغسل

ثم يغسل ما اصابه من اذى ثم يصب على راسه الى غير ذلك من الاخبار مع عدم قائل بالفصل وقال الصدوق في الامالي انه من دين الامامية ع

ان ابن زهرة نقل الاجماع على وجوب الاستبراء لظاهر الحبل وهو الظاهر من فتاوى الاصحاب لانهم حين ما يبينون الغسل يذكرون كذلك واتفقوا في ذكر

غسل المني مقدما على الغسل الرابع منع المفيد عن الارتماس في الماء الراكد معللا بانه ان كان قليلا افسده وان كان كثيرا خالف السنة ولم نعرف

ماخذه سوى ما روي عن النبي ص انه قال لا يبولن احدكم في الماء الراكد ولا يغتسل فيه من الجنابة وما استدل به الشيخ لا يفهم منه مقتضى اطلاقات الاخبار

الصحيحة وعدم المنع ولا ترك في مقام التمكن من الغسل ربما يكون اولى ولوحظ خروجا عن خلاف مثل هذا الجليل الفقيه المقارب لعصر الائمة عليهم السلام

قوله ويستحب البول اه هذا هو المشهور بين المتاخرين وعن الشيخ في ط والاستبصار وجوبه ونقله في الذكرى عن ابن حمزة وابن زهرة

والكيدري وابن البراج وابي الصلاح وغيرهم ثم قال ولا باس بالوجوب محافظة على الغسل من طريان مزيله ومصير الى قول الاصحاب معظم

واخذا بالاحتياط فظهر منه ان المشهور هو الوجوب واحتج عليه في الاستبصار بالاخبار المتضمنة لاعادة الغسل مع الاخلال به اذا

راى المغتسل بللا بعد الغسل فظهر منه ان مراده من الوجوب هنا الوجوب للغير والشرطي وغير بعيد ان هذا مراد كلام القدماء فلعل مراد

غيره ايضا كذلك فيه حظ عدم وجدان ما يصلح للحكم بالوجوب الشرعي الاصطلاحي بل ظاهر تلك الاخبار عدم الوجوب لانهم ع

لم ينكروا على السائلين عندما سالوا انهم تركوا البول مع انه يظهر منها ان المغتسلين ربما كانوا يتركون والمعصوم قررهم عليه واستدل

على الوجوب بصحيحة احمد بن محمد قال سالت ابا الحسن ع عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان

قدرت على البول لكن الدلالة لا تخلو عن الوهن من جهة ملاحظة السياق وظهور كون المعصوم ع في صدد بيان الواجب والمستحب جميعا

ووقوع الطلب بصيغة الجملة الخبرية وملاحظة خلو اكثر الاخبار الواردة في بيان كيفية الغسل مع التعرض للاداب والمعلقات المستحبة

فلو كان البول واجبا لكان اولى بالتعرض له هذا مع غاية كثرة تلك الاخبار فلاحظ وتامل هذا مضافا الى ما ذكرنا من ظهور الاخبار

الدالة على اعادة الغسل على تارك البول الواجد البلل في عدم وجوب البلل هذا مضافا الى ما روي عن النبي ص انه قال من ترك البول عقيب

الجنابة اوشك ان تردد بقية الماء في بدنه فيعقبه الداء الذي لا دواء له فان الظاهر منه عدم الوجوب الشرعي وكون الامر به للارشاد

كان الظاهر من الاخبار الدالة على اعادة الغسل على التارك ايضا كذلك وان الغرض منه ازالة بقايا المني المتخلفة في المجرى عادة ولهذا

رتب عليها من اتفاق انه لو كان واجبا لشاع واشتهر اشتهار الشمس لعموم البلوى وشدة الحاجة ومما ذكر ظهر الجواب عن الاستدلال

بضعيفة احمد بن هلال قال سالته عن الرجل اغتسل قبل ان يبول فكتب ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا فلا يعيد مضافا الى

ضعف السند والدلالة ايضا لتضمنها اعادة الغسل الا في حال النسيان وهذا خلاف ما يظهر من الاخبار الكثيرة المعتبرة وهو ان اعادة الغسل

في صورة خروج البلل ومن هذه الجهة وغيرها فسرت ايضا ظاهر الضعيفة ان الناسي لا يعيد وان خرج منه البلل وهذا ايضا مخالف

للفتاوى والاخبار المعتبرة هذا مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من الشيخ الوجوب للغير والشرطي مع انه شيخ الطائفة هذا والاحوط البناء على

الوجوب كما ذكره في الذكرى وما ذكره المصنف من ان استحباب البول انما هو للمنزل لا للمرأة هو المشهور والظاهر من الاخبار وقال في المنتهى لو جامع ولم

ينزل لم يجب عليه الاستبراء ولو راى بللا يعلم انه مني وجب عليه اعادة الغسل اما المشتبه فلا ووجهه بان الحكم بكون المشتبه منيا مبني

على الغالب

على الغالب من استخلاف الاجزاء بعد الانزال وهذا غير موجود في الجماع ووافقه الشهيدان والشيخ علي الا ان الشهيد الاول قال هذا مع تيقن

عدم الانزال وامّا مع احتماله فيمكن العمل باستحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط وامّا وجوب الغسل بالبلل فلا قال في الذخيرة ويرد عليهم

عموم الروايات من غير تفصيل وانتفاء الفائدة ممنوع اذ عسى ان ينزل ولم يطلع عليه او احتبس شيء في المجاري لان الجماع مظنة تزول

الماء انتهى اقول الاخبار مطلقة والمطلق لا ينصرف الا الى الافراد الشائعة والغالب في الجماع خروج المني البتة مع انه اذا لم يخرج فالغالب

عدم الخروج بعد ذلك لان الغالب والمتعارف عدم التخلف عن علته كما هو مشاهد ومحسوس وعلى فرض التخلف لا يكون بللا مشتبها

لان المني بحسب الغالب والمتعارف يخرج بشهوة ودفق فكيف لا يتفطن به مع ان مني المريض لا يكون خاليا عن الشهوة فكيف اذا كان

صحيحا نعم اذا خرج المني كله فربما يبقى في المجاري انزل ولا يتحقق هذا قبل الانزال لانه اذا خرج خرج بدفق وكثرة ومن هذا لو خرج

الذكر رطوبة قبل الانزال والخروج بالدفق والشهوة يحكم بكونه غير مني البتة ولم يحتمل احد كونه منيا اصلا ولم يقل احد بحسن الاحتياط

من جهتها وينفون بالاحتياط اصلا ورأسا وكذا ان ذكره او غير ذلك لم يكن عليه الغسل بوجه وبمجرد وجدان رطوبة لا يصير جنبا بلا

شبهة ولم يقل احد بالاحتياط حتى صاحب الذخيرة واما الخارج بعد الانزال فيقوى الظن بكونه اثرا من المنزل وبقية خرجت بعده او يكون

بقية منه لكن لا يخلو عن ثبوت شائبة منه وانه ليس بحسب العادة ان يخرج المنزل بالمرة بحيث لم يبق في المجاري شائبة من اثره فيكون بخلاف

الرطوبة غير مشوبة اصلا بل ربما يحصل القطع بخلافه وان لم يحصل القطع فالظن القوية وان لم يحصل القوي فالظن الضعيف

ما لم يخرج الماء الدافق بشهوة فان الامر فيه بالعكس بلا شبهة وبالجملة للجماع الخالي عن الانزال النادر والخروج بعد الجماع مختلطا

فرض وجوده يكون نادرا لذلك النادر مع كونه خاليا عن الشهوة والدفق مع عدم كونه بقية اثر على فرض وجوده يكون في غاية

الشذوذ فان المني يخرج بدفق واجتماع لا انه يخرج فلا شبهة وكونه في نهاية مرتبة من الشذوذ ومع ذلك عرفت انه خلاف ما يظهر

من الاخبار روينا وما خفي علينا الاخبار ومن هذا اتفق ابهام ائمة من الفقه على فهم الجنابة بالانزال ومع الانزال لا يمنع ان المطلقات

فيها قرائن يظهر منها انها للمنزل قوله ع وللنصوص الى اقول هي صحيحة منصور بن حازم ومثلها صحيحة سليمان بن خالد عن الص ع

عن رجل اجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شيء قال يعيد الغسل وهذه الرواية في الاستبصار طريقها صحيح لكن الظاهر وقوع السقط

في الطريق وان الساقط هو عثمان بن عيسى كما في الكافي والتهذيب رويت كذلك فهي قوية وظاهرها الجنب المنزل لان الراوي

سال عن غسله قبل بوله ومع ذلك قال فخرج منه شيء وهذا الخروج من خصائص المنزل وصحيحة محمد انه سال الصادق ع عن الرجل

يخرج من احليله بعد ما اغتسل قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله قال محمد بن مسلم وقال

ابو جعفر ع من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله

ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا وهذه الرواية ايضا فيها قرائن على ارادة المنزل وحسنة الحلبي عن الص ع عن الرجل

يغتسل ثم يجد بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال ان كان بال قبل الغسل فلا يعيد الغسل وموثقة سماعة قال سالته عن الرجل

يجنب ثم يغتسل قبل ان يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال يعيد الغسل فان كان بال قبل الغسل فليتوضأ وان لم يبل حتى اغتسل ثم

ثم وجد بللا فليعد الغسل فظهر ان الاخبار ظاهرة في المنزل وهي مع كثرتها واعتبار سندها اتفق الفتاوى عليها فلا يعارضها بعض
الاخبار الشاذة الغير الصحيحة المتضمنة لعدم وجوب اعادة الغسل على من بال ثم وجد بللا وقال الفقيه بعد ان اورد ما دل على وجوب
اعادة الغسل وروي في حديث اخر انه لو كان قد بال ولم يكن بال فليتوضأ ولا يغتسل قال مصنف هذا الكتاب اعادة الغسل اصل
والخبر الثاني رخصة وفي المدارك وهو جيد لو صح السند او قلنا على تقدير الصحة ايضا مشكل للمخالفة للقاعدة الشرعية الثابتة من الادلة
المعتبرة الموافقة لطريقة المسلمين في الاعصار والامصار ولمخالفتها للاخبار الصحيحة والمعتبرة الكثيرة التي افتى الفقهاء بها وفاق الاخبار
الكثيرة التي ما افتى احد بها مع موافقتها للقاعدة وهي عدم ثبوت الجنابة بالاحتمال فتامل جدا وايضا فيها تتمة وهي قوله ص انما ذلك
من الحبائل وهذه تقتضي عدم الوضوء ايضا كما يظهر من ملاحظة الاخبار ولان ما يخرج من الحبائل ليس الا رطوبة ليست ببول ولا مني
ولا شيء اخر نجس فلعل المراد من الوضوء هو التنظيف فيكون مثل الرواية الدالة على عدم لزوم شيء على صاحبها او انه وقع سقط فيها
كما يظهر من ملاحظة سائر الاخبار وكيف كان لا يعارض الاخبار الصحيحة والمعتبرة المعمول بها فضلا ان تغلب عليها بلا شبهة
وكذا الكلام فيما دل على انه ان كان ناسيا فلا يعيد الغسل كما عرفت قوله وهذا الحكم هذا هو المشهور بين الاصحاب
لما ذكره ولان الذي يظهر من الاخبار الدالة عليه هو الرجل خاصة كما لا يخفى فيقتصر عليه لان الحكم مبني على خلاف الاصل او لعدم
الفائدة بالنسبة اليها لتغاير مجرى البول والمني منها ولما الخ فهو صحيحة سليمان بن خالد ومنصور بن حازم المذكورتان بعد
ما ذكرنا منها قال قلت فالمرأة يخرج منها شيء بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما الفرق فيما بينهما قال لان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء
الرجل لكن الشيخ في النهاية سوى بين الرجل والمرأة في الاستبراء بالبول لعلها لاجتماعهما في الذكر وكذا لعل الحاجبين وان تغاير لكن
يؤخذ خروج البول وخروج ما تخلف في المخرج الخارج لان ولعل اوله واحوط وفي كيفية استبرائها بالاجتهاد وهي ان تعصر
المخرج من طرف العرض بالاصبعين فما زاد وانه يعلم لكم اعلم ان من راى بللا بعد الغسل فاما ان يعلم ما ذا الحكم معلوم واما ان يشتبه
عليه فلا يدري انه مني او فيه شيء من المني ولو انه منها او انه بول او فيه شيء منه ولعله منه او مجرد رطوبة خالية حال المصنف هذا
الذي لم يشتبه اما ان يكون بال قبل الغسل واستبرأ ايضا بالنحو الذي ذكر في الاستبراء عن البول فهذا ليس عليه شيء اصلا
لا الاعادة ولا الغسل ولا الوضوء ولا الازالة بالاجماع والاخبار الواردة في الاستبراء من البول والواردة في البول قبل الغسل وقد
مرت انفا ولما ان ينتفي منه الامران معا فهذا عليه اعادة الغسل وغسل ما لاقاه تلك الرطوبة من الثوب والجسد ان كان رجلا
ولما ان كان امرأة فليس عليها اعادة الغسل بل عليها غسل تلك الرطوبة لان ما يخرج منها انما هو من ماء الرجل كما مر في صحيحة
منصور ابن حازم وصحيحة سليمان ابن خالد المعمول عليها عند الاصحاب بل الظاهر عدم اعادة الغسل عليها وان علمت ان الخارج مني
لجواز كونه مني الرجل بل ظاهر الصحيحتين انه منه وعن ابن ادريس وجوب الغسل عليها لو علمت ان الخارج مني للعموم قوله ع انما الماء
من الماء وفيه منع ما يشمل المقام لعدم كونه من الافراد المتبادرة اذ المتبادر الماء الذي يخرج من مخرجه والصحيحين المزبورين وفي الذكرى
احتمل وجوب الغسل عليها في صورة الاشتباه ايضا كالرجل واحتمل العدم لان اليقين لا يرفع بالشك ولم يتعرض عنها تفريط على القول

بعدم

بعدم الاستبراء عليها وفيما ذكره تامل واضح لما ذكرنا وعن الصدوق ونص الكفاية الرجل بالوضوء عوضا عن الغسل ولعله لشيء
بل الظاهر وجوب اعادة الغسل للصحاح والمعتبرة بل ادعى ابن ادريس الاجماع على ذلك واحتمل الشيخ في التهذيب عدم وجوب الاعادة لو كان
الترك للنسيان لرواية جميل عن الصادق ع عن الرجل يصيبه الجنابة فينسى ان يبول حتى يغتسل ثم يرى بعد الغسل شيئا ايغتسل ايضا
قال لا قد تعصرت ونزل من الحبائل ورواية احمد بن هلال السابقة وفيه ان رواية ابن هلال ضعيفة ورواية جميل ظاهرها
عدم الفرق بين العمد والنسيان للعلة المنصوصة فيكون مخالفة للاجماع والاخبار الصحاح والمعتبرة المعمول بها الا ان تحمل على وقوع
الاستبراء منه وان النسيان انما هو في خصوص البول بناء على العادة والمتعارف من تحقق البول حال الاستبراء او بعده فلهذا قال يعني
ان يبول البول فقط فظاهر اللفظ ولقوله ع قد تعصرت ونزل لكن على هذا يجيء الكلام والتحقيق فيها واما ان يكون بال
قبل الغسل ولكن لم يستبرء بعد البول فحكمه عدم وجوب اعادة الغسل للصحاح والمعتبرة المذكورة فان وجوب اعادة الغسل معلق على عدم البول
بل صرح فيها بعدم الاعادة اذا بال بل صرح في صحيحة محمد ان علة عدم الاعادة ان البول لم يدع شيئا فظهر ان البول من حيث هو هو لا يدع
شيئا من المني حتى يتوهم اعادة الغسل بل صرح فيها في هذا الموضع بان عليه الوضوء دون الغسل معللا بان البول لم يدع شيئا فهذا
صريح في كون البول المذكور فيها هو الخالي عن الاستبراء من حيث هو هو نعم عليه الوضوء للصحيحة المذكورة الصريحة والاخبار الدالة على
ان من لم يستبرئ بعد البول ثم وجد البلل فعليه الوضوء وقد مرت في الاستبراء عن البول واما ان لم يكن استبرء ولم يبل وعدم البول اما
ان يكون مع امكانه او عدم امكانه والحكم في الاول كما مر فيما اذا انتفى منه الامران لصحيحة محمد المذكورة ولان الاعادة في غيرها ايضا علقت
على عدم البول وعدمه مطلقا وقوع البول فيظهر ترك الاعادة مع عدم البول وجودا وعدما ومقتضى كلام المصنف ان حكم هذه
الصورة حكم الصورة الاولى وهو ان يكون بال واستبرء جميعا والمشهور هو ما ذكرناه والمستفاد من عبارة النافع والشرايع
والقواعد عدم الاعادة كما ذكره المصنف ووجهه غير ظاهر الا ان يكونوا حملوا رواية جميل على ما قلناه من وقوع الاستبراء دون البول
وان الاستبراء يحقق العصر المخرج للمني المتخلف ان كان وفيه منع ظاهر سيما بملاحظة لزوجة المني وخصوصا ان يكون
هذا العصر بعد نزول المني وبعيد بالمرة من جميع مواضع المجرى والمخرج مع انه لو كان كذلك لم يجعل المعصومون عدم الاعادة منوطا بحصول
البول في هذه الاخبار والصحاح والمعتبرة الكثيرة بل كانوا يخيرون بين البول وبين الاستبراء مع ان البول ربما لا يتاتى والاستبراء
ممكن الحصول في غاية السهولة في جميع الاوقات مع ان العصر في البول مع نايبة في الاستبراء ايضا ضيق في الدين لا وجه له اصلا واما
رواية جميل فلم يظهر بعد كون المراد ذلك وعلى فرض الظهور فظهور ضعيف لا يقاوم دلالة الصحاح الكثيرة فكيف يغلب عليها سيما مع
شهرتها وكونها متلقاة بالقبول عند الجميع واما الحكم في الثاني فالاظهر انه كالحكم في الاول للعموم المقتضي وعدم ما يصلح للمانع
وفاقا للتذكرة بل المنتهى ايضا وغيرها ونسب الى المشهور عدم وجوب الاعادة وقال في الاستبصار لا يجب عليه الاعادة لرواية زيد
الشحام عن الصادق ع قال سألته عن رجل اجنب فاغتسل قبل ان يبول ثم راى شيئا قال لا يعيد الغسل وهي مع ضعفها بالمفضل ابن صالح
غير دالة على اعتبار قيد عدم الامكان فتكون من الشواذ التي يجب ترك العمل بها ثم احتمل حملها على ناسي البول لاستدلاله برواية جميل ايضا

السابقة وقد عرفت عدم دلالتها على اعتبار قيد الثاني فتكون ايضا من تلك الشواذ نعم يمكنهم التمسك بالاستصحاب وان
اليقين لا يدفع بالشك لكنه لا يعارض النصوص فكيف يعارض النصوص الكثيرة الصحيحة المعمول بها ثم اعلم ان الخارج حدث جديد فالصلوة
الواقعة قبل خروجه صحيحة لحصولها في وقت الطهارة واستجماع جميع الشرايط ونقل ابن ادريس عن بعض القول بوجوب اعادتها
وبه ولعل مستنده قوله ع في صحيحة محمد السابقة يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله الحديث
ويمكن حمل الصلوة المذكورة على ما اذا وقعت بعد خروج الشيء بقرينة قوله الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله
الحديث ويمكن حمل الصلوة جميعا [illegible] يترك ذكر قوله ع غسله او كان يذكره مع صلوته ايضا والظاهر ان المراد حصول البول لا البول
مع الاستبراء بقرينة تتمة الحديث فانها صريحة فيما ذكرنا كما عرفت فصار ما ذكرنا من الشاهد والقرينة واضحا فلاحظ وتامل
وليشهد ايضا على ما ذكرنا خلو باقي الصحاح والمعتبرة عن الامر باعادة الصلوة والاقتصار على اعادة الغسل خاصة مع ان امتثال الامر
مقتضى للاجزاء وهو مستصحب حتى يثبت خلافه وتخيل فساد الغسل الاول من جهة بقاء المني في مخرجه لا في ممره من تخيلات
العامة قال بذلك بعضهم ولذا لو حبس المني في المخرج لم يجب عليه الغسل عند علمائنا حتى يخرج ما لم يخرج قوله اما الاستبراء فقد مر
الكلام في ذلك في مبحث الحيض قوله والصحيح هو صحيحة زرارة انه سال الصادق ع عن غسل الجنابة فقال له تبدء فتغسل كفيك ثم
تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك الحديث واما غسل الكفين ثلثا فلما رواه حريز في القوي عن الباقر ع يغسل الرجل
يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا ولحسنة الحلبي انه ساله عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى
قبل ان يدخلها الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من الغائط وثلث من الجنابة ومر في مبحث الوضوء ان ذلك هل هو
مختص بالاناء والماء القليل فيه ام عام وغير ذلك من الاحكام واما كونه الى المرفقين افضل فلصحيحة يعقوب انه سال ابا الحسن ع عن
غسل الجنابة قال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وفي بعض النسخ تغسل يدك الى المرفقين وهو الصواب وفي صحيحة
زرارة فتغسل فرجك ومرافقك وصحيحة يعقوب بن يقطين فيغسل يديه الى المرفقين وفي رواية يونس عنه ع في صفة غسل
الميت ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع وفي موثقة سماعة عن الصادق ع اذا اصاب الرجل جنابة
فاراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون المرفق الحديث ثم اما المضمضة والاستنشاق فلصحيحة ابي بصير عن الصادق ع انه
قال لهم تمضمض وتستنشق ثلثا وروي مرة مرة تجزيه وقال الافضل استحباب الثلثة ثم ان لم يفعل فغسله تام فما روى الحسن
بن راشد عن العسكري ع انه ليس في الغسل ولا في الوضوء مضمضة ولا استنشاق المراد نفيهما على سبيل الوجوب لما مر في مبحث الوضوء
ولما روى ابو يحيى الواسطي عن بعض اصحابنا انه قال للصادق ع الجنب يتمضمض قال لا انما يجنب الظاهر اذ التعليل ظاهر في ان المنفي
في الرواية الاولى كونهما مما يرفع الجنابة ومقتضى هذه الرواية وغيرها عدم وجوب غسل غير الظواهر وهو اجماعي الا انه وقع
الاشكال فيما لو وقع في مثل الاذن ثقب فهل يجب غسل داخل الثقب وان كان مما لا يرى بناء على انه قبل الثقب كان تحت الجلد وبعده
صار جلدا ظاهرا فوق اللحم واللحم بتمامه لا يجب الغسل ما يرى عنه لان ما لا يظهر لا يكون من الظواهر كداخل الانف والفم ومثلهما

اقول

اقوى بل الاولى والاحوط قوله وامرار اليد مراده الامرار الذي يكون على سبيل الاستظهار يعني الموضع الذي ظهر وصول الماء اليه وجزم بانه
عليه يستحب امرار اليد عليه استظهارا واما الموضع الذي لا يجري الماء عليه الا بالامرار فالامرار عليه واجب من باب المقدمة فوجوبه
شرعي على المشهور لكن مقدمة الواجب عندهم واجبة شرعا وشرطي عند من لم يقل بوجوب مقدمة الواجب المطلق واما الموضع الذي
لم يصب الماء عليه بامرار اليد عليه كما امكن ايصال الماء عليه فوجوب الامرار تخييري شرعيا كان او شرطيا ويكون الافضل من
بعد حصول الاستظهار بدونه لكن مر الكلام في ذلك في الوضوء بان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فالظن لا يغني في
حصول العلم لا معنى للاستظهار الا ان المحقق في المعتبر قال هو اختيار علماء اهل البيت ع والعلامة في المنتهى انه مذهب اهل البيت ع
ثم يكون استحبابه بمجرد التعبد لان الاستظهار الا ان يبنى على كفاية الظن في مقام الامتثال وفيه ما فيه لعدم وجدان دليل عليه تطمئن
النفس اليه مع ما عرفت من انه لا بد من اليقين ولا يستصحب لان يتحقق الامتثال والاطاعة العرفي ولاتفاق الفقهاء وما ورد
عنهم ع لا تنقض اليقين الا باليقين الا ان يبنى على تحقق الاستظهار في العلمي ايضا لتفاوته رجحانه ويظهر من الاخبار عدم ضرر
بقاء اثر الطيب والخلوق وصفرتهما بل وفي بعض الاخبار ان الوادي قال للرضا ع الرجل يجنب فيصيب راسه وجسده الخلوق والطيب
والشيء اللزق مثل علك الروم والظرب وما اشبهه فيغتسل فاذا فرغ وجد شيئا قد بقي في جسده من اثر الخلوق والطيب وغيره
قال لا باس ولعل المراد الاثر الذي لا يكون حائلا ومانعا عن وصول الماء تحته فانا ربما نرى في ايدينا لزوجة من ملاقات العلك
وامثاله وليس فيه ما يمنع وصول الماء ثم اعلم ان مثل غسل اليد والمضمضة والاستنشاق استحبابه في الترتيبي والارتماسي جميعا
لكن امرار اليد انما هو في الترتيبي على الظ ولا يبعد جريانه في الارتماسي ايضا كما في الترتيبي واما استحباب غسل الشعر فبناء على كونه
والاحتياط مستحب ايضا الا ان يكون احوط ومر الكلام فانه احتياط لا يلاحظ قوله والدعاء الخ في الكافي بسنده الى علي بن الحكم عن بعض
اصحابنا قال تقول في غسل الجمعة اللهم طهر قلبي من كل افة تمحق ديني وتبطل عملي وتقول في غسل الجنابة اللهم طهر قلبي وزك
عملي وتقبل سعيي واجعل ما عندك خيرا لي اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واذا اغتسلت للجمعة فقل اللهم
طهر قلبي من كل افة تمحق ديني وتبطل به عملي اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وورد ايضا في غسل العيدين
دعاء وغير ذلك ومن اراد ذلك فليطلب من كتب الادعية وما ذكرنا من الادعية جعلت للفراغ من الغسل ولعل لقوله ص اذا
اغتسلت من جنابة فقل الخ وفي المصباح تقول عند الغسل اللهم طهرني وطهر قلبي واشرح لي صدري واجر على لساني
مدحتك والثناء عليك اللهم اجعله لي طهورا وشفاء ونورا انك على كل شيء قدير قوله والاسباغ الخ مر في
الوضوء ما يناسب المقام والاجماع على استحباب كون الغسل بصاع نقله المحقق والعلامة وللصحاح مثل صحيحة ابي بصير عن الباقر ع
ومحمد انهما سمعاه يقول كان رسول الله ص يغتسل بصاع ويتوضا بمد وكذلك روى زرارة في الصحيح عنه ع وزاد فيه والمد
رطل ونصف والصاع ستة ارطال والمراد رطل المدينة بلا شبهة فيكون تسعة ارطال بالعراقي وورد في صحاح اخر انه ص
كان يغتسل بصاع لكن اذا كان معه زوجته يغتسلان بخمسة امداد ويظهر من بعضها ان ما انفك الغسل داخل في الصاع

كون ذلك على الاستحباب فللاجماع والاخبار الدالة على كفاية مجرد جريان ماء، ولنه كيفية مثل الدهن على ما مر تفصيله قوله ولك
الاستعانة الى آخر الكلام في جميع ذلك في الوضوء مستوفى واما المنع من الاغتسال في الراكد كما قاله المفيد وعلله بانه ان كان قليلا افسده وان
كان كثيرا خالف السنة وحيث الجنب بجنس لجسده بالنجاسة مع عدم حصول اغتسال الصلاة وان لم يكن جسده نجسا كما هو الظ فلان
افساده باخراجه عن الطهورية كما مر الكلام فيه في ذلك مفصلا واما اذكاره مفصلا فلانه ورد عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يبولن احدكم في الماء
الدائم ولا يغتسل فيه من جنابة الحديث وان كان من طرق العامة الا ان المقام مقام المستحب ويتسامح فيها سيما مع عمل المفيد به
وابن حمزة ايضا واما استحباب الحالات فلا يتبنى للمبادرة والاستباق الى الخيرات وكون البقاء على الجنابة مكروها البتة واما
تكرار الغسل ثلثا في كل عضو فلورود ذلك في غسل الميت رواه الكاهلي ورواية يونس ايضا عنهم عليهم السلام والفقهاء افتوا هنا لك
لذلك وقد عرفت ان غسل الميت حقيقة هو غسل الجنابة وان لم يكن هو هو فلا شك في اتحادهما هيئة كذا حتى لم نعرف انه
ما هو وباي كيفية حتى نأتي به وكذلك نقول غسل النفاس مثلا غسل وكونه مثل غسل الجنابة مضافا الى ما مر من اتحاد هيئة
نفس الفعل شرعا وانه لولاه لما امكن اثبات هيئة غسل مستحب اصلا ولا اثبات هيئة غسل واجب سوى غسل الجنابة والميت
مثلا نقول غسل الجنابة مستحب فهو غسل مطلوب وكل غسل مطلوب شرعا يكون بهيئة كذا فغسل الجمعة بهيئة كذا حتى نعرف
انه ما هو وباي كيفية حتى نأتي به وكذلك نقول غسل النفاس مثلا غسل مطلوب شرعا وكل غسل مطلوب شرعا فهو
بهيئة كذا وكذا فغسل النفاس بهيئة كذا فلو كان لنا كبرى كلية معلومة على حسب ما ذكرت فهو ويمكننا الامتثال وان لم يكن تلك
الكبرى الكلية حقا ومعلومة لنا لما امكننا الامتثال اصلا لان يثبت من النص في كل موضع موضع هيئة ذلك الغسل حتى
يمكننا الامتثال وهو من البديهيات عدم ورود نص كذلك سوى ما ورد في خصوص الجنابة وفي خصوص غسل الميت وهما
مختصان بنوعهما فلولا بداهة اتحاد الكل في الماهية وصحة تلك الكبرى الكلية لما كان فيهما نفع لغيرهما اصلا واما تخليل
الشعر ومسح سائر الجسد عقيب كل غمسة فللاستظهار لخايته ما ورد ان الارتماسة الواحدة تجزي وهذا لا ينافي استحباب الاستظهار
فتامل قوله اذا احدث في اثنائه بالاصغر اه اذا احدث بالاكبر فلا شك في وجوب اعادة الغسل من راسه ولا اشكال لعدم اتحاد حكم
الاول والحادث بما تلفها الا في الاستحاضة بالنحو الذي مر في مبحثها وهي ايضا مع الاختلاف مثلها اذا مس الميت في اثناء غسل
الجنابة وتقول ان مس الميت ليس بحدث مانع من الصلوة او حدث لو طو الاستحاضة وهي لا تمنع عن دخول المساجد والمكث فيها او من
الحيض في حال الجنابة وقد عرفت رفع الجنابة مع ابقاء ما نقض اغتسلت الجنابة الى غير ذلك خروج عن الاشكال لعدم ثبوت الخا
موجب الغسل مع ناقص بل ظهر عدم الاتحاد وفي الجملة اذ لم يثبت من الاخبار سوى ان حدوث امر كذا يوجب الغسل واما انه يجمع
بعون الغسل فلم يثبت بل الاشكال في حقيقة المس يقتضي الاشكال في افساده الغسل بطريق اولى في نفس اصل الاشكال بناء على انه
ان غسل غير الجنابة لا يكفي عن غسل الجنابة مع ان غسل غير الجنابة لا بد فيه من الوضوء وان الحدث الاكبر ليس بحد واحد كما
مر مثلا لو اغتسلت من الجنابة ولم يبق من جسدها الا قدر لمعة فحاضت او استحيضت او مست ميتا فهل انتقض غسلها

بالمرة

بالمرة وزال ما لطهارات الحاصلة لما سوى اللمعة فصار حالها حال من صلى منه الجنابة موضع الاحداث المذكورة او حدث قبل الغسل
ام لم ينتقض غسلها بل الطهارات الحاصلة باقية على حالها مستصحبة حتى يثبت زوالها ولم يثبت فلو مست الاعضاء الطاهرة كتابة
القرآن لم يكن حراما على القول به في غير المقام وايضا لا يكون رفع الجنابة موقوفا على الاعادة بل يكفي غسل اللمعة وبعد غسلها يقصد تتمة
غسل الجنابة لم تكن جنبا وان كانت مستحاضة مثلا يجوز لها دخول المساجد وان كانت ماسة الميت يجوز لها الصلوة ايضا قبل غسل
المس على القول بعدم حدثية المس الحيض في الذي امثال ما ذكر على انه يكفي اعادة الغسل من دون وضوء مع كون جميع اعضائها طاهرة
عن حدث الجنابة ما عدا اللمعة وايضا كيف يكفي قصد رفع الجنابة للاعضاء الطاهرة عنها سيما مع اجتماع الاحداث التي لا جنابة
بجنابة فيها وكل واحد منها يقتضي الوضوء فكيف يغتسل للجنابة من دون وضوء وكيف يكفي قصد رفع الحيض مثلا لتلك اللمعة
سيما مع القول بالتجزية التداخل مع ان غسل الحيض لا بد فيه من الوضوء والجنابة يحرم معه الوضوء الى غير ذلك من الاشكالات
والظاهر ان مع الاعادة من راس يقصد مجموع الغسلين والوضوء قبلهما يرتفع الاشكال ولا يبقى معها اشكال مع التنزه عن مثل مس
خط القرآن قبلها كما يجيء التحقيق جدا واما اذا احدث بالاصغر فاختلف الاصحاب فيه فقال ابن ادريس يتم الغسل ولا شيء عليه
واختاره ابن البراج والمحقق الشيخ علي وبعض المحققين وقال المرتضى يتم ويتوضأ واختاره المحقق والمقدس الاردبيلي وصاحب
المدارك والمصر وقال الشيخ في يه وط بوجوب الاعادة من راس وهو مذهب ابني بابويه والعلامة وجماعة ومنهم الشهيد و هو الظ
من كلام ابن الفهد بل الظ منه انه مذهب المشهور كما ادعاه المحقق الشيخ علي في شرحه على الالفية ويدل على وجوب الاعادة توقيفية
العبادة ومقتضى شغل الذمة اليقيني وكون العبادة اسما للصحيحة وكون الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط والاستصحاب
وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين وايضا لا شك في وجوب الطاعة بالآية والاخبار المتواترة وكذا مقتضى الاوامر الواردة بالغسل
والاطاعة ايضا يرجع فيها الى العرف وهي الامتثال لما طلب منه والاتيان به وهذا المكلف قبل كمال الغسل يكون في عهدة الاتيان بما طلب منه
ورفع الجنابة اليقينية فكذا بعد اتمام الغسل الذي وقع في اثنائه الحدث الاصغر استصحابا للحالة السابقة وعدم دليل على خروجه عن
العهدة لعدم العلم ولا الظن بانه هو الذي طلب منه لو لم نقل بحصول الظن بخلافه للاستصحاب وغيره مما ذكر وسنذكر سيما ان يكون
الباقي من جسده بعد الحدث مقدار راس ابرة ووقع احداث كثيرة من عديدة فيكون اكتفى لرفع الجميع بغسل ذلك القدر القليل غاية القلة
وهو امر مستبعد عند المتشرعة بحيث يتحاشون عنه الا ان يعاد الغسل او يتوضأ مع ذلك لكن بعد ملاحظة الاخبار والفتاوى
في منع الوضوء مع غسل الجنابة وانه لا اثر له معها اصلا لم يثبت كون الوضوء في المقام رافعا ومؤثرا بانضمامه مع الباقي اذ لا بد من ثبوت
الرافع والمؤثر من الشرع بل ربما يكون الظ منها خلاف ذلك حتى انه لو تمكن من رفع الاصغر بالوضوء دون الاكبر ورد النهي عن
الوضوء والامر بالتيمم خاصة وعلل ذلك الطلبان انه تم جعل عليه نصف الوضوء هذا وغير ذلك من المؤيدات التي في الاصحاب بعضا
مع انه اذا ثبت وجوب الاعادة ثبت عدم وجوب الوضوء لعدم القائل بالفصل وعدم جواز احداث قول ثالث عندنا فتعين ان يكون
المؤثر والرافع هو الاعادة فتم ويدل عليه ايضا ما رواه الصدوق ره في كتاب عرض المجالس عن الصادق عليه السلام قال لا باس بتبعيض الغسل تغسل

يدك وفرجك وراسك وتؤخر غسل جسدك الى وقت الصلوة ثم تغسل جسدك اذا اردت ذلك فان احدثت حدثا من بول او غائط او ريح او مني بعد ما غسلت
راسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد الغسل من اوله وهذه الرواية وان كان سندها مجهولا الا انها منجبرة بما مر من القواعد والشهرة
ومما يجيء معنا في عبارة الفقه الرضوي حيث قال ولا باس بتبعيض الغسل تغسل يديك وفرجك وراسك وتؤخر غسل جسدك
الى وقت الصلوة ثم تغسل ان اردت ذلك فان احدثت حدثا من بول او غائط او ريح بعد ما غسلت راسك من قبل ان تغسل جسدك
فاعد الغسل من اوله واذا بدات بجسدك قبل الراس فاعد الغسل على جسدك بعد غسل الراس انتهى فانها ايضا صريحة في المطلوب
بل الفقه الرضوي حجة بنفسه فتم فيما ظنك بالجابرية والمنجبرة حجة كما مر مرارا فلاحظ واستدل له ايضا بان الحدث الاصغر
ناقض للطهارة بتمامها اي مبطل لاثر استباحتها الصلوة وغيرها مما هي شرط فيه فابطاله لابعاضها بطريق اولى فان المبطل للكل
المبطل والمخرب والمنافي لاجزاء كثيرة مبطل ومخرب لكل جزء جزء من تلك المجموع بطريق اولى ولهذا يظهر من الاخبار ان ما جرى
عليه الماء فقد طهر فلو كان الحدث الاصغر كان لا يبقى معه تلك الطهارة ولا يرفع اثرها فانها اجتماع تلك الطهارات وانضمام بعضها
مع بعض وتركبها لا يرفع المجموع اثر المجموع المتراكمة الكثيرة بطريق اولى فلو كان هذه الطهارة القليلة غاية القلة يمنع
الحدث عن تاثيرها في الصلوة مثلا فكلما ازدادت الطهارات وكثرت ازداد المنع فكيف مع نهاية كثرتها بحيث يقرب فيها الحدث و
ومنع حدثية هذه الاحداث عند حدوثها قبل كمال الغسل دعوى حدثيتها عند حدوثها بعد الكمال مع نهاية كثرة تلك
الاحداث ووفورها لا يخفى عن الحكم بملاحظة عمومات الاخبار والعلل الواردة في الوضوء من الاحداث وخصوص ما ورد من ان الغسل
يجزي عن الوضوء وان اتفقت واي وضوء اطهر من الغسل ولما في ذلك معنا في فهم الفقهاء وفتاويهم وكون رافع هذه الاحداث
مع اجتماعها مع الجنابة هو الوضوء او الوضوء مع بقية الغسل تعيين الغسل غير ثابت من الشرع بل الظاهر عدمه بملاحظة الاخبار
الواردة في المنع عن الوضوء مع غسل الجنابة وما ورد من ان اكبر الحدثين يجزي عن اصغرهما وغير ذلك مما اشرنا اليه في تتميم القواعد
والاستصحاب وبالجملة لا يظهر من الاخبار والاجماعات ان غسل الجنابة على ضربين ضرب يرفع الاكبر والاصغر جميعا من دون
وضوء بل الوضوء معه حرام وضرب لا يرفع سوى الاكبر ورافع الاصغر فيه هو الوضوء خاصة فيجب معه الوضوء بل لا يظهر منها الا كون غسل الجنابة ضربا
واحدا يحرم معه الوضوء ويرفع الحدثين من دون وضوء بل عرفت انه مع عدم التمكن من رفع الاصغر خاصة بالوضوء يحرم الوضوء ويجب التيمم الذي هو نصف
الوضوء وبدل عن غسل الجنابة مع انه يظهر من الاخبار المتواترة ان مع التمكن من الطهارة المائية لا يجوز الترابية بل يكون مع صحتها فاسدا ايضا و
ووجوبها انما يكون ثابتا في صورة العجز ومع ذلك منعوا عن الوضوء مع التمكن منه وامروا بالتيمم معللين بان الواجب عليه نصف الوضوء الى غير ذلك
مثل ما يجيء من انه بعد وقوع الاصغر بعد التيمم بدلا من الغسل والتمكن من رافع ذلك الاصغر وهو الوضوء يكون الواجب بدلا من الوضوء والتيمم
بدلا من الغسل اصلا وراسا ولهذا المعروف في الضربة والضربتين على المشهور حتى انه لا بد من الموالاة بعد التيمم مع ذلك الحدث الاصغر
لو صدر في اثناء التيمم يجب الاعادة ومثل ما يجيء من ان الظاهر من الصحاح كفاية الضربة الواحدة في التيمم بدلا من الغسل ايضا فاذا احدث في الاثنا
بعد الضربة فكيف يكتفي بمسح الضربة الواقعة قبل الحدث الى غير ذلك مما يصلح للتاييد اذ بملاحظة المجموع يظهر ضعف قول السيد وموافقيه

المط

فيثبت المطلوب على ان هذا الدليل الموهن بعضه ليدعي الظن فلا اقل كونه من مؤيدات الدليلين المذكورين ومن جوابهما مضافا الى الجواب
اخر مثل الشهرة والاستصحاب ويجزيهما ما ذكرنا ولا يؤكد الاولوية المذكورة كون جزء الغسل اضعف من الكل جزما وعقلا لاجتماع جميع
الاثار بوجه الكمال والفعلية ومطلع المادة في الكل ولا اثر للجزء الا وخلية ما في الاثر وايضا مورد النزاع ليس مثل محل الوفاق بالبديهة
وايضا الترجيح الاجتهادي ليس مثل القطع فيبطل الاقوى ويبطل الاضعف بطريق اولى سيما اذا كان اقوى بمراتب والباطل لا عبرة به شرعا
فالعبرة بما اعتد لان الجنابة لا يرفعها الا الغسل لا غسل بعض الاعضاء ولا الوضوء مع غسل البعض وهذا ايضا من جواب الحلي
وايضا مع عدم الحدث لا نعلم حصول الاستباحة للجزء ما لم يتم الغسل فاذا كان الحدث يرفع الاستباحة اليقينية فرفعه للمشكوكة بطريق
اولى وباقي التقريب تقدم فتامل ومما استدل للاول من شمول الغسل الوارد في الاية مثل الا عابري سبيل حتى تغتسلوا والاخبار
مثل قولهم ع الجنب يغتسل بيده الى ان قال فقد قضى الغسل ولا وضوء عليه للغلام ففيه ما فيه اذ لا نم كونه غسلا لان العبادة التوقيفية
لا بد من ثبوتها من نص او اجماع وكلاهما مفقودان فان الاكثر يقولون بوجوب الاعادة فلا يصححون هذا الغسل ويقولون بابطال الحدث
اياه فدعوى الشمول مصادرة وعلى فرض كونه غسلا ايضا لا نم الشمول لعدم كونه من الافراد الشائعة ومما استدل به للاول والثاني
ايضا من ان الحدث الاصغر غير موجب للغسل ولا البعض قطعا فيسقط وجوب الاعادة ففيه انما ثبت باعتبار الحدث الاكبر لا الاصغر
بل بالجنابة الباقية قبل كمال الغسل مع انه لم يدع احد انه موجب للغسل بل انه مبطل له وان ادعى عدم الابطال لاصالة العدم ففيه انه موقوف
على جريانها في ماهية العبادات وعلى تقدير التسليم يعارضها اصالة عدم رفع الحدث بمثل هذا الغسل واصالة بقاء الجنابة لقولهم
لا تنقض اليقين بالشك ابدا وامثاله واصالة عدم كون العبادة المطلوبة وان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فلا يقع
ايضا كما قاله المرتضى ومن وافقه ويؤيده الاخبار الدالة على ان الوضوء مع غسل الجنابة بدعة فلاحظ وتامل وكذا فتاوي
الفقهاء ومما استدل للثاني من ان الحدث الاصغر لو حصل بعد كمال الغسل اوجب الوضوء فكذا في اثنائه والا لكان اذا بقي من جانبه الايسر مقدار
درهم ثم احدث وجب عليه الغسل خاصة ولا يجري كذلك ففيه تامل اذ فرق بين حصوله بعد كمال الطهارة خاليا من الحدث الاكبر
بالمرة وحصوله قبل كمالها وحين اجتماعه مع الحدث الاكبر ولذا يكفي الغسل عن الوضوء لو وقع الحدث قبل الشروع في الطهارة اجماعا
وما ذكره من قوله والا لكان الى اخره استبعاد يعارضه ما اذا احدث الحدث بعد ما شرع في الطهارة وغسل منها شيئا يسيرا ولو قدر
درهم واقل منه مع ان ما استبعده معارض للادلة السابقة ويمكن ان يستدل للخصم بقول ابن ادريس ومن وافقه باطلاقات الاخبار
الواردة في جواز تفريق اجزاء الغسل وعدم وجوب الموالاة في الغسل اذ لم يتعرضوا لحال ما لو وقع الحدث في اثنائه ولو كان مضرا موجبا
للاعادة او الوضوء لتعرضوا في المقام وفيه انهم تعرضوا كما مر في عرض المجالس والفقه الرضوي المنجبرين بما عرفت والمطلقات
يكفي فيها مقيد واحد كما هو المتعارف عند الفقهاء وبناء الفقه على ذلك مع انهم ربما … ذلك الى الظهور ولذا لم يتعرضوا لحال
حدوث اصغر او اكبر في الاثناء بل لم يتعرضوا لحال شرط من الشرائط مثل كون الطهارة بالماء المطلق الخالي عن الاضافة وكونه طاهرا
وغير ذلك لا نم وجوب التعرض لامثال ما ذكر كافيا في المقام سيما في مقابلة ما مر من الادلة وجعله غالبا عليها ودليلا

على حصول البراءة يقيناً والخروج عن العهدة شرعاً البتة فيه ما فيه سيما مع ما عرفت من النقوض خصوصاً بعد ما عرفت مكرراً من ان
المطلق لا عموم فيه الا بالنسبة الى الافراد الشايعة الغالبة المتبادرة الى الذهن في مقام شمول العموم فيه وللافراد عموم مط ويمكن ان يستدل
لهم بالعمومات ايضاً مثل قولهم ما جرى عليه الماء فقد طهر وامثاله لكن غير خفي ان هذا العموم فيه والاول عموم مط ويمكن ان يستدل على
الاستدلال اضعف من الاستدلال السابق اذ يظهر من تلك العمومات ان نظر الشارع الحكم ... ادخاله في المقام مع ان جميع ما اوردنا على
السابق وارد عليه ايضاً وكيف كان المحقق وجوب الاعادة لو لم نقل انه اقوى لكن يتوضأ مع ذلك ايضاً والاحوط من ذلك ان احدث
حدث بعد الغسل ثم الوضوء من ذلك الحدث وبالجملة عرفت ان الاقوى وجوب الاعادة لقوة ادلته فتعين عدم وجوب الوضوء
معها للاجماع البسيط والمركب اما البسيط فهو الاجماع على عدم وجوب الوضوء مع غسل الجنابة واما المركب وهو الاقوى فهو المحقق
في المقام المركب من ثلاثة اقوال عرفتها الاول الاعادة من دون وضوء الثاني اتمام الغسل كذلك الثالث اتمامه مع الوضوء فاذا
ثبت وجوب الاعادة ثبت عدم وجوب الوضوء معها لعدم القائل بالفصل وعدم جواز قول ثالث عندنا هذا مضافاً الى ما مر من الاخبار
من الاخبار المانعة من الوضوء مع غسل الجنابة مضافاً الى القياس بطريق اولى حجيته لكن لو توضأ مع الاعادة يكون احوط في مقام
تحصيل البراءة اليقينية لاحتمال عدم تمامية الاجماع المركب وكون المراد في البسيط والاخبار المانعة غسل الجنابة المتعارف
ولا يكون المقام داخلاً فيه ومنع الاولوية في القياس بان الحدث بعد الغسل العله لا يرفع اثراً من اثار الغسل بل يحدث اثراً من نفسه معلوم
ان الواجب والحرام يتوقفان على الثبوت ولا يضر الاحتمال فيهما كما هو المحقق والمسلم فاذا كان الاحتمال غير مضر ففي مقام تحصيل
البراءة اليقينية بطريق اولى بل ربما كان عدم الاعتناء بالاحتمال في المقام المذكور اولى بل لازماً لكن الاحوط الحدث بعد الغسل ثم
الوضوء ان كان الحدث اصغر لان الراجح في النظر لا يكون ربما كان تمامية المركب بل وشمول البسيط والاخبار ايضاً على ما قررنا بل وقوة
مناف القياس الاولوية وغيره ايضاً فلا بد من التامل فتامل جداً ثم اعلم ان الظاهر الفرق في ذلك بين كونه غسل ترتيب او ارتماس
كما هو الظاهر من كلام الفقهاء نعم نادر من متاخري المتاخرين على انه لا فرق بينهما مثل صاحب المدارك ومن وافقه ولا عبرة به
اذ في الارتماسي لا يتصور الاثناء قطعاً اذ تحقق الاثناء فرع ان يكون الشيء بعد الشيء والارتماسي ليس كذلك بل هو بدفعة
واحدة وانه لا يتحقق بعد النية وقبل الخوض قطعاً اذ بعدها وقبل الخوض لا يتحقق الشروع بل يتحقق الشروع بالخوض فكيف يتحقق
الاثناء اذ هو لا يكون الا بعد الشروع في الفعل اذ النية شرط لصحة الفعل على ما هو المحقق عند المحققين حتى عند صاحب المدارك
لا انها شطر ومع ذلك هي ليست الا الداعية على الفعل لا خصوص المخطر والداعية لا تنفك ابداً فلا يتصور وقوع الحدث بينها وبين الفعل
بالبداهة فظهر الجواب عما ذكره في المدارك حيث قال ويتصور ذلك في غسل الارتماس بوقوع الحدث بعد النية وقبل اتمام الفعل
مضافاً الى انه بعيد غاية البعد وفي الذخيرة نقل عن الذكرى ان الارتماسي لا يتحقق الحدث في اثنائه لانه ان وقع بعد شمول الماء لجميع البدن
اوجب الوضوء لا غير والا فليس له اثر وذلك لان الحدث وقع قبل الغسل والغسل يجزي عن الوضوء اذا كان غسل الجنابة ويرتفع الاصغر
ايضاً اجماعاً ولما اذا وقع بعد الشمول فقد وقع بعد تمامية الغسل فلا يوجب سوى الوضوء اجماعاً وبالجملة قبل شمول الماء للجميع لم يتحقق

بشيء

لم يتحقق شيء من اجزاء الغسل ايضاً اصلاً اذ ليس فيه تقديم ولا تاخير اصلاً بالنسبة الى الاجزاء بل الغسل بالنسبة الى كل جزء يكون
من الاجزاء على حدة سواء فبعد ما حصل الشمول تم الغسل فيكون الحدث بعد تمامية الغسل ثم نقل عنه انه ان قلنا بوجوب الترتيب الحكمي
المعتقد فهو كالمرتب وان قلنا بحصول الترتيب في الارتماسي في نفسه وفسرناه بتفسير الاستبصار امكن انسحاب البحث فيه انتهى فيما
صريحة في عدم امكان اجراء البحث الا ان يقال بالترتيب فيه ايضاً بالقصد كما قيل او بالتحقق كما في رواية الحلبي الا يوضوء بواحد منهما كما عرفت
لكن في الذخيرة بعدما نقلنا عن الذكرى ما ذكرناه قال وانت خبير بان الدفعة المعتبرة في الارتماس ليست دفعة حقيقية فيجوز تخلل
الحدث في اثناء الغسل الارتماسي وان قلنا بسقوط الترتيب الحكمي انتهى نظره الى ان الدفعة المعتبرة في الارتماسي هي العرفية حتى
لا يضرها الاحتياج الى تخليل لا بد من تخليله كما مر فلم لا يجوز ان يقع الحدث في اثناء التخليل قبل تمامية الشمول لجميع البدن اذ لو لم يكن
حال التخليل داخلاً في الغسل والشمول لزم اعتبار الدفعة الحقيقية ويرد عليه انه بناء على عدم الترتيب اصلاً في الارتماسي كما هو المحقق وانه
هو المفروض يكون نسبة وقوع الغسل الى جميع اجزاء البدن على السواء من دون تقديم وتاخير اصلاً فكيف يتخلل الحدث في الاثناء
اذ على تقدير التخلل لا يكون المعنى الا ان بعضاً من الاجزاء تحقق الغسل بالنسبة اليه قبل ان يتحقق ذلك الغسل بالنسبة الى الجزء الاخر
فهذا تدافع بين الكلامين ظاهر مع انه لا فرق بين الوحدة الحقيقية والوحدة العرفية اذ الوحدة العرفية معناها عدم تحقق
تقديم ولا تاخير اصلاً بحسب العرف وان تحققا بحسب الحقيقة الا ان العبرة في الاحكام الشرعية انما هي بالعرف غالباً كما هو مسلم
عنده ايضاً هذا مثل وجود زمان الحال عرفاً وان استحال الوجود حقيقة فيهما في زمان واحد عرفي جميعاً ومعاً ومن المعلوم بالبديهة
ان الغسل الواحد العرفي بالدفعة العرفية لا يتحقق الا بعد تمامية الشمول لجميع اجزاء البدن بعد التخليل والفرق بين العرفية والحقيقية
انما هو في الشمول لا في تحقق الغسل وصحة الطهارة فان الغسل والطهارة له لا يحصل لجزء دون جزء وعضو قبل عضو في الارتماسي الا
بناء على عدم ترتيب فيه اصلاً كما هو ظاهر النص ومقتضى الفتاوى بل الترتيبي لو فرض عدم حصول الغسل والطهارة لجزء من الاجزاء
اصلاً ورأساً الا بعد تمامية الغسل وحصول ما هو المطهر شرعاً من مجموع جملة الشارع من المطهر والمزيل للحدث لا جرم لا يكون
الحدث الاصغر في اثنائه مضراً لكونه قبل الغسل وقبل ما يؤثر في الازالة وقبل اثر من اثاره فاذا كان الترتيبي كذلك فما ظنك بالارتماسي
المذكور مثلاً اذا كان في الجسد عكن كثيرة لا يتيسر للمغتسل التخليل بالنسبة الى الكل دفعة حقيقية يكفي الدفعة العرفية في تحقق الشمول للبدن
هو المجزي عن الترتيبي وهو الغسل وهو الرافع للحدث والمطهر والمزيل فاذا تحقق الغسل يرفع الاصغر الواقع قبل الغسل كما
يرفع الاكبر ايضاً فان الاصغر اذا وقع قبل الغسل فالغسل يرفعه اجماعاً ففي المقام ايضاً وقع قبل الغسل كما عرفت والفرق بينه
وبين الترتيبي ان الترتيبي يكون الا لانه امور متعددة متمايزة عرفاً متقدمة ومتاخرة عرفاً والارتماسي امر واحد والحدث
تحقق قبل ذلك الواحد العرفي وقولهم ما جرى عليه الماء فقد طهر وامثال ذلك انما ورد في الترتيبي كما مر اذ الارتماسي لا يحصل
الطهارة فيه الا بالدفعة الواحدة عرفاً اللهم الا ان يبنى فيه ايضاً على الترتيب فيكون الامر كما ذكر في الذكرى والحاصل ان وقوع اجزاء الغسل
بعنوان الدفعة العرفية شرط في الارتماسي كالترتيب في الترتيبي وكالنية فيهما جميعاً كما عرفت وعرفت انه وفاق حتى عند صاحب الذخيرة

ايضا فالحدث الواقع قبل الشرط غير واقع في اثناء الغسل جزما لان المشروط عدم عند عدم شرطه ولذا لو احدث قبل النية واتم غسل
الاعضاء لم يكن حدثه في اثناء الغسل وكذا قبل الترتيب في الترتيبي الى غير ذلك من شروط الصحة مثل طهارة الماء وغيرها فما لم يتحقق
الشمول للجميع دفعة واحدة عرفية لم يتحقق المشروط بالبديهة فقبل التحقق لا يمكن ان يصير الحدث في اثناء الغسل الشرعي البتة وبعد التحقق
لا يكون سوى وجوب العضو لكونه بعد الغسل وليس الشرط مجرد الشروع في الدفعة بالاجماع والادلة وهذا مسلم ايضا عنده وكذا ليس
الشرط نصف الدفعة او بعض الدفعة او اكثر الدفعة لفساد الكل بالبديهة بل لا معنى له لان المفروض كون المراد من الدفعة وقوع جميع الاجزاء
دفعة وبناء كلام القوم وصاحب الذخيرة ايضا على ذلك في المقام كما لا يخفى وكون الدفعة المذكورة شرطا لبعض الاعضاء او كونها
فاسدا ايضا بالبديهة بل لا معنى له ايضا وكون تلك الدفعة جزء شرط للاجزاء خاصة فاسد كما عرفت مع انه لا معنى له لاقتضائه عدم
كونها شرطا مطلقا كما لا يخفى مع ان بناء الاعتراض المذكور على اشتراطها بالكلية والبناء على اشتراطها لبعض الاجزاء خاصة
قد عرفت فساده وعدم كونها شرطا للاجزاء دون الهيئة الاجتماعية ايضا فاسد بالبديهة اذ الاجزاء بأجمعها اذا صحت يتحقق
الغسل الصحيح البتة لان جميع اجزاء البدن اذا صح غسلها وطهر من الجنابة صح الكل ولم يبق غير صحيح اصلا لان الغسل تطهير مجموع
الاجزاء المذكورة بالدفعة واسطة يتخلل فيها الحدث مع انه خلاف فرض المعترض فان مراده بين الدفعة المذكورة مع انه على هذا
لا يصير الحدث متخللا بين الغسل بل بين شرط الهيئة وفيه ما فيه ثم اعلم انه حكي عن بعض القائلين بوجوب اتمام الغسل والوضوء
الاكتفاء باعادة بعض الغسل عند نية القطع لبطلان الغسل بذلك ورد بان نية القطع لا يؤثر في ابطال ما سبق عليها **فرع** الاول
قد عرفت ان الغسل ترتيبي وارتماسي والترتيبي على قسمين الاول ما هو المتعارف من صب الماء على الراس وغسله به ثم على
اليمين كذلك ثم على اليسار كذلك والثاني بان يغسل الراس بعنوان الارتماس ثم اليمين كذلك ثم اليسار كذلك وهو صحيح
شرعا للعمومات ويتركب من هذين القسمين ما يحصل به اقسام مثل ان يغسل الراس خاصة بالعنوان الاول واليمين واليسار
بالعنوان الثاني وبالعكس او الراس واليمين بالعنوان الاول واليسار بالعنوان الثاني وبالعكس وقس على ما ذكر اقساما اخر
ومنها ان يكون بعض من كل واحد من الاعضاء الثلثة من الصب والبعض الاخر من الارتماس او يكون واحد من الاعضاء يتبعض
بالنحو المذكور والباقي لا يتبعض او بالعكس ويحصل من التبعيض ايضا شقوق لا تحصى وحاصلها ان مجموع الغسل يتحقق من المجموع
بأي كيفية تحقق المجموع والكل صحيح للعمومات ويتحقق الترتيبي بالقعود تحت الميزاب في المطر وامثالهما مثل ان يكون العضو
داخلا في الماء فيحركه بقصد الغسل او يكتفي بالقصد والكون في الماء وشموله له او يكون جميع الاعضاء داخلا في الماء ويقصد اولا
كون راسه للغسل ثم بعده يمينه ثم يساره كما يفعل في الغسل تحت المطر ومثال الصحة في الكل صدق الغسل عرفا على تامل في
الاخير سيما بملاحظة صحيحة حماد عن بكر بن كرب انه سال الصادق عن الرجل يغتسل من الجنابة ايغسل رجليه بعد الغسل فقال
ان كان يغتسل في مكان يسيل الماء على رجليه بعد الغسل فلا عليه ان لا يغسلهما وان كان يغتسل في مكان يستنقع رجلاه
في الماء فليغسلهما فتامل وكيف كان الاحوط عدم الاكتفاء بها ثم انه يحصل من انضمام كل واحدة من هذه الصور مع بعض الصور المتقدمة

اقسام ايضا لا تحصى كلها داخلة في العمومات اذ كل واحد منها غسل لغة وعرفا الثاني النية على ما هو الصواب هو الامر الداعي وقد عرفت
استحالة انفكاك الفعل الاختياري عنها واما على القول بانها المخطرة بالبال خاصة فلا بد فيها من المقارنة على ما مر في الوضوء
والمقارنة تصير مع ابتداء المستحبات من الغسل وتصير مع ابتداء الواجبات ايضا لما مر في الوضوء وابتداء الواجب في الترتيبي
هو اول عضو من الراس في الغسل الترتيبي واما الارتماسي فلما لم يكن له ابتداء وانتهاء بل امر واحد عرفي كما عرفت يشكل مقارنتها
لاوله كما عرفت من انه ما لم يتحقق الشمول للجميع لم يتحقق الغسل فالمقارنة لاول الشمول غير متيسرة لعدم انضباط امر من
متيسر فجعل المعتبر مقارنتها لاول عضو يدخل في الماء وباقي الاعضاء تابعة له سواء قلنا بان اول عضو يدخل فيه جزء من اجزاء
الغسل او مقدمة من مقدماته لان مقدمة الواجب واجبة شرعية على المشهور فهي اولى من المستحب بلا شبهة من جهة كونها
مما لا يتم الغسل ولا يتحقق الا به ومن جهة الوجوب الشرعي بل على القول بعدم الوجوب الشرعي ايضا للزوم العقلي ولتوقف الغسل عليها
وكونه من باب المقدمة انسب من احتمال الجزئية لان الطهارة لا تحصل لهذا العضو وغيره من الاعضاء اللاحقة للماء قبل تحقق
الشمول للجميع بلا شبهة كما عرفت فيكون حصول الطهارة لهذه الاعضاء مشروطا بالشمول المذكور اذ لو حصل لها الطهارة قبل
الشمول المذكور لصار ترتيبا حقيقيا لا حكميا وقد عرفت انه ليس بترتيبي حكمي فضلا عن الحقيقي فاذا بقي اللمعة لزم اعادة الغسل لعدم
تحقق الوحدة العرفية المشترطة وكذا لا يتحقق في اثنائه الحدث الى غير ذلك من احكام الارتماسي التي هي ثمرة النزاع في حصول الترتيب
الحكمي في الارتماسي اذ منشأ تحقق ثمرات الترتيب ليس الا تحقق الطهارة بالعضو المغسول قبل تخلل الحدث وقبل بقاء اللمعة
وغير ذلك فاذا حصل الطهارة للعضو الداخل اولا قبل تحقق الشمول المذكور لزم كونه ترتيبا بترتيبات لا تحصى كما ذكرنا سابقا
فالطلاق لفظ الجزء عليه وعلى امثاله لا وجه له ولا ثمرة فيه سيما يتخيل من كون مقارنة النية للجزء الاول انسب من مقارنتها
للمقدمة لكن عرفت مفاسد الجزئية وان كان لا اصطلاح مما لا مشاحة فيه ولا مضايقة في التسمية جزءا ثم اعلم ان اول
العضو هو الرجل والقدم عادة او احد الاطراف مقدما على الراس لمن كان خارجا عن الماء يمشي فيه واما من كان داخلا
فيه ويمشي فاول عضو خارج يدخل فيه وباقي الاعضاء تتبعه الثالث قد عرفت في مبحث الوضوء ان ابن الجنيد قال
بعدم اشتراط النية في الطهارات وانه جعلها من قبيل المعاملات من قبيل غسل النجاسة وامثاله فعلى هذا لو دخل الجنب ونحوه
الماء بغير قصد الغسل يحصل له الطهارة ورفع الحدث الاكبر وان لم ينو اصلا لرفع ذلك الحدث او للاستباحة ومرّ ان المعتاد
بالجنب بعد ذلك اذا وقع منه حدث اخر اصغر ينقض وضوءه غسله ويجب عليه الوضوء لمثل الصلوة والبناء على المشهور انه
ان كان الغسل يدخل تحت الماء من دون قصد الغسل لا يضر فاذا اغتسل يرتفع جميع الاحداث ومن بعض الاصحاب
يحتاطون عن راي ابن الجنيد ويستشكلون في صحة الصلوة بعد الغسل الذي وقع بعد الحدث الاصغر الذي وقع بعد
الواقع بغير قصد الغسل ويقول العلامة انه صح فصلوة هذا المكلف باطلة فلا بد من الاحتياط بالوضوء وعدم احداث لا
قبل الغسل المذكور لكن الموقع المشهور قد يلزم الاحتياط وان احتاط العلامة اولى الرابع ليس في الغسل استحباب تجديده لعدم الدليل

بدليل العدم اذ لو كان لشاع وما اقل من وصول خبر ضعيف او فتوى فقيه لنا ولم نجدهما وهو مثل الوضوء ما لم يثبت مشروعيته لم يكن مشروعا ومطلوبا الخامس قد عرفت استحباب تثليث الغسل في الاعضاء وعن ابن الجنيد وجوب الغسل في الراس لما ورد في الاخبار الكثيرة من الامر بصب الماء على الراس ثلثا وفي بعض الاخبار الامر بافاضة الماء عليه كذلك بل في صحيحة ربعي عن الصادق ع قال يفيض الجنب على راسه الماء ثلثا لا يجزيه اقل من ذلك وفيه ان الظ كون الصب ثلثا لا الغسل بل ربما يظهر كون الغسل مرة واحدة وان تعدد الصب لوفاء الماء في الغسل من جهة ان الراس فيه خلل وفرج وشعر الراس او اللحية او كليهما بخلاف غير الراس ولذا ورد الامر بالصب لسائر الجسد مرتين وهو لا يقول بوجوب الغسل مرتين ولا غيره من الفقهاء وفي صحيحة ابي بصير عن الصادق ع تصب الماء على راسك ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء فتامل جدا مع انه يظهر من غير واحد من الاخبار اتحاد حال الراس مع الجسد في كيفية الغسل بل ربما يظهر وحدته ايضا مثل صحيحة زرارة عن الصادق ع عن غسل الجنابة فقال تبدء فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك ليس بعده ولا قبله وضوء وكل شيء امسسته الماء فقد انقيته ولو ان رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزء ه ذلك وان لم يدلك جسده وغيره من الاخبار الظاهرة في ان ما جرى عليه الماء فقد طهر وانه يكفي في الغسل ويظهر من هذه الرواية لزوم غسل الفرج قبل الغسل وان كان انما هو ثابتا كما قلنا سابقا هذا وغسل الراس ثلثا لا يخرج عن احتياط فلا دين السادس غسل دائم الحدث مثل الاصغر سلس البول يظهر حاله مما كتبنا في بحث الوضوء فلاحظ **قوله** مع عدم التمكن الخ اشارة الى ان التيمم بدل اضطراري لا يبيح مع التمكن من الطهارة المائية وهو مقتضى الادلة بل مقتضاها عدم صحته مطلقا مع التمكن منها في موضع وقد الفقيه كما ستذكره قوله والاصح الخ هو كما ذكره لما ذكره ومراده من البدلية ما يستفاد من الاخبار مثل قول الصادق ع ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وقوله ع ان رب الماء هو رب الارض في مقام التعليل لكفاية التيمم وقوله ع هو احد الطهورين جعلهما طهورا الى غير ذلك واقوى من الكل عموم المنزلة الواردة في بعض الصحاح مثل قولهم ع هو بمنزلة الماء ولان الدلالة عرفية مسلمة عندنا لانهم اذا قالوا هو بمنزلة هذا يعرفون ذلك بان كل منزلة من منازله يكون موجودا فيه ايضا فيظهر منه انه يبيح كل ما يبيحه المائية بل ربما يظهر منه استحبابه ايضا لسائر ما يستحب له المائية **قوله** ويجب على المحتلم الخ وجوبه للخروج منها وتحريمه بدونه هو المشهور بل قال في المنتهى انه قول علمائنا وفي المعتبر انه مذهب فقهائنا ومستند الاجماعين الاجماع على تحريم المرور في المسجدين للجنب ومثله كما مر وحكى في الذكرى عن ابن حمزة القول باستحباب هذا التيمم والاول اقرب للاجماعات المذكورة وصحيحة ابي حمزة عن الباقر ع اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام ومسجد الرسول ص فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما ولا باس ان يمر في سائر المساجد ولا يجلس في شيء منها ومرفوعة الكليني عن ابي حمزة عن الباقر ع اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد النبي ص فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما حتى يخرج ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل كذلك ولا باس ان يمرا في سائر المساجد ولا يجلسان فيها وينبغي التنبيه لامور الاول الظاهر جماعة وجوب التيمم

وان امكن

وان امكن الغسل وساوى زمانه زمان التيمم او قصر عنه وصرح المحقق الشيخ علي وصاحب المدارك بذلك وخالف جماعة في ذلك منهم الشهيدان واحتمل في الذكرى تقديم الغسل مط عند الامكان من دون التقييد بالمساواة في الزمان او القصر والظاهر وجوب التيمم والغسل انما هو فيما اذا لم يزد زمان مكث التيمم او الغسل عن زمان المرور فان زاد او ساوى فالحكم بوجوبهما مشكل بل لا يظهر وجوبه للمبادرة الى الخروج وان تساوى الزمان لا شبهة في حرمة اللبث من حرمة المرور بل ربما كان الماء عند الباب فكان يطهر ويخرج ولا يكون زمان الطهارة حصة من الحصة من زمان الطهارتين والظ عدم دخول ذلك في ظاهر الخبرين بل وفي الاجماعين المنقولين ايضا مع ان المرور في المسجدين حرام عليهما فالمكث بطريق اولى الا ان يكون لاجل عدم تحقق الورود في مقتضى الامور العمومات حرمة الكون اعم من كونه بعنوان اللبث او المرور خرج منها ما لا بد منه وهو المرور للخروج لكن اذا امكن ان يكون بالطهارة حرم ذلك ايضا ولعله لم يمكن الغسل ولا التيمم لم يكن حراما لعموم التكليف بما لا يطاق وان امكن كل واحد من الطهارتين يكون مقتضى القاعدة الثابتة من الاخبار تقديم الغسل لكون التيمم طهارة بعد العجز عن المائية كما هو المستفاد من الاخبار والفتاوى فاذا امن المسجد من التنجيس وتلاشي المسجد من الغسل امكن الغسل لكن بملاحظة كون الكون في المسجد حراما عليه الا ما لا بد منه وهو الخروج اذا لم يتمكن من احد من الطهارتين او يتمكن بحيث لا يحصل مكث اصلا مثل ان يكون بعدما لبث الخروج متمكنا من التيمم من دون مكث فيجب الطهارة للخروج ولا يبنا في الحق الغسل كذلك الا على فرض جد بعيد بعيد غاية البعد وهو الغسل حال نزول المطر وعدم التمكن من التيمم من دون مكث فيجب الطهارة للخروج من جهة الماء اما اذا تمكن من التيمم ايضا يكون في المنتدا جيا عليه لسرعة حصول الطهارة منه وبطئها من الغسل فيلزم زيادة الكون الحرام واما اذا ساوى زمانها او قصر زمان الغسل على الفرض البعيد غاية البعد تعين الغسل لما عرفت وكذا الحال لو استلزم كل واحد من التيمم والغسل مكثا لكن يكون قليلا بالنسبة الى قدر زمان الكون للخروج من غير طهارة فيتعين في تعيين استثناء زمان الطهارة عن الكون الحرام لانه يوجب ترك الحرام وللاجماع المنقول والخبرين المذكورين اذ ظاهرها يشمل ما اقتضى التيمم مكثا لكن لا يظهر منها الشمول لصورة يكون التيمم ازيد من قدر الكون للخروج اذ ظاهرها عكس ذلك فهو كون مقدار زمان الخروج ازيد من زمان المكث للتيمم مع ان التيمم ربما يتحقق حال الخروج فلا يكون مكث اصلا وان اوجب مكثا فزمانه ربما لا يصل عشر دقيقة بل عشر معشار دقيقة اذا وقع بعجلة السرعة ومن اجل هذا قدم على الغسل في الخبرين والاجماعين المنقولين لان فرض مساواة زمان الغسل لزمانه في غاية البعد ونهاية شدة الندرة والاخبار محمولة على الافراد الشائعة وما خذ حكم الافراد النادرة الاصل والقاعدة والعمومات اللغوية واما الاجماع فلا يظهر عمومه بحيث يشمل الجميع من العلة ومن القرينة والاجماع والضرورة ومما ذكر ظهر ان القول بتقديم التيمم مطلقا الذي يشير اليه كلام المعتبر بتقديم الغسل مط مع امكانه على ان مورد الخبرين المحتلم الملازم للنجاسة ولا يمكن ان البقاء في المسجد غالبا التنجيس للمسجد او التزمه والمنع عنها مط ولو في الجاري والكر يحتاج الى دليل والاصل عدم المنع ويجيء التحقيق في ذلك في موضعه ومما ذكرنا ظهر ايضا انه ربما يجب التيمم ولا يلزم الغسل بعده اذا تمكن منها كذلك لما مر وصرح بعض الاصحاب بعدم الفرق فيما ذكر بين المحتلم في المسجد والمجامع مع حليلته

او الاجنبية حلالا او حراما والداخل فيه جنبا عمدا او نسيانا او قصدا منه الاحتلام من عمد او خطأ او غفلة او مرض وعلل باشتراك الجميع في العلة وهي حرمة شيء من المسجدين جنبا مع امكان الطهارة وعدم تعقل فرق وتنظر فيه في المدارك بان عدم التعقل لا يقتضي العدم واقضا البطلان القياس وعدم تحقق مفهوم الموافقة والعلة المنصوصة وبطلان حجية غيرها اقول مقتضى الاخبار والفتاوى حرمة الكون فيهما للجنب والحائض مط كما سيجيء فهو منصوص بل مسلم ذلك عنده كما صرح به في المقام ومقتضى ذلك وجوب الغسل للمرور مع التعذر فالتيمم ليس هذا من القياس في شيء بل عمل بالادلة الشرعية مع ان من قال بوجوب التيمم قال في الحكم ومن انكر فكذلك ولا قائل بالفصل وايضا بعد ملاحظة العمومات المانعة من الدخول مخصوص الخبرين الدالين على التيمم للخروج يتجه في النظر كون التيمم ليس لخصوص الاحتلام ويعضده فتاوى الفقهاء المانعين عن القياس ومما يشعر بذلك ذكر قوله ص فاصابته جنابة بعد قوله فاحتلم ثم التفريع بقوله ص فليتيمم له هذا ظاهر في كون المنشأ والمناط هي الجنابة من حيث هي هي من دون خصوصية للاحتلام والا كان اللازم عليهم ص ترك هذا التفريع وتفريع وجوب التيمم على نفس الاحتلام وهذا واضح على المتامل ومما يؤيده ايضا الحاق الحائض في المرفوعة والظاهر اتحاد الروايتين ويمكن ان يكون من باب تنقيح المناط ا ا ذاكر الاحكام الفقهية العامة ثبت من الاخبار الخاصة بواسطته وان لم يكن يصرح به الاثنا عشرية وفتاوى في المرفوعة المذكورة ان الحائض كالمحتلم اذا اصابها الحيض في المسجد وانكر في المعتبر ذلك لقطع الرواية ولانه لا سبيل لها الى الطهارة بخلاف الجنب ثم حكم بالاستحباب ولعله للمسامح في ادلة السنن فاندفع عنه ما اعترض عليه في الذكرى من انه اجتهاد في مقابل النص وعارض به من اعترف بالاستحباب وقيل الحائض كالجنب فان كان مراده ما ذكرنا فهو فقد ظهر حاله وان كان مراده بعد ما خرجت من الحيض فهذا مع كونها حائضا حقيقة الى ان تغتسل ومن فساده ان كان المراد بحسب اللغة لا الحقيقة الشرعية وان كان المراد الشرعية ويقال بثبوتها في المقام فالوجه حرمة الكون عليها في المسجدين كالجنب كما هو المشهور بين الاصحاب وعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا او في المقام نقول المنع السابق على الخروج من الحيض مستصحب حتى يثبت الجواز ولم يثبت الا بعد الغسل فالمشهور قوي على اي تقدير فالغسل عليها واجب لاجل الكون في المسجدين سواء كان بعنوان الدخول او الخروج او المكث وسواء كان دخولها في المسجدين نسيانا او خطأ او جهلا بالمسئلة او بكونه المسجد المعهود او عمدا او عصيانا او جبرا او اضطرارا فعلى اي حال يكون الواجب عليها الخروج بغاية السرعة لحرمة الكون في المسجدين عليها كالجنب فيكون حالها حال الجنب في جميع ما ذكرناه من ان الغسل ان كان مقدورا يجب والا فالتيمم والا فاي منهما يكون اقصر زمانا يكون مقدما مع الامن من تلويث المسجد وغير ذلك والانه وبالجملة حالها حاله على ما اقتضاه الدليل وقد عرفته والنفساء كالحائض في جميع ما ذكر لما مر في مبحث النفاس واما الاستحاضة فقد مر في ان غسلها واجب لدخول المساجد ام لا وعلى تقدير الوجوب فهل حال المسجدين حال سائر المساجد بالنسبة اليها يحرم المرور ايضا فيهما وعلى تقدير التحريم يجب الغسل والتيمم مع العجز عنه لتلويث المسجد او غيره ام لا فيه من عموم المنزلة والبداية في التيمم لكن الظ عدم ثبوت وجوب الغسل لدخولها فالظهر منه عدم ثبوت الفرق بين المساجد والراجح كون سائر المساجد

التيمم

لو صادف التيمم المذكور فقد الماء فهل يكون مبيحا للصلوة ام لا والليث في المسجد فلا يكون للخروج لجوده واجبا فيكون الصلوة فيه جائزة ام للصلوة خاصة فيكون كما خارجه من المسجدين لا يكون مبيحا اصلا وفي المدارك اختار الاباحة لها ان لم يكن المتيمم متمكنا من استعمال الماء حالة التيمم وهذا بناء على ما اختاره من ان التيمم للصلوة مشروط بعدم التمكن من استعمال الماء واما التيمم للخروج فغير مشروط ولذا اختار وجوب التيمم وان تمكن من استعمال الماء وفيه انه على ما اختاره غير متمكن من استعمال الماء مط لان فرض التيمم فيكون استعمال الماء خلاف الشرع وباطلا لان المراد من التمكن ما هو بحسب الشرع وعلى القول بانه متمكن من استعمال الماء شرعا يكون الواجب عليه الغسل خاصة فتيممه باطل الا ان نقول الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده كما هو رأيه فح يكون مأمورا بالتيمم للخروج لا يقتضي النهي عن ضده وهو الغسل للصلوة لكن الاشكال المعلم لم يرتفع بالمرة من جهة ان قصد القربة شرط والغسل الذي يوجب الكون الحرام يقتضيه كيف يتاتى قصد القربة لان الكون في المسجد حرام مط الا ما اخرجه الدليل وهو ان يكون حال التيمم خاصة عنده الا ان نقول انه ما اختاره انما هو في صورة لا يوجب الغسل زيادة الكون على نفس المرور فان الامر بالتيمم في هذه الصورة مجرد تعبد ولهذا تامل في حكم المحتلم مع الجنب بغير احتلام لكن عرفت انه تامل ليس بشيء فتدبر جدا وان اراد من التمكن من الغسل حين التيمم التمكن بعد التيمم والخروج ففيه انه مع كونه بعيدا من عبارته معلوم ان من شرط التيمم للصلوة عدم التمكن من استعمال الماء حين التيمم لا بعده بالبداهة الخامس هذا الحكم مخصوص في المسجدين اما سائر المساجد فلما لم يكن المرور فيه حراما لم يتوقف على الطهارة وفي الذكرى حكم باستحباب التيمم للخروج منها لما فيه من القرب الى الطهارة وعدم زيادة الكون فيها له على الكون له في المسجدين وفيه ما لا يخفى واما اللبث فيها فحرام كما مر ولا يرفع الحرمة الا الطهارة الا ان يكون مجبورا او مضطرا اليه فليتيمم ثم ليلبث لانه يبيح كلها يبيحه المائية كما عرفت من عموم البدلية وهذا وان اقتضى الجواز مع عدم الاضطرار ايضا الا ان التيمم طهارة اضطرارية فتم وربما يجيء التحقيق في ذلك السادس المشهور ان التيمم بدلا من الغسل لا بد فيه من ضربتين كما سيجيء لكن بعض من قال باجزاء المرة في مطلق التيمم حكم باستحباب المرتين والظ ان الخروج عن الخلاف او الجمع بين الاخبار لكن يشكل هذا الاستدلال زيادة للمكث غالبا قوله وقد يجب له هذا اذا كان التيمم راجحا وجائزا يتحقق نذر بعد ثبوت نفس شرعيته اذ لم يثبت بعد ان التيمم من حيث هو هو راجح شرعا بل الراجح منه ما امر الشارع به وطلبه قوله لنفسه ولا لنفسه على الاصح المشهور ذلك بل ادعى بعضهم الاجماع على ذلك بل عرفت الاجماع على كون الوضوء ايضا واجبا لغيره ولا فبدله يكون كذلك البتة وما ذكره المص انما هو اشارة الى ما حكاه في الذكرى عن وجه قبل بوجوب الطهارات اجمع بحصول اسبابها وجوبا موسعا لا يتضيق الا بظن الزيادة او تضيق وقت المشروط بها وقد عرفت فساد هذا القول في مبحث الوضوء والغسل ايضا بل عرفت استحالته والتدافع فيه فلاحظ قوله اسباب فقد التمكن الى قال المحقق مسوغات التيمم ثلاثة عدم الماء وعدم الوصلة اليه والخوف في استعماله ومرجع الكل الى امر واحد وهو العجز عن استعمال الماء وفي المنتهى جعل الاسباب ثمانية وعدها وجعل منها ضيق الوقت عن استعمال الماء وفي المدارك ان الكل داخل في الثلاثة التي ذكرها المحقق سوى ضيق الوقت

الا انه صرح في المخ بانه غير مسوغ للتيمم اقول لا خفا في دخول ذلك ايضا وسيجيء التحقيق في ذلك قوله فقد الماء الخ اجمع علماؤنا
على وجوب التيمم لفقد الماء سفرا كان او حضرا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الاية وللاخبار العامة وقال بعض العامة باشتراط السفر لقوله تعالى
او على سفر وفيه ان فقد الماء في الحضر نادر جدا فذكر السفر مخرج مخرج الغالب فلا يكون مفهومه حجة كما حقق في محله ولا فرق
بين عدم الماء اصلا ووجود ما لا يكفيه لطهارته كما صرح به الفاضلان واسنده في المنتهى والتذكرة الى علمائنا الا ان ذلك مقتضى الظم
من الادلة فان الظ من قوله تعالى فلم تجدوا ماء متفرعا على قوله تعالى فاغسلوا الخ عدم وجدان ما يكفي لغسل الوجه واليدين ومسح
الراس والرجلين وكذا الحال في سائر الادلة وعن العلامة في نهاية والمحدث لو وجد ما لا يكفيه لم يجب عليه استعماله بل يتيمم واحتمل
في الجنب مساواته للمحدث ووجوب صرف الماء الى بعض اعضائه ولجواز وجود ما يكمل به الطهارة قال والموالاة ساقطة ههنا
بخلاف المحدث وجزم في التذكرة بعدم وجوب استعماله واسنده الى الاصحاب وهو الصواب لانه الظ من الادلة مع عدم تمكن
الغسل ينتقل الفرض الى التيمم ومعلوم ان الغسل اسم للمجموع ويؤيده ورود اخبار دالة على ان الجنب المتمكن من الوضوء خاصة يتيمم
ولا يتوضا ونظيرها منها عدم وجوب الغسل تبعا وعلل في بعضها بانه جعل عليه نصف الوضوء ولو امكنه من المزج بالمضاف
بحيث لا يخرج عن الماء المطلق ويفي لطهارته باقل ما يتحقق به الجريان وجب من باب المقدمة لتمكنه من الطهارة بالماء والشيخ ره
لم يوجب عليه ذلك واما لو خرج كذلك فيوجب عليه المائية ويحرم عليه الترابية ولعله لصدق انه غير واجد للماء قبل المزج وبعد
المزج يصدق انه واجد للماء وفيه ان المراد من قوله تعالى ولم تجدوا ماء الخ وامثاله لم تتمكنوا لان الوضوء والغسل من مقدمات
الواجب المطلق قطعا كما اقتضاه الادلة وهو اجماعي ايضا واشتراط عدم الوجدان خارج مخرج الغالب فلا عبرة به فعلى هذا لو تمكن
من احداث الماء بجعل الهواء ماء او بجعل لبن او باذابة الثلج او الجمد او امثال ذلك وجب قطعا وكذا لو وهبه اياه واهب وجب
القبول لتمكنه وما قيل من انه لا يجب تحمل المنة وفيهما منة عادة لمن يستحيي اذ ربما يخلو عنها وعلى فرضها لمن يتحمل ضررا فيصير
واجبا من باب المقدمة اما لو وهبه عوضا عن شيء فيجيء حكمه ومثل وجدان ما لا يكفيه ما لو تضرر بغسل اعضائه او لم يتمكن
من غسل النجاسة مع عدم القدرة على طهارته لعين ما ذكر وكذا الحال في الوضوء لاشتراكه في العلة والدليل خرج الجبيرة
بالنص والاجماع ومر التحقيق في بحثها وانها مختصة في الانكسار والقروح والجروح وسيجيء تمام الكلام ولا يخفى ان فقد الماء
انما هو بعد الطلب على حسب ما سيجيء قوله او فقد الوصلة اليه او باذل الثمن عنده ما يشتريه به ولا يعطونه بغير الشراء
والثمن الحال او يرضون نسيئة لكن لا يتمكن من قيمته نسيئة ايضا فلا شك في انه غير متمكن من استعماله شرعا او يكون عنده لكن
يضر بحاله والاصحاب بحسب الظ متفقون على ذلك ولعله لعموم لا ضرر ولا ضرار ونفي الحرج والعسر مع ان الضرر بالحال ربما يصل
الى حد التهلكة او التهلكة احسن عياله ولا شك في حرمة القاء النفس الى التهلكة تكون وربما يصل حد السؤال بل السؤال
بالكف سواء كان العالم يسأل الفقهاء ايضا مثل السابق ولانه تع لا يرضى ان يذل المؤمن من نفسه حيث قال العزة الاية وورود النص بذلك
ويظهر من اخبار اخر والظ ان ذلك ليس مختصا بالحال المقابل للاستقبال بل يعم الاستقبال ايضا لكن سيجيء تمام التحقيق واحتمل

في المعتبر بان من خشي من لص اخذ ما يجحف به لم يجب عليه تحصيل الماء وتعرض للمال التالف فيكون الامر هنا ايضا كذلك وبرواية
يعقوب بن سالم عن الصادق عم عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر
بنفسه فيعرض له لص او سبع الخ وكل الخوف من اللص موجب للتيمم كما ستعرفه وان لم يخف من ذهاب مال كالخوف من السبع والآتي فيجيء
انه يجب الشراء بثمن غال غاية الغلو اجر قوله ومن جملة عدم الوصلة عدم الالة في تحصيله مثل الدلو والرشا وهذا ايضا ظاهر
حيث لا يتمكن الا منها واما اذا تمكن من شد الثياب بعضها ببعض يجعلها موضع الرشا او موضع الدلو ايضا بان يعصرها
ويتطهر بالخارج بالعصر وجب لتمكنه الا ان تكون ثياب بدنه فيتضرر بها ببلها وبرطوبتها او يخاف حدوث المرض
من جهته واما اذا لم يكن امثال ما ذكر لكن يتضرر بنقص القيمة بان يشقها حتى يصل الى الماء او ينقص القيمة بجرح الفعل فلا
مانع بل يجب لتمكنه الا ان يكون الضرر مجحفا بحاله كما سنذكره ومن جملة عدم الوصلة فقد ما يحمل به الماء اذا لو خيف على
وامثال ذلك قوله من تلف او قوله باي نحو يكون التلف مثل ان يخاف السبع او اللص فانه لا يؤمن من ان يضربه بما يقتله او يجرح
او يسلب فيموت من الحر والبرد او ينهب به في بر مهلك او غير ذلك من اسباب التهلكة كما هو الغالب في اللصوص بل الخوف
موجود وان لم يكن غالبا ولعله لهذا اتفق كلام الاصحاب على كون مجرد خوفهم موجب التيمم مط سواء كان الخوف على النفس او البضع او المال
وفرض عدم الخوف الا من المال بالنحو الذي يؤمن على النفس والبضع ومن ضرر الحر والبرد المهلكين او ما اشبه ذلك بعيد جدا
ومع ذلك يؤخذ منه بمهانة وذلة فلا يرضى احد ذلك بل علل الفقهاء بان ضياع المال في جنب الطهارة بالماء غير مرعي
عندكم ولذا تأمرون ببذل الماء باضعاف مضاعفة من القيمة وتوجبون ذلك وفي اللص تقولون وان كان الخوف خصوص
المال مع ان النص ايضا ورد بالفرق وهو رواية يعقوب المتقدمة قوله او مرض اي مرض كان شديدا او غير شديد
عاما لجميع البدن او مختص بموضع في تحقق الخوف من حدوث المرض او زيادته او بطوء برئه او عسر علاجه مع استعماله والحاصل
انه مطلق يشمل جميع ما هو خوف من استعماله حتى ان بعض العامة تقول باطلاقه من دون تقييد بالخوف من استعماله لكنه بعيد
لانصراف الذهن الى ما ذكرنا فاذا كان مع خوف زيادة المرض او بطوء برئه او عسر علاجه او يشق معه التحمل فهو ويدل على ذلك
يجب العدول الى التيمم فبالخوف من حدوث نفس المرض بطريق اولى مضافا الى قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله عم لا ضرر ولا ضرار وغير ذلك مثل صحيحة ابن مسلم انه سال
الباقر عم عن الجنب يكون به القروح قال لا باس بان لا يغتسل يتيمم وصحيحة ابن ابي نصر عن الرضا عم في الرجل يصيبه الجنابة وبه قروح
او جروح او يخاف على نفسه من البرد قال لا يغتسل يتيمم الى غير ذلك من الاخبار وقيد الفاضلان المرض بالشديد لانتفاء الضرر مع
مع اليسير كوجع الراس والضرس وفيه انه ربما يشق الضرر في الشديد ايضا كما انه ربما يكون في اليسير ايضا فاذا كان العبرة بالضرر فلا بد من
التقييد بالمضر الا ان يكون مرادهما من اليسير الذي لا يضره استعمال الماء ولذا جعلا وجع الضرس والراس من اليسير مع كونهما من اشد
الامراض وجعا ومما ذكر ظهر انه لا وجه لاستشكال الشهيد في التقييد باليسير للعسر والحرج وعلله البته لا وجع ضرس ولا صداع

الى مع عدم الضرر كيف يتحقق ما ذكره الا ان يحمل الضرر اشد من العسر ان يقول الضيق والعسر هنا في مقابلة السهولة وعدم الحرج وعدم السهولة
ربما لا يستلزم ضررا اصلا وربما كان فيه نفع كما ان الحال في العطش ايضا كذلك اذ ربما لا يكون فيه ضرر بل ربما يكون نفع الا انه شاق
لا يتحمله كما هو الحال في المستسقي فعلى هذا يكون ما ذكره الشهيد اصوب الا ان يكون مراد الفاضلين من الضرر ما يشمل المشقة المذكورة
ايضا فيعود النزاع لفظيا لكن الظاهر انه ليس كذلك وان ما ذكرا اختلاف في الراي قوله او عطش اي على النفس او احد من عياله او
من اخوانه المؤمنين سيما الاقارب واهل رحله وامثال ذلك او خاف العطش على دابته التي هي حمولته او ابن احد من عياله
المحصورة او غيره في الحماقة ولعل حال اهل الذمة ممن يكون لنفسه حرمة ايضا يكون كذلك اذا راه يتلف من العطش او يتضرر بحصول
مرض وامثال ذلك وكذا الحال في حمولته او اخيه هلاكها الموجب لهلاكه وامثال ذلك وبالجملة كلما ثبت من الشرع وجوب حفظه
عن الهلكة او عن الضرر مثل المرض وغيره يكون الحكم كما ذكرناه وكذلك الحال العاجنا في الماكول الضروري الماء الى غير ذلك
من امثال ما ذكرنا فتدبر الحق الفاضلان وغيرهما بالانسان المحترم الدواب المحترمة فجعلوا الخوف من عطشها موجبا للرخصة ويظهر
كون العطش موجبا بالفعل بطريق اولى واحتج في المع بان الخوف على الدواب خوف على المال وهو مجوز التيمم واستشكل في ذلك بان مطلق ذهاب
المال غير مسوغ للتيمم ولذا وجب صرف المال الكثير في شراء قليل من الماء ويمكن القول به بوجوب الذبح واستعمال الماء الا انه واجد له غير مضطر
فلا يسوغ له التيمم ومراده من الذبح نجاة الحيوان من اذية العطش لعدم جواز ذبحه بل وجوب رفعها عن المحترم فلا يجب ان يكون الذبح على
وجه شرعي الا ان يكون بحيث ينتفع من لحمه او جلده فيلزم كونه وجه شرعي حتى يتحقق الانتفاع ولا يتحقق اضاعة المال المنهي عنه
ومنه يظهر اشكال ما في صورة الاضاعة سيما ان تكون كثيرة وان لم تكن مجحفة لان التيمم واجب على غير الواجد والاضاعة منهي عنها ورفعها
على الشارع وربما يكون فيما سال ان المبايعة حلال باي نوع يقع التراضي ما لم يتحقق السفاهة ومع الغصب المشروع والغيض العظيم لا يتحقق سفاهة
كما ورد في الخبر انما يشترى مال عظيم مع ان البايع ينتفع بالثمن فلا ضياع وبعد وجدان الماء غير نافع كالا ينتفع في ذبح الحيوان
المجحف ولعكاره ما ذكره لا يخلو عن قرب لان ذبح الحيوان حلال والاضاعة فيجب تحصيل الطهارة المائية الذي هو مال عظيم اعلى الا ان يكون
اضاعة لعموم الاضاعة المنهي عنها يعلم فلو كان الحيوان مثل غنم او غيره فالظ عدم الاشكال اصلا اذ كان ينتفع بلحمه وبجلده بحيث لا
يتحقق تضييع مال الغير اصلا اما اذا كان الحيوان غير محترم مثل الكافر الحربي والمرتد عن فطرة وانحاء العقور والخنزير وكل ما يجب
قتله فلا اشكال في الصلاة فيجب الطهارة بالماء وتركهم عطاشا حتى وان ماتوا من العطش وربما كان الاحوط الذبح بالنسبة الى البعض
واما حيوان الغير وهما حرمت بما ان كان حمولته بحيث يضطر اليه وفقده موجب لهلاكه او هلاك احد من عياله او تلف بضع او عضو
منهم او حصول اجحاف او مشقة منهم لا يتحمل عادة فلا تامل في حفظه عن العطش المتلف او المضيع بحيث لا يحفظ الا ضطرار ويجوز ايضا
ذكران وقع التضييع ويجب حفظ الماء له والتيمم لكن لو بقى عليه ان يعطي الماء مجانا بل له ان ياخذ العوض وان ضايق اعطاء العوض فالظ
ان مضايقته لا تصير منشا الحلية عدم اعطاء الماء بل الاعطاء لانه لحفظ المحترم واما ان ياخذ العوض عنه قهرا بحكم حاكم الشرع ولو
بعنوان التقاص وما يعلم اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان جواز التيمم بل وجوبه مع خوف العطش الحاصل او المتوقع اجماعي قال في المعتبر لو خشي

العطش تيمم ان لم يكن في الماء سعة عن قدر الضرورة وهو مذهب اهل العلم كافة وقال في المنتهى وقد اجمع كل من يحفظ عنه العلم على ان المسافر
اذا كان معه ماء وخشى العطش حفظ ماءه للشرب وتيمم وكذلك نقل ابن زهرة اجماع الفرقة عليه ويدل عليه صحيحة ابن سنان عن الصادق ع في رجل
اصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهريق منه قطرة وليتيمم بالصعيد
فان الصعيد احب الي وصحيحة الحلبي انه قال للصادق ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش ايغتسل به او يتيمم
قال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وغيرهما من الاخبار وخوف العطش يشمل ما اذا حصل له العطش الخوف على النفس او شيء من الاعضاء
او حصول مرض او زيادة او شدة او بطء برئه او ضعف يعجز عن المشي معه او يتخلف به عن الرفقة وامثال ذلك مما يحتاج البر خوف
نفس الضعف يكفي كان خوف مشقة التحمل على العطش ايضا يكفي ولذا امكنه الوضوء او الغسل بوجه يجمع الغسالة لرفع عطشه بحيث يكتفي به
وجب ولا يجوز التيمم ولو كان عنده ماء نجس وماء طاهر ويخاف العطش لو تطهر وجب التيمم واستبقاء الماء الطاهر للشرب
لان شرب ماء النجس حرام وكلما توقف الطهارة المائية على فعل حرام لم تكن جائزة البتة فلا وجه لمناقشة صاحب الذخيرة مع ان التيمم جائز
مط في جميع صور لزوم حرام في المائية لعموم البدلية والمنزلة ولما ورد في الاخبار من انه ليهريق الماء النجس ويتيمم خرج ما خرج منها
بالاجماع وبقي الباقي ولو تطهر بالماء مع خوف العطش المذكور او نفسه فالظ عدم صحة تلك الطهارة لان المطلوب منه التيمم فالماتي به
خلاف المط والنهي المقتضي للفساد في العبادات وكذلك الحال في المرض والخوف الموجبين له التيمم بجميع اقسامها المتقدمة و
واستقرب العلامة في النهاية الاجزاء للامتثال وعيب بان الامتثال هو الاتيان بما طلب منه والمطلوب منه هو التيمم هذا حال العامد اما
الجاهل بالحكم فهو كالعامد اذا كان مقصرا كما حقق في محله والجاهل بالموضوع وهو كونه محتاجا الى هذا الماء فالظ صحة طهارته
بالماء ومعذوريته لعدم تقصيره ووجوب الامتثال والاطاعة عليه على ما هو معتقده واما الغافل فالظ انه مثل جاهل الموضوع
لعين ما ذكر فيه قوله او قرح او جرح اه قد تقدم في بحث الوضوء انه لا يوجبان التيمم بل غسل ما حولها ومسح الجبيرة التي عليها
فما في المقام محمول على عدم التمكن من ذلك اما من غسل ما حولها او من مسح الجبيرة عليها لعدم امكان الجبيرة او عدم امكان المسح عليها كما مر
تحقيقه والمراد عدم الامكان بحسب الشرع بان يتضرر او يخشى المانع وحصول الضرر اعم من ان يكون بعنوان العلم او الظن او بمجرد
الخوف فلو لم يكن خوف لم يجز التيمم قوله وبرد الاولى ان خوف التلف وخوف المرض وخوف العطش بجميع انواع كل واحد منها ومن جميع
مراتبها التي ذكرناها يكون مثل ما ذكرنا في حصول الضرر في القرح والجرح في ان الكل اعم من ان يكون بعنوان اليقين او بعنوان الظن
او مجرد الخوف وهذه الاحوال بالنسبة الى المتعارف الغالب من الناس والا فبعض الناس يكون في غاية الجرأة بحيث لا يخاف مط والا
نادرا او بعض الناس في غاية الجبن بادنى توهم يخافون بل ويحصل لهم المظنة وحكم هاتين الفرقتين المراجعة الى الناس الذين
هم المتعارف الشايع والغالب الذين هم المرجع في اطلاقات الالفاظ واذا حصل الشك في تحقق الضرر فالرجوع الى اهل الخبرة منهم
وان لم يكن قواعد ولا اذا كانا بحيث يكون في قولهم الوثوق ولا اعتماد وغيرهما ان الفرقتين يرجع الى اهل الخبرة المذكور ان لم
يحصل له المظنة او الخوف من جهة عدم الخبرة والوثوق ولا اطلاع بحال الامراض وموجباتها وموجبات التلف وغيرها فالاطباء من اهل

من اهل الذمة وغيرهم من الكفار ان قالوا يضرك الوضوء او الغسل يجب عليك الاحتراز وانحصار التيمم وعلى هذا فالاخبار من المسلمين
يقبل قولهم بطريق اولى وان لم يكونوا عدولا وكذلك حال غير الاطباء اذا كانوا من اهل الخبرة في امره ولا يجب تعددهم بل يكفي الواحد اذا حصل من
قوله الظن او الخوف وكذا الحال في خبر من يخبر بخوف في الطريق وغيره واذا وقع التعارض بين الظن الحاصل من النفس والحاصل من الغير او الحاصل
من قول شخص والحاصل من قول الآخر فالاقوى في النظر متعين ومع التساوي وحصول الخوف يتعين التيمم من جهة الخوف والظن الحاصل
من جهة الجبن ايضا مسوغ للتيمم ولا يراجع الى المتعارف في الناس وما ذكرنا من لزوم المراجعة اليهم فانما هو بالنسبة الى من هو بريء سيما
ولا يكون في غاية الجبن الثاني اذا كان الضرر يندفع بتسخين الماء مثلا يجب التسخين والا فالتيمم واذا كان لا يندفع الا بان يكون الماء
ماء الحمام كما هو المحقق في بعض الامراض والاوجاع وجب تحصيل ماء الحمام مهما تيسر وان لم يحصل التسخين او ماء الحمام الا باجرة ومن
حطب وجبا وان لم يتحقق الا باجرة غالية وجب ما دام متمكنا ولم يكن فيه اجحاف وكذا الحال في ثمن الحطب وكذا لو احتيج الى ستر
المكان ونحوه او ستر محال الغسل عن الهوى بسرعة عقيب الغسل ونشف الرطوبة منه او تسخينه بالنار او مثلها ولو احتيج الى كل
ذلك او غيرها وجب الكل ولم يجز التيمم وان لم يتيسر شيء مما ذكر يتيمم وان تيسر ببذل مال لوجب القبول سيما اذا لم يكن منة
ولذا توقف دفع الضرر على وقوع الغسل في الحمام كما هو الغالب في الشتاء بل في غير الشتاء ايضا بالنسبة الى كثير من الناس وجب
ولم يجز التيمم وان لم يكن مانع من الحمام وكذا الحال في الوضوء ومع المانع يتيمم الثالث وجود الماء الذي هو ملك الغير ولم يكن
له رخصة منه او من الشارع بمنزلة العدم يجب معه التيمم الا ان يأذن الغير بعنوان العلم بعلم ان صاحبه راض باستعماله ورضاه
معتبر ايضا بان يكون الصاحب بالغا رشيدا اما مع عدم العلم فلا يجوز استعماله ويتعين التيمم لكن المياه التي في الشطوط والانهار
والعيون الجارية وهي مملوكة يجوز الطهارة منها ما لم يتحقق اجحاف كما يجوز الشرب وسقي الدواب وامثالها مما هو متداول
بين المسلمين في الاعصار والامصار من غير تأمل احد منهم بل عظماء اصحاب الائمة ع وفقهاؤهم وصلحاؤهم وعدولهم كانوا
يشربون ويسقون ويتوضؤون ويغتسلون بل وكانوا ياخذون منها للطريق بل الائمة ع ايضا بانفسهم كانوا يفعلون
كذا العلماء كانوا ياخذون الماء من المدينة الى بغداد وسر من راى وخراسان لانفسهم ولدوابهم بالبديهة وما كانوا يستردونه
من صاحب الانهار بالبديهة وما كان لهم من غيرها بالبديهة والسيد ره او غيره حكم من باب اذن الفحوى وفيه ما عرفت من ان اذن الفحوى
انما يعتبر اذا كان الصاحب بالغا رشيدا ومع ذلك ربما كان الصاحب العامة وهم لا يرضون بان ياخذ الشيعة من مائهم كما ان
الشيعة لا يرضون بان ياخذ السني من مائهم فظهر ان الاذن انما هو من الله تعالى ثم ظهر من الاجماع والاخبار الواردة في ان المسلمين
او الناس شركاء في الماء والنار والكلاء وامثال هذه مما هو اشارة الى ما ظهر من الاجماع والله يعلم الرابع اذا توقف الطهارة بالماء
على حركة عنيفة لا يتحمل مثلها عادة او مشقة شديدة لكبر او مرض وجب التيمم ولو وجد من يناوله الماء باجرة وجبت مع التمكن وان
كانت الاجرة زائدة عن اجرة المثل باضعاف مضاعفة ما لم يتحقق الاجحاف ولذا توقفت على الذلة والمهانة وما لا يليق بشأنه فلعله ايضا
كذلك لان الله تعالى لم يرخص للمؤمن ان يذل نفسه مع احتمال الرخصة ارتكابها والتطهر بالمائية لان الذلة اذا كانت تتم وفي جنب احكام

والاولى

والاولى فهو عزة واحترام لا مهانة فيها نعم لو كانت بحيث لا يتحمل عادة فالظاهر انها مثل الحركة العنيفة والله يعلم الخامس العجز
عن الوصول الى الماء بسبب ضيق الوقت بحيث لا يدرك منه بعد الطهارة قدر ركعة فالمشهور وجوب التيمم والصلاة اداء ومن المحقق
انه يتطهر بالماء ويقضي لانه واجد للماء وفيه انه غير واجد له الا بعد خروج الوقت وصيرورة الصلاة قضاء والطهارة انما يجب
لاجل اداء الصلاة فاذا فاتت الصلاة فوجوب الطهارة بالماء لا وجه له اصلا ولو كان فوت الصلاة غير مانع من وجوب الطهارة بالماء
لما جاز التيمم من جهة فقد الماء والصلاة اداء لان الانسان لا يصير فاقد الماء بالمرة اذ لا يتعيش الا بالماء فلو لم يحصل الماء وقت
الصلاة يحصل بعد الوقت قطعا وان كان غدا او بعد غد او بعد يومين او بعد ثلاثة وهكذا وايضا مجرد الوجدان غير كاف بل لا بد
من التمكن من استعماله شرعا بالاخبار والاجماع ولا تمكن منه بل لا يخفى عدم تمكنه منه شرعا لان الشارع لا يرضى بفوت الصلاة
سيما من جهة تحصيل الطهارة التي ليست مطلوبة الا لاجل الصلاة فلا يجب الطهارة في الوقت الا لاجل عدم فوت الصلاة
فاذا فات الصلاة فوجوب الطهارة اذا فاسد قطعا لان الطهارة واجبة لغيرها وعلى فرض ان تكون واجبة لنفسها ايضا فوجوبها
النفسي موسع الى ان يتحقق الوفاة لا الى ان يتضيق وقت العبادة لان هذا بالنسبة الى وجوبها الشرطي الغيري والا فالنفسي
لا وجه لتضيقه وقت تضيق المشروط بها ومع ذلك تضيقه بتضيق المشروط بها لا انها تضيق بعنوان المشروط بها اذ هو
باطل بالبديهة مع انه ره لا يقول بالضيق في القضاء مطلقا كما سيجيء السادس من كان الماء موجودا عنده وضاق الوقت عن
الطهارة به والصلاة اداء يتيمم ويصلي اداء وفي المدارك انه لو اخل باستعمال الماء حتى ضاق الوقت عن الطهارة المائية والاداء
فهل يتطهر ويقضي او يتيمم ويؤدي فيه قولان الاظهر الاول وهو خيرة المعتبر لان الصلاة واجب مشروط بالطهارة والتيمم
انما يسوغ مع العجز عن استعمال الماء والحال انه واجد للماء متمكن من استعماله غاية الامر ان الوقت لا يتسع لذلك ولم يثبت كون ذلك
مسوغا للتيمم ثم نقل عن المنتهى وجوب التيمم والاداء لما ورد في الصحيح من انه بمنزلة الماء وانما يكون بمنزلته لو ساواه في احكامه
ثم استدل له من ان رب الماء رب الصعيد الارض وان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وقال هذا القول لا يخلو
عن قوة ويحتمل الاحوط الجمع بين القولين ولست بعد التامل فيما ذكرنا في الخامس ظهر لك فساد ما استدل به للقول الاول بل وضوح
فساد الدليل والقول جميعا واطلنا الكلام في حاشيتنا على المدارك واشرنا فيها الى ان الله تعالى اختار وقوع الصلاة اداء على طهارة
الثوب والبدن والقيام والاستقرار وتكبيرة الافتتاح والحمد والسورة والركوع والسجود والتشهد وغير ذلك من اجزائها
وشروطها مثل استقبال القبلة وغيره حتى انه تعالى اوجب ايقاعها بتكبيرة بدلا عن الصلاة في الخوف بل وبترجمة التكبير مع العجز
عنها ومع ذلك لم يرض بفوتها والقضاء مستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط بل الطهارة المائية ايضا مثل سائر الاجزاء والشرائط
بالبديهة كما عرفت سيما على القول بان القضاء بفرض جديد وخصوصا بعد ملاحظة جميع ما يدل على مساواة الطهارة الترابية مع المائية
مع ان ما ذكره من الاستدلال لو تم لاقتضى الطهارة بالماء والقضاء مع عدم الاخلال بالاستعمال ايضا مثل ان صار بالغا في الوقت المذكور
او عاقلا او يقظان او زال الاغماء او غير ذلك فلا وجه للاشتراط من اخل له بالاستعمال بل في المسئلة السابقة اي التي ذكرناها في الخامس

قيد ليس بصورة الاخلال والاهمال نافلا عن المنتهى وجوب التيمم والاداء وتردد في الاعادة وانه قوى وجوبها ثم اعترض على تقويته وجوب
الاعادة بان المهمل مع الضيق يتعين عليه التيمم فلا وجه للاعادة فلاحظ وتامل السابع ظهر لك الشأن من جملة موجبات التيمم البرد الشديد
الذي لا يحتمل عادة وان امن الهلاك عند الضرر والمرض لعموم نفي الحرج والعسر وفي القواعد اختار وجوب الطهارة بالمائية في هذه الصورة
للعمومات الدالة وخصوص ما دل عليه مثل صحيحة ابن مسلم انه سأل الصادق ع عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الا الماء
وعسى ان يكون جامدا فقال الغسل على ما كان وغيرها على ما ستعرف وفيه ان العمومات مخصصة بما ذكرنا ولو قلنا بان التعارض
بينهما من باب العموم من وجه لاصالة البراءة من التكليف حتى يثبت ويعلم ولما الجواب عن الخصوص فسيجيء عند ذكر المصنف قول الشيخين
وكذا الكلام في الحر الشديد كما يتفق في بعض الحمامات في بعض الاوقات لبعض الناس من الشين وهو ما يعلو البشرة من الخشونة المشوهة
للخلقة وربما يبلغ تشقق الجلد وخروج الدم كما هو معروف وهذا الشين ان وصل حد اليسير مرضا فلا اشكال في حكمه وكذا
لو خيف معه حصول المرض لما مر انها استعمال الماء في الطهارة وكذا لو خيف زيادة المرض او بطء برئه او عسر علاجه او شدته لدخوله
في الاية والاخبار وكذا لو حصل الضرر اليسير المتحمل ومطلق الضرر او المشقة الشديدة في استعمال الماء كما عرفت ولما لو لم يحصل شيء
مما ذكر فقد نقل في المنتهى اجماع علمائنا على ان الشين موجب للترخيص بالتيمم والظاهر انه لا يخرج من احد ما ذكرناه غالبا وعادة
والاطلاق ينصرف الى الغالب ونص الشيخ في ان خوف الشين في الخلقة وتغيير شيء منها والتشويه موجب لجواز التيمم لان الاية
عامة في كل خوف وكذلك الاخبار واما اذا لم يشوه خلقته ولا يزيد في علته ولا يخاف التلف فلا خلاف فانه لا يجوز له التيمم انتهى اقول
في البلاد الباردة لا يكاد يسلم احد من الشين والطهارة بالماء البارد لا تكاد تصح مطلقا بملاحظة ما ذكرنا سابقا بل لا تصح بالماء مطلقا
ومع ذلك المشاهد منهم الوضوء بالماء البارد مع تشقق اليد وخروج الدم وقد عرفت مما سبق ان الاظهر فساد تلك الطهارة فلاحظ
فالاحوط والاولى مراعاة ما ذكرنا في الفرع الثاني من المبالغة في الطهارة بالماء حتى تحصل البراءة اليقينية **قوله** كما يستفاد من الاية
من الصحاح المستفيضة اقول قد عرفت ان الاية ليست بحجة بل قوله تعالى ما جعل عليكم الاية وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة دالة على المطلوب وليست مخصصة في قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الاية واما الصحاح فهي صحيحة داود بن سرحان عن الصادق ع في الرجل تصيبه الجنابة
وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ومثلها صحيحة البزنطي عن الرضا ع وقريب منها صحيحة ابن مسلم
عن الباقر ع والموثقة كالصحيحة من ابن مسلم عن احدهما ع وصحيحة ابن سنان وصحيحة الحلبي اللتان مضتا في خوف العطش وصحيحة ابن ابي
يعفور وعنبسة عن الصادق ع انه قال اذا اتيت البئر وانت جنب ولم تجد دلوا ولا شيئا تغترف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد
ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وصحيحة داود الرقي انه قال للصادق ع اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء
قريب منا افاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا فقال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك
السبع ومثلها حسنة الحسين بن ابي العلاء عن الصادق ع ورواية الحلبي عن الصادق ع وصحيحة يعقوب بن سالم وقد مضت موثقة سماعة

عن الصم

عن الصادق ع عن الرجل يكون معه الماء ويخاف فقطه قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد الى غير
ذلك من الاخبار بل ورد فيمن غسل من اصابته جنابة وهو مجدور فمات انهم قتلوه الا سألوا الا يمموه الى ان قال النبي ص ورد
ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به وامر بالغسل فاغتسل فكز ومات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال
قوله وقول الشيخين الى نسبة القول المذكور الى المفيد هو المعروف منهم واما الشيخ فقال مع التعمد في الجنابة يتيمم ويصلي ثم يعيد
الصلوة بعد الاغتسال ونسب الى ظاهر كلام ابن الجنيد الموافقة للمفيد وكيف كان لا شك في فساد القول المذكور لمخالفته للادلة اليقينية
من العقلية والنقلية مع ان هذه الجنابة ليست بحرام وفاقا للاصل والعمومات فكيف يترتب على الحلال الالقاء للنفس الى التهلكة ووجوب
ان يقتل المكلف بسببها نفسه وبالجملة مقتضى جميع الادلة المذكورة من الايات المتعددة والاخبار الكثيرة المذكورة وامثالها مثل لا ضرر ولا
ضرار وقوله ص بعثت على الملة الحنيفية السهلة السمحة وقوله ص ان الله يحب ما هو ايسر واسهل وان اليسر ما دامت ثم وقيل
ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم في الدين وان الدين اوسع من ذلك الى غير ذلك من الاخبار المسلمة الثابتة التي لا تامل فيها
ان الواجب على الجنب المتعمد ليس الا التيمم بل حكاية ابي ذر كادت ان تكون نصا على المطلوب لانه بعدما جامع من غير ماء قال هلكت جامعت
من غير ماء والرسول ص رد عليه وقال يكفيك الصعيد عشر سنين اذ معناه انه ما هلكت بل يكفيك الصعيد عشر سنين ان فعلت هذا
الفعل وفي كثير من الاخبار في حال السؤال اجابوا بالتيمم او شيء من احكامه من دون استفصال ان جنابته كانت عمدا او لا مع قيام الاحتمال
في مقام سؤالهم بلا شبهة فلاحظ على انه لو كان هذا القدر من التقصير يوجب هذا الانتقام فالجماع في شهر رمضان وجماع الحائض
وامثال ذلك مما هو حرام لم يوجب هذا الانتقام بطريق اولى مع انه ليس كذلك جزما **قوله** او مستندها المستند صحيحة ابن مسلم
عن الصادق ع انه سأل عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان وفيه تتمة لها فاتوا به
وفي متنه حدثه رجل انه كان فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر الصادق ع انه اضطر اليه وهو مريض
فاتوا به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل وصحيحة عبدالله بن سليمان عن الصادق ع انه سأل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان
يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو
في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد
فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني ولا يخفى على الفطن ان هاتين الصحيحتين في غاية وضوح الدلالة على
عدم تيمم الجنابة وهما لا يقولان به فكيف يمكنهم الاستدلال ومع ذلك معارضتان للادلة اليقينية من العقل والنقل من القرآن والاخبار
المتواترة بالمعنى في عدم التكليف بالقاء النفس الى التهلكة وعدم الضرر وعدم الحرج وعدم العسر وغير ذلك بل بعض منها متواتر اللفظ
والمعنى بل ورد بحد التواتر ان الخبر الذي لا يوافق القرآن لا بد من طرحه بل ابعد وورد في الدلالة التي خالف السنة وخالف اخبارهم
وخالف المشهور بين الاصحاب بل الذي خالف العقل هذا ايضا مع تضمنه كون المعصوم ع يحتلم وفيه ما فيه وتاويلهما بالجماع مع انه خلاف
الظاهر فاسد ايضا اذ كيف يرتكب المعصوم ع امرا يوجب القاء النفس الى التهلكة المنهي عنها مضافا الى ان هذا الجماع ان كان حلالا لا منع فيه

كما هو المفتى به عند الاصحاب فلا وجه للاستشهاد بالتلف والنفس ولمثاله والا فكيف يرتكب المعصوم فكيف على جميع ذلك ان نحملها على جميع
ما مر ويفتي بمضمونها والظ ان مستندها روايتان ضعيفتان احدهما عن ابراهيم بن هاشم رفعه قال ان اجنب نفسه فعليه ان يغتسل
على ما كان منه وان احتلم تيمم والثانية نحوها عن علي بن احمد عن الصادق ع انه سأله عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل
وان كان احتلم فليتيمم وهما مع شدة ضعفهما معارضتان بما ذكرنا من الادلة فلو كانتا صحيحتين وجب ترك العمل بهما من وجوه متعددة
واما مستند الشيخ فصحيحة جعفر بن بشير عمن رواه عن الصادق ع عن رجل اصابته جنابة في ليلة باردة يخاف على نفسه التلف ان اغتسل
قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة ومثلها رواية عبد الله بن سنان او غيره عن الصادق ع طعن عليهما فيهما بالارسال ثم
حملها على من اجنب نفسه متعمدا اذ لا وجه للاعادة بدون ذلك وفيه ما فيه وحملها على الاستحباب لا باس به للتسامح في ادلة السنن وان
قلنا بصحتها مع ان الصدوق قد روى رواية ابن سنان بدون قوله او غيره لكن لا يخرج عن الريبة والشبهة من جهة اتحادهما فاما ان تكون
كلمة او غيره زائدة او تكون ساقطة فلا يبقى وثوق بل ولا ظهور بل لا ترجيح السقط **قوله** ويجب الطلب الخ لا خلاف في وجوب
الطلب عند رجاء الاصابة وعدم الضرر والخوف بل نقل الاجماع على ذلك الفاضلان في المع والتذكرة والمنتهى وابن زهرة في الغنية
وهو ظاهر ... ايض ذلك اذ مع رجاء الوجدان بعد الطلب لا يصدق عرفا انه لم يجد فلا يتحقق عنوان انه طلب قبل او ان لم يجد هذا الا
وهو الحسن واما الحسنة فحسنة زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته
الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت واذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل لكن لا يخفى ان الاجماع انما انعقد على
الطلب غلوة سهم او سهمين على ما يجيء لانه الذي افتى به الجمهور واراده المدعون للاجماع بل اجماع ابن زهرة صريح فيما ذكر
واما عدم الصدق عرفا ففيه انه يصدق اول الوقت مثلا انه غير واجد للماء وان رجا الوجدان بعد ذلك كما انه في آخر الوقت ايض
كذلك بلا شبهة فاذا كانت الصلوة في اول الوقت واجبة وصحيحة لا في آخر الوقت كما اختاره الاكثر فهذا هو المنشأ لصدق عدم
الوجدان ح والا فمع رجاء الحصول بل والعلم به ايض بعد خروج الوقت لا يصدق انه غير واجد مط بل يصدق انه غير واجد الان
لا يقال الطلب واجب عند جميع الفقهاء والتيمم عندهم بعد الطلب في سعة الوقت كان التيمم او في الضيق ومن جملة ما يوجب
الطلب قوله ثم ان لم يجد ... الخ ومن احتمل عنده وجود الماء في رحله او موضع اخر بحيث لو طلبه وجده لا يصدق عليه انه
غير واجد للماء حتى ينتفي الاحتمال ولا ينتفي الا بتيقن عدم الاصابة او اليأس بعد الطلب ولو مع الرجاء واحتمال الوجدان بعد
الطلب لانا نقول على هذا يجب الطلب اجماعا فمقتضاه وجوب الطلب ما دام الوقت وعدم صحة التيمم ما لم ينتف الاحتمال وهذا مع انه
لم يقل به احد لا يجتمع مع القول بصحة التيمم في سعة الوقت بالبديهة بل ومع القول بصحته في الضيق ايض الا ان يقال الاجماع وغيره
اقتضى الصحة بل الوجوب ايض عند الضيق او يقال الاجماع واقع على عدم وجوب الطلب ازيد من غلوة السهم والسهمين كما قلنا
لكن المص لا يرضى بواحد منهما فتأمل واما حسنة زرارة فلم يثبت احد بظاهرها وان توهم بعض المتأخرين من عبارة المع الليل او النقل
به لفساد التوهم على ما يظهر من التامل في العبارة مع انه على تقدير التسليم لما عرفت من ان مذهب فقهاء الشيعة طلب السهم او السهمين

وقضارى

وقضارى ما يكون بينهم خلاف فهو القول بالطلب في الجملة ولم يقل احد منهم بالوجوب ما دام في الوقت فتكون الرواية شاذة يجب ترك
العمل بها الا ان تحمل على الاستحباب او يكون المراد من قوله فليطلب ما دام في الوقت فليمسك عن التيمم ما دام في سعة الوقت فان خاف
ان يفوته الوقت فليتيمم كما فعله القدماء مثل السيد والشيخ كما ستعرف مع ان وجوب الطلب ما دام في الوقت من غير تحديد بما يكون
او غيره مع كون المراد من الطلب السعي والحركة فيه ما لا يخفى على المتامل بل في بعض النسخ فليمسك مكان قوله فليطلب فتعين الحمل
المذكور جمعا بين النسختين او يكون الاظهر هذه النسخة للاجماعات وغيرها وعدم قائل بالنسخة الاخرى وسيجيء تحقيق الحال في
التيمم في سعة الوقت وعدمها وهذا الكلام منه ووجوب الطلب كلام اخر او تحمل على الاستحباب وكيف كان لا حجة فيها على ما ذكره المص
من الرجوع الى العرف اذ هي صريحة في الطلب ما دام الوقت وانه اذا خاف ان يفوت الوقت تيمم ويصلي فمقتضى الاجماعات والرواية المنجبرة
التحديد بغلوة سهم في الحزونة وسهمين في السهلة معا فقوله وتحديده بغلوة سهم فيه ما فيه اذ قد عرفت ان مقتضى الاجماعات
التي ادعاها ليس ازيد من التحديد بغلوة سهم وسهمين بل اجماع ابن زهرة صريح في كونه على التحديد المذكور حيث قال ولا يجزيه فعله الا
بعد طلب الماء رمية سهم وسهمين بل رمية سهمين يمينا وشمالا وامام وراء بدليل اجماعنا انتهى وقول المص لضعف مستنده اشارة
الى رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت السهولة فغلوتين لا يطلب
اكثر من ذلك وقد عرفت ان ضعفها منجبر بالاجماعات سيما الاجماع الذي نقله ابن زهرة وظهر لنا من الخارج ايضا ان فتوى فقهاء الشيعة
على ذلك النص ان الجماعة الذين يقولون بعدم حجية اخبار الاحاد عملوا بالرواية المذكورة بل ابن ادريس منهم صرح بكونها متواترة
في النقل حيث قال وحدها ما وردت به الروايات وتواتر به النقل في طلبه اذا كانت الارض سهلة غلوة سهمين واذا كانت حزنة
فغلوة سهم واحد انتهى وقال في المعتبر التقدير بالغلوة والغلوتين في رواية السكوني وهو ضعيف غير ان الجماعة
عملوا بها انتهى ثم اعلم انه ليس في الرواية التعرض لذكر الجهات الاربع ولا غيرها لكنها مذكورة في اجماع ابن زهرة وفتاوى الاصحاب
والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما حقق في محله سيما اذا انضم اليه الفتاوى وبعد التامل في الرواية المذكورة يظهر ايضا ان المراد
ليس طلب الغلوة والغلوتين في جهة واحدة غير معينة وانه طلب واحد يكفي سيما بعبارة المضارع المفيد للتجدد ولظهور ان
الغرض من هذا الطلب العثور على الماء ان كان وصدق عدم الوجدان ان لم يكن ومجرد جهة واحدة كيف يكفي ولعله اذا كان من اربع
جهات وهو يلاحظ سطح الارض من الطرفين كما هو شأن طالب الشيء المحصل له فبالاربع يتحقق غالبا وجود الماء والعدم
مع انه كما اكتفى الشارع بغلوة وغلوتين لئلا يلزم الحرج والعسر كذا اكتفى باربع جهات اذ الزيادة منها ربما يوجب عدم الضبط
والعسر المنفي والحرج فتم **قوله** الا ان يخاف على نفسه او احد من عياله او بضعه او حمولته او غيرها مما هو محتاج اليه مثل هذا اللص و
وملبوسه وغير ذلك لو فارق مكانه لم يجب الطلب البتة وهو ظ ولو خاف على ماله الذي تلفه مجحف فكذا ما لو لم يكن مجحفا فظ فتوى
الفقهاء وانه ايضا كذلك ولعله لكون تضييع المال حراما منهيا عنه وسفاهة ولم يعلم حصول الرخصة بهذا التضييع ولان المتبادر من النص
والاجماعات غير هذه الصورة ولعل الظ من الاية والاخبار صدق عدم الوجدان في هذه الصورة ايضا كصدقه في صورة الخوف على النفس وغيرها

مما ذكرنه فتدبر الثاني قال في المنتهى وينبغي ان يطلب الماء في رحله ثم ان رأى ما يقتضي العادة بوجود الماء عنده كالخضرة وجب طلب
الماء عنده وان زاد عن المقدر ولو كان بقربه قرية طلبها ثم قال والحاصل وجوب الطلب عند ما يغلب على الظن وجود الماء عنده
وهو حسن ووجهه السقط لجهات الخطأ فيه ولو تيقن العدم في جهة سقط الطلب من تلك الجهة خاصة الرابع لو تيقن وجود
الماء وجب السعي اليه مع المكنة وعدم الضرر والخوف وبقاء الوقت سواء كان قريبا او بعيدا وسواء لم يستلزم فوته طلبه او استلزم
على تردد في الاخير والاقوى عدم السعي فيه وفي المنتهى انه من تكرر منه خروج كالحطاب والحشاش لو حضرت الصلوة ولا ماء فان امكنه
العود ولما يفت طلبه عاد ولو لم يمكن الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهى اقول لو اتفق ذلك
فالامر كذلك لكن لو كان بجعل امره كذلك ويكون الخروج صنعته دائما ففيه ما فيه اذ لا بد من تدارك الماء لاجل صلوته الا ان لا يتمكن منه
وفرض عدم التمكن بعيد جدا ومع ذلك اختيار هذه الصنعة مشكل لانها توجب ذهاب دينه الا ان يكون مضطرا اليها وغرضه ايضا بعيد جدا
قيل اذا ظن وجود الماء فهو كاليقين ولعل ذلك لتحصيل صدق لم تجدوا ماء الخامس قال في المنتهى لو كان قافلة كثيرة لزمه طلب الماء
من جميعهم ما لم يخف فوات الوقت وهو ايضا حسن لكن بشرط عدم البلوغ الى الحرج والمشقة العظيمة السادس لا يكفي طلب الغير
الا ان يحصل به العلم بالانتفاء كما اختاره في المنتهى ولو عجز هو فيحتمل وجوب الاستنابة ويجب طلبها ويحتمل السقوط لان ظاهر
ما مر طلب المكلف بنفسه الا ان يقال صدق لم تجدوا ما يتوقف عليها السابع لو طلب قبل الوقت لا يكفي اذا امكن التجدد بعده واستشكل
في التذكرة بان الامر بالطلب غير مقيد بالوقت مع انه صدق عدم الوجدان وفيه ان صدقه انما ينفع لو كان حين فعل التيمم لا قبله اذا
ذلك الحين كما عرفت وستعرف فلا ينفع الطلب قبل الوقت الا في صورة اليأس من التجدد وان قلنا باطلاق الامر بالطلب لما عرفت من وجوب هذا
الطلب للصلوة الثامن قد تقدم ان المراد من الغلوة بفتح الغين مقدار الرمية المتعارفة السابقة وهي التي تكون من الرامي المعتدل بالالة
المعتدلة بالقوة المعتدلة مع عدم غايته من الريح الشديد او غيره وعدم ممكن كذلك والحزنة من الارض بفتح الحاء المهملة وسكون الزاء
المعجمة خلاف السهلة وكذا المراد من الحزونة والمراد من السهلة منها ما تكون خالية عن الاشجار والانخفاض والعلو والهبوط الموجبة لصعوبة
ما في طلبها والمراد من الجهات الاربع ما تكون متقاطعة على طريقة زوايا القوائم على حبيل المعروف لا على طريقة المادة والمفرج كذا للتبادر منها
والقرينة التي عرفتها سابقا التاسع وقت الطلب بعد دخول الوقت على ما هو الظاهر بل صرح جمع من الفقهاء منهم العلامة في المنتهى قال لا يكفي
الطلب قبل الوقت اذا امكن تجدد الماء بعده واحتج عليه ابن مفلح بانه قبل الوقت غير مكلف بالصلوة ولا بتحصيل شرائطها وتنظر فيه
في الذخيرة بان الشرط مطلق وفيه ان المنشأ للامر بالطلب قبل الوقت فاذا امكن تجدد الماء بعده واحتج عليه ابن مفلح بانه قبل الوقت غير
مكلف بالصلوة ولا بتحصيل شرائطها وتنظر فيه في الذخيرة بان الشرط مطلق وفيه ان المنشأ للامر بالطلب هو الاجماع الذي يعرف وصدق
عدم الوجدان الماء عرفا وظاهرا انا ناقل الاجماع اعرف به ومع ذلك ليعلمون قبل الوقت لا يجب لعدم وجود من لم يصرح بصرح النظر انه مثل من
يصرح بظهور انعقاد الاجماع للمنقول ومع ذلك ربما يكون المتبادر ربما قيل بعد دخول الوقت لما ذكره ابن مفلح ولانه لاجل صدق عدم الوجدان
عرفا الوارد في الاية والاخبار كونه مجوزا للتيمم بل موجبا له والمتبادر من الاية والاخبار هو عدم الوجدان وقت الخطاب لانه ثم قال فلم تجدوا

ماء فتيمموا صعيدا بل المتبادر منها وقت الحاجة ايضا الا ان الاجماع واقع على كفاية الطلب بعد دخول الوقت ومما ذكر ظهر حال النقل الذي ذكره ان
منع التبادر فيه ولا خفاء في كونه في مرتبة الاجمال لا الاطلاق مع ان الاطلاق ينصرف الى ما هو الشايع المتعارف وليس من افراده الطلب قبل
دخول وقت الحاجة مع امكان التجدد بعد دخول وقت الحاجة الى الطهارة التي هي المائية وبعد الفقد العرفي تكون ترابية ثم
جاء هذا مع كون المعتبر صدق عدم الوجدان عرفا وقت الحاجة كما هو المتبادر من الاية والاخبار على حسب ما عرفت فتدبر على انه
لو تم ما ذكره لزم كفاية طلب الليل للصلوة نهارا بل بالعكس بل كفاية طلب اليوم للصلوة غدا بل وبعد غد ايضا وهكذا لاطلاق في
المضر وفيه ما فيه وتقييده بكونه في اليوم الذي يريد ان يصلي فيه بدعوى تبادره يجره الى ما ذكره الاصحاب فتدبر العاشر استشكل
في المنتهى وجوب اعادة الطلب للصلوة الثانية ولعل مراده من الثانية غير صورة الجمع اذ مع الجمع بينهما بعد غاية وجوب اعادة
الطلب لها بسبب الادلة السابقة بل مع عدم الجمع ايضا لا رفع الحكم بالوجوب عن الشغل لما يتجامع بعد تجويز التجدد بعد الطلب
الاول والاحوط ما ذكره بلا شبهة بل الاكتفاء بالطلب الاول ايضا لا يخ عن اشكال بعد ملاحظة اعتبار صدق عدم الوجدان العرفي
ولذا جاز عنده تجدد الماء الحادي عشر يجب طلب التراب في صورة وجوب التيمم لانه مقدمة الواجب المطلق لا المشروط ووجوب طلبه
حاليس مثل وجوب طلب الماء بل اللازم طلبه الى ان يحصل العجز بل الظاهر عدم كفاية الظن بعدم الوجدان بل لا بد من العلم بانه غير واجد
ويكون ذلك العلم عند ضيق الوقت ولا يكفي عند السعة ولو لم يحصل التراب فالغبار ولو لم يحصل فالطين وهكذا على حسب ما شرع
الثاني عشر لو حصل كف من ماء وامكنه ان يغسل وجهه ويأخذ ما تقاطر منه ويجمعه في ظرف ويغسل به يمينه ويأخذ ما تقاطر
منه ويغسل به يساره بأقل ما يتحقق من الجريان يجب ان يفعل كذلك واذا استعان بادخال قليل من المضاف يجب لا يخرج عن
الاطلاق ويحصل اقل الجريان وجب كما ذكرنا وان لم يمكن ذلك الا بان يمسح الاعضاء المغسولة بماء مضاف حتى لا يحصل
تشرب الماء الذي يحصل من الجفاف وجب ولم يجز التيمم وكذا لو توقف حصول غسلها على العضو دفعه من منع رطب محفوظ عن الهواء
وبالجملة باي تدبير امكنه ان يتوضأ يجب ولا يتيمم ولو لم يتفطن بما اشرنا اليه فالظاهر وجوب السؤال عن التدبير ان تفطن بامكان تدبير
وان لم يتفطن بل اعتقاده عدم تدبير ولا يكون مقصرا في هذا الاعتقاد اصلا لم يكن عليه شيء وصح تيممه الثالث عشر من كان على
طهارة مائية وهو غير متمكن من الطهارة بالماء ان نقض تلك الطهارة حرم عليه نقضها ان تيسر ويجب عليه ابقاؤها
للصلوة الواجبة الاتية وسائر ما يشترط له الطهارة سواء دخل وقت الصلوة مثلا او لم يدخل وان وقع في مدافعة الحدث فالمكروه
لما عرفت من كون التيمم مشروطا بالعجز عن المائية وانه اهلاك الدين وانه يجب شراء الماء باعلى الثمن الى غير ذلك نعم ان خاف الضرر
في حبس الحدث او وقع في الشدة والحرج جاز الحدث والتيمم بعده وربما يجب عليه عدم الشرب والاكل المقتضي للحدث مع التيسر
ولم يؤده الى ضعف او غيره مما هو ضرر وعلى ما ذكرنا لو امكنه الطهارة بالماء قبل دخول الوقت وهو مما يؤيس منها بعد الدخول
او خاف المؤمن عدمها فالظاهر وجوبها عليه قبل الوقت من باب مقدمة الواجب المطلق الرابع عشر لو كان عنده ماء يحرم عليه صبه او
مع الياس عنه للصلوة واخراج نفسه الى التيمم سيما بعد دخول الوقت لكن لو فعل وجب عليه التيمم للصلوة ولا يسقط عنه الصلوة

لكن قال في الدروس بوجوب الاعادة لو صبه او وهبه في الوقت كما لو ترك الطلب وصلى الخامس عشر يجب الطلب في رحله او بعد الياس
طلب اولم يطلب بطلب في الجهات فلو صلى ووجد الماء في رحله وجب عليه الاعادة والقضاء كما قال جمع لاخلاله بالطلب لكن لو كان
متيقنا عدمه في رحله ثم وجده بعد الصلوة لا يكون عليه القضاء قاله او كذا الثالث لو وجده عند الجداول وهذا مع التقصير لو رجح (?)
قوله كذا في المعتبر اقول هي رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل الجنب او على غير وضوء لا يكون
معه ولا يصيب الا ثلجا وصعيدا ايهما افضل يتيمم او يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل راسه وجسده افضل فان لم يقدر على ان يغتسل
به فليتيمم ولا يخفى ان قوله ع فان لم يقدر صريح في ان الغسل به مع امكانه مقدم على التيمم ومعين ولا نم والتيمم مشروط بعدم القدرة
على الاغتسال به فالمراد من الافضلية كون الاختياري افضل من الاضطراري كما لا يخفى فلا اشكال في الحديث اصلا بل هو مطابق
للقاعدة الشرعية الثابتة من الاية والاخبار والاجماع وهو كون التيمم مشروطا بعدم التمكن من الطهارة بالماء ومن هذه الاخبار
يظهر ان التيمم مط مشروط بعدم القدرة على استعمال الماء كما قلنا في صدر المبحث لا ان التيمم للصلوة بخصوص مشروط بذلك والتيمم
لغيره غير مشروط كما قال في اوائل الكتاب الفقهاء ايض يقولون كما قلنا ويدل على ذلك ايض صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع عن الرجل
في السفر لا يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر اي لا فرق بينهما كما هو الظ ورواية معاوية ابن شريح انه قال رجل للصادق ع
يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضا فلا نجد الا ماء جامدا فكيف اتوضا ادلك به جلدي قال نعم والظ انه يحصل بالدلك ادنى الجري
لان حرارة البدن توجب ذلك عادة كما ورد في خبر اخر في المقام اذا مس جلدك الماء فحسبك وهذا بناء على عدم الضرر بذلك البلل (?) في الثلج
ان وجد لكن غالبا يتحقق الضرر به سيما بالنسبة الى العين ولذا ورد في صحيحة ابن مسلم ايض عن الصادق ع عن الرجل يجنب في السفر
فلا يجد الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم فان الراوي في الصحيحين واحد ثم اعلم انه نسب الى جمع من الفقهاء
انهم قالوا بالتيمم بالثلج بعد العجز عن التيمم بالتراب منهم المفيد قال فليكسره ولتوضا بمائه فان خاف على نفسه من ذلك يضع
بطن راحته اليمنى على الثلج ويحركه عليه باعتماد ثم يرفعها بما فيها من نداوة يمسح بها وجهه ثم يضع راحته اليسرى ويضع بها
كما صنع باليمنى ويمسح بها يديه من مرفقيه الى اطراف الاصابع كالدهن الى ما ذكره ثم قال وان كان محتاجا الى التطهر بالغسل يصنع
كما صنع به عند وضوئه وقريبا من ذلك قال الشيخ وقال المرتضى ايض يتيمم بنداوته وكذا قال ابن الجنيد وسلار والباقون اختاروا
سقوط الطهارة بعد العجز عن التيمم على التراب وقال ان امكن الوضوء والغسل من الثلج فهو مقدم على التيمم بالتراب كالطهارة
بالماء بل لا فرق بين الثلج والماء في ذلك لان الغسل بالثلج والماء كليهما مثل من دون تفاوت والظ ان المفيد ومن يتعرض صليهم
نظر فيما قالوا بما لم نطلع عليه والاحوط مراعاتهم بلا شبهة بل ربما يحصل من اتفاق هؤلاء الجماعة ظن ما فليشكل مخالفته وترك العمل
به لكن الذي نقل من عبارة المفيد وغيره هو العدول بعد العجز عن الاغتسال بالماء او الوضوء به الى المسح برطوبة الثلج مع عدم جريان
اصلا والذي نقل من عبارة السيد وابن الجنيد هو التيمم بالثلج وكل واحد منهما فاسد الحجة لاقتضاء الادلة التامة التي لا تامل فيها
لانتقال التيمم بالتراب بعد العجز المذكور مضافا الى التدافع الشديد بين ما قالوا الا ان يكون مرادهم بعد العجز عن التيمم بالتراب والغبار وما

مالهما

وما ماثلهما فلاحظ وتامل ولكن لا باس بالاحتياط من جهة ما نسب اليهم بان يمسح بالرطوبة المذكورة الخالية عن الجريان بالنحو
المذكور ثم يتيمم ايضا بالنحو المذكور ويصلي لكن بعد التمكن من الغسل في الاكبر والوضوء في الاصغر يفعلهما ويعيد تلك
الطهارة البتة بل الاهتمام بالاعادة وجوب الاصل وعرفت ان هذا الاحتياط انما هو بعد العجز عن الغسل والوضوء والتيمم
والتراب والغبار وما ماثلهما اذ مع عدم العجز لا اشكال ولا احتياط قوله ولعله يشتريه بعينه اذا كان قادرا على
شراء الماء الذي يتوضا به او يغتسل مع عدم وجدانه اياه بغير هذه الصورة ولم يضر هذا الشراء بحاله وجب لوجوب
تحصيل مقدمة الواجب المطلق وكونه واجد الماء حينئذ يجب لكون التيمم مشروطا بعدم وجدان الماء والمراد من الحال اما
الزمان الحاضر كما هو الظ من جمع او حال النفس فيعم الحاضر والمتوقع بعده كما نسب الى التذكرة وعلى الاول لا يضر توقع
ضرر في المال فيتوكل على الله تع في الشراء وان كان محتاجا الى المال في الزمان المستقبل الا ان يكون بحدود ما يندفع به
ذلك الضرر وعلى الثاني لا يجب الشراء لاحتمال عدم التجدد بل الاصل عدمه والشارع قال لا تنقض اليقين بالشك
ابدا سيما اذا كان التجدد بعيدا عنده وخصوصا اذا كان خلاف العادة بالنسبة اليه وخصوصا بملاحظة ما يترتب من ان
خوف الضرر او المرض او زيادتها او غير ذلك يقتضي التخصيص في التيمم هنا لكن ظاهر الفقهاء الاول ولعله لهذا
اختاره الاكثر وكيف كان لا بد من الاستغناء عن هذا المال في الزمان الحاضر ان لم يرض البايع الا النقد وان رضي نسية
فلا يشترط الاستغناء الان وهو ظاهر بل الجنس هو الثمن حتى يشترط الاستغناء ومما ذكر ظهر حال ما لو احتاج
الى بعض الماء وتممه لوجدانه الباقي من غير فرق اصلا بين الكل والبعض في العلة المذكورة كما انه لا فرق بينها وبين سائر
المعاوضات وان لم يكن لزومية اذا بادر بالاستعمال حتى يتحقق اللزوم اذ ربما كان صاحب الماء يندم فيرجع فعلى هذا
يكون اللازم المانع المعاملة اللزومية الا ان لا يرضى بها صاحب الماء او يكون على يقين او اطمئنان نفس في مبادرته
في الاستعمال ولو كان قبل دخول الوقت كما عرفت ويطمئن نفسه بعدم رجوعه على اشكال لجواز التخلف في اطمئنانه والظ
شمول العلة المذكورة للمعاملات الاخر مثل ان يقول صاحب الماء للمرأة المحتاجة اليه ان رضيت ان تزوجني نفسك اعطيك الماء
اجعله مهرا لك والا فلا اعطي مط ولا يكون في هذا التزويج ضرر ولا حرج ولا عسر ولا خوف امر لا تتحمل المروة عادة خصوصا
بعد ملاحظة العلة الواردة وهو صحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن ع عن رجل احتاج الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر
على الماء فوجد قدر ما يتوضا به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشتري ويتوضا او يتيمم قال لا بل يشتري وقد اصابني
مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يسوءني بذلك مال كثير وهذه وان كانت في خصوص الوضوء الا انه لا قائل بالفصل
هذا ونقل عن ابن الجنيد المخالفة في الحكم المذكور على ما ذكر في نقلها عن المنتهى جعلها في صورة زيادة الثمن عن
ثمن المثل زيادة كثيرة لا الزيادة اليسيرة فظاهره ان وجوب الشراء اجماعي وفي التذكرة قال ابن الجنيد منا والشافعي
لا يجب الشراء وان زاد يسيرا وفي المعتبر قال ابن الجنيد اذا كان الثمن غاليا تيمم وصلى واعاد اذا وجد الماء على اشكال

مما ذكر ومن ان خوف ضياع المال اليسير بالسعي الحلاك يوجب التيمم فلا يوجب بذل المال الكثير للاشتراك في اللازم الكثير
في العوض ولانه تضييع للمال وقليله وكثيره يشترك في التحريم والتضييع ولعدم لا ضرر ولا ضرار هكذا في الذخيرة
ولا يخفى ما في هذه الوجوه لما عرفت من الفرق الواضح بين الشراء وبين تعريض النفس والمال للسارق واللصوص من وجوه
متعددة مضافا الى ان الثاني اعانة للاثم واعانة للظالم في ظلمه وللفساد في الارض وان السارق يتقوى به فيزيد في هذه
المفاسد منه لصدورها بالنسبة الى غيره ليضر كما هو الغالب المعتاد الى غير ذلك من وجوه الفرق الواضحة وليس في هذا الشراء
تضييع لا ضرر لانه يشتري السعادة الابدية كما اشار اليه المعصوم ع ثم لا يخفى ان جماعة من الاصحاب قيدوا في الحكم المذكور
بما اذا لم يجحف اجحافا كما ذكره للصح منهم العلامة ره في المنتهى والتذكرة والشهيد في الذكرى بل قال في المنتهى لو كان الزيادة
يجحف بحاله سقط عنه الشراء ولا نعلم فيه مخالفا انتهى لكن بعضهم لم يقيد وابهم مثل العلامة في الارشاد والشهيد
الثاني في شرح الشرائع ولا يخفى ان المعول المذكور ظاهره عدم الاجحاف حيث قال ع وهو واجد لماء الشراء ومما
في المقام هو عدم الاجحاف ولما كونه واجدا لماء الشراء فبعد ملاحظة ما ذكر في نفي الضرر والحرج وغير ذلك بعيد ونهاية
ذالك ربما يظهر عدم شمول الوجوب لمشتراه لصورة الاجحاف [illegible] الى ما عرفت من المنتهى من عدم وجود
مخالف معلوم اذ ظاهره وفاق المعروفين ومافي الارشاد لا يخالف ذلك لاحتمال اهمالية لاختصار عبارته فلعله اهمل هذا
القيد في جعله لا يضر في الحال لكون المراد منه حال النفس كما صرح في التذكرة بل قيد فيه في المنتهى بالاستغناء عنه
اذ لعل مع الاجحاف لا يكون مستغنيا عنه فلاحظ وتامل بل الظاهر المعتبر ايضا انه لا اجحاف فيما سياتي ايضا مقتضى لعموم
التيمم باللفظ من سائر الفقهاء ايضا ذلك وان كان كما ذكره في المنتهى فلعل الكل يريدون من الحال حال النفس او يريدون
من الحال زمان الحال من الضرر فيما سياتي عن صورة الاجحاف والله يعلم فروع الاول لو اخل بالطلب الواجب وتيمم فروع
مع امكان الطلب حال التيمم لم يكن تيممه باطلا لما عرفت من ان شرط جواز التيمم وصحته صدق عدم الوجدان وانه لا يصدق
مع رجاء الوجدان ما لم يطلب وان كان الطلب وان كان الطلب معتبرا في العلوة والغلوتين للاجماع والنص على عدم الوجوب ازيد
من ذلك ولما ستعرف من ان التيمم لا يصح مع سعة الوقت اذا كان العذر يرجى الزوال او مطلقا ولانه مامور بالطلب والامر
بالشيء يقتضي النهي عن ضده على القول بالاقتضاء وعلى القول بعدمه نقول العبادة توقيفية موقوفة على ثبوت الجواز
والصحة من دليل شرعي يوثق به ويطمأن عليه ومع وجود عموم يقتضي الصحة حال اشتغال الذمة بالطلب الذي هو لاجل
التيمم محل تامل فلاحظ الاطلاقات والعمومات وتدبر ولعله لا خلاف لاحد فيما ذكرنا بل في المدارك ادعى القطع بعدم صحة
التيمم ح واما لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت ولم يمكنه الطلب لخوف فوت الصلوة معه اخطا لكن يجب عليه التيمم والصلوة اداء البتة
لعموم الادلة وهل يكونان صحيحين بمعنى انه لا يجب اعادة الصلوة وطهارتها تمام لا المشهور هو الاول لان امتثال الامر يقتضي الاجزاء
ولان القضاء بفرض جديد على ما هو الحق والاقوى ولا دليل على القضاء ح لان العمومات الدالة على القضاء انما تدل عليه في صورة

فوت

فوات الصلوة اداء وصدق الفوت الاتيان بها اداء بامر الشارع محل نظر نعم ان اتفق التمكن من الطهارة بالماء وادراك تلك الصلوة
اداء ولو بقدر ركعة منها يجب الاعادة لعموم الادلة وانكشاف خطائه واما القضاء فليس عليه لما عرفت وقيل ان الشيخ
في ط وف قال ولو اخل بالطلب لم يصح تيممه ويلزم انه لو تيمم وصلى ان يعيد الصلوة وفيه ان الظ من كلامه عدم الصحة حال امكان الطلب
والصلوة اداء لا حال عدمه لانه لو كان كذلك يلزم اولا ان لا يتيمم ولا يصلي اداء اصلا عنده بل يقول بحل حرامين لكونهما تشريعا وفيه ما فيه
ثم نسب الى الدروس والبيان القطع بالاعادة ولعله لتوقف البراءة اليقينية عليه وامتثال الامر بالاداء انما يقتضي الاجزاء بالنسبة الى
العمومات الظاهرة لا شغل الذمة اليقيني وفيه ما عرفت من ان القضاء بفرض جديد ولا مقتضي له ولا يرفع الاثم اخلاله بالطلب
فتم جدا ومن المنتهى انه لو كان بقرب الحلفاء يمكن من استعماله واهمل حتى ضاق الوقت بحيث لو مشى عليه خرج الوقت فانه يتيمم وفي
الاعادة وجهان اقربهما الوجوب انتهى ويتوجه عليه ما سبق الثاني لو اخل بالطلب وضاق الوقت فتيمم وصلى ثم وجد الماء في رحله
او محل الطلب فالاظهر ان حكمه حكم السابق الفرع ونسب الى الفاضلين ومن تبعهما وجوب الاعادة فان كان المراد من الاعادة ما كان في الوقت فظاهرهم
حق لما عرفت وان كان المراد القضاء او الاعم ففيه ما عرفت من عدم الدليل على القضاء وفي المدارك ان تعويلهم على رواية ابي بصير قال
سئلته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه فتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت قال عليه ان يتوضأ ويعيد الصلوة
ثم اعترض بضعف سندها بعثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير وجهالة المسئول وانها تتضمن صورة النسيان وهو خلاف محل النزاع
انتهى وفيما ذكره تامل واضح لان مقتضى الرواية الاعادة في الوقت كما هو مقتضى ظاهر كلام المعولين بل يظهر من تعويلهم عليها ايضا
ان مرادهم الاعادة في الوقت ولا تامل في وجوبها بمقتضى ما عرفت من الدليل بل الظاهر عدم تامل الفقهاء فيه وانما تاملهم في القضاء
مع ان عثمان من اجمعت العصابة وابا بصير مشترك بين الثقات الاجلة كما حقق في محله ولشرائط البر والثقات الاجلة لا يروون
عن غير المعصوم ع كما اعترف به مع ان الرواية منجبرة بالعمومات المتواترة والاشتهار بين الاصحاب بحيث لم يرد ها احد منهم وفي
المنتهى ان في صورة النسيان والتفريط اعادة قال علماؤنا انتهى والشهيد الثاني قال والضعف منجبر بالشهرة كما نبه عليه في الذكرى
الثالث وجوب الطلب يقتضي حرمة اراقة الماء وصبه وهبته وبيعه واخراجه من الملك مطلقا مع الياس من وجدانه وقت التيمم بل
ومع احتمال عدم الوجدان ذلك الوقت بعنوان كما هو الظ وهذا بعد دخول الوقت ظاهر لكون الطلب واجبا كما عرفت واما قبل الدخول
فمقتضى استصحاب البقاء الى وقت الصلوة الواجبة وكونها من الواجبات المطلقة اللازمة الصدور من المكلف على اي تقدير بل كونها
اشد الفرائض ومقتضى ما ورد منهم ع المنع من السفر الى ارض التي يظهر المكلف عدم وجدان الماء للصلوة احيانا وانهم ع عدوا
ذلك هلاكا الدين مع ان السفر قبل دخول وقت الصلوة كما هو الظ او مطلقا ومقتضى غيرهما مما يظهر من الشارع لغاية الاهتمام
بصدور هذه الفريضة من المكلف والاهتمام بتحصيل اسباب الصدور ودفع موانعه وجوب حفظ ذلك الماء قبل الدخول ايضا
وهو متعارف ومن هنا مع الياس المذكور بل مع الاحتمال المذكور بل يجب الطلب ح مع رجاء الوجدان والياس من الوجدان
بعد الدخول او الياس من الطلب كذا الذكر في ذلك من باب المقدمة كمقدمات الحج لكن لو اتى بالمحرمات المذكورة ودخل وقت التيمم للصلوة

ولا ماوح ولا امكان طلبه شرعا تيمم وصلى وجوبا واما الاعادة في الوقت لو تمكن من الطهارة بالماء فالظ وجوبها عليه على ما عرفت واما
القضاء فليس عليه ايض اجماعا لو كان ارتكاب احد المحرمات المذكورة او الاخلال بالواجب المذكور قبل دخول الوقت ونقل الاجماع المذكور
في المنتهى واما لو كان ارتكاب الحرام او الاخلال بالواجب بعد دخول الوقت فالظ انه ايض كذلك وان علم استمرار الفقد لما عرفت من كون
القضاء فرضا جديدا لا دليل عليه مع امتثال الامر بالصلوة اداء وفي الدروس حكم بالقضاء ونقل عن البيان ايض بعد ذلك وعلله في المدارك
بالتفريط وفيه ان القضاء ايض كيف يرفع اثم التفريط الا ان يكون المراد توقف البراءة اليقينية عليه كما ذكرنا لكن عرفت عدم تمشي ذلك
على القول بكون القضاء فرضا جديدا كما هو ظ نعم الاحوط القضاء هنا وفي المسئلة السابقة ايض تفصيا عن الخلاف وفي التذكرة جعل احتمالا
وقال الغ يعيد واحدة لا ما بعدها كالواقع قبل الوقت وفي المدارك انه يحتمل قضاء كل صلوة يؤديها بوضوء واحد في عادته والاصح السقوط
مط وظاهر المعتبر انه لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى **قوله** لعموم البدلية اه قد عرفت دليل العموم فمقتضاه انه يجب بالتيمم ما يجب له بالمائية
كما عرفت كما انه يستحب له ما يستحب له ويجوز ذلك مما هو من خواص المائية التي هي المبدل واحكامها الا ما خرج بدليل واما القائل
بالفصل باختصاص الاستباحة بما اذا كان المبدل رافعا للحدث او مبيحا للعبادة فنظره الى ما ورد من انه طهور واحد الطهورين وغيرهما من
الشيء لا ينفي ما عداه ثم اعلم ان المعروف من الاصحاب انه يستباح به كلما يستباح بالمائية بل لم ينقل في المنتهى خلافا في ذلك الا
من الاوزاعي وعرفت ان مقتضى ظاهر الاخبار ذلك مثل ما ورد انه بمنزلة الماء وقوله صلى لابي ذر يكفيك الصعيد عشر سنين وما
ورد من ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وغير ذلك فما ذكر في المدارك من ان ما توقف على مطلق الطهارة
يتوقف على التيمم واما ما توقف على نوع خاص منها كالصوم فلا يكفي شيء فان كونه بمنزلة الماء يقتضي المشاركة في جميع ما هو
من منازل الماء وكذا كونه طهورا ويؤيده وجوب التيمم للخروج من المسجدين على الجنب مع توقفه على خصوص الغسل مع انه ان
اراد من التوقف على مطلق الطهارة التوقف على ما يشمل التيمم ففساده واضح وان اراد التوقف على الطهور من حيث هو هو من
دون مدخلية التشخص والخصوصية ففيه ان الصلوة مثلا يتوقف على خصوص الوضوء عند الحدث الاصغر وخصوص الغسل عند الحدث
الاكبر مع ان الصلوة لا نزاع لاحد فيها بل هي من الضروريات الدين واما النظريات فلا يكاد توجد فيها عبارة لا كذا الا بطهور
مع ان قوله ص بطهور ظاهر في تشخص من الطهور وفي منه لا العقد المشترك فلا بد لما ذكره من ورود لا كذا الا بالطهور نعم
ومنع فخر المحققين من استباحة اللبث في المساجد لقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا حيث جعل غاية التحريم
الغسل فلا يستباح بغيره والا لم يكن الغاية غاية والحق به مس كتابة القرآن لعدم فرق الامة بينهما والجواب عنه لا بد بان ارادة
المساجد من الصلوة مجاز والقرب وان كان له ظهور في كون ما يقرب الى غير فعل المكلف مثل الصلوة وغيرها الا ان الصلوة
حقيقة ايض في فعله واستعمال القرب في مثل ما هو من الافعال في غاية الكثرة والشيوع بخلاف استعمال الصلوة في المسجد سيما
مع ما عرفت من غاية البعد والموانع الاخر وكثرة الشيوع وقرب المجاز في جانب القرب ومع التساوي لا ترجيح فلا يمكن الاستدلال
اذ الاستدلال فرع ظهور معتد به وهو محل نظر الا ان يقال بان ذلك ورد في بعض الاخبار عن الباقر ع كذلك فالمراد توقف

حجية

حجية ذلك بحيث يستند اليه في مقابل ما ذكرنا ومع ذلك عموم المنزلة وغيره يقتضي كون التيمم مثل الغسل فيما ذكر بل ربما كان من المواضع المسلمة
عنده ما ورد مخصوصا بلفظ الوضوء او الغسل خاصة بل لا يكاد يوجد غير ذلك فما هو الجواب في الكل فهو الجواب هنا فليلاحظ وليتامل
واما الجواب عن غير الاية ففي غاية الوضوح **قوله** للنص هو ما رواه في الفقيه مرسلا عن الص من تطهر ثم اوى الى فراشه بات
وفراشه كمسجده فان ذكر انه على غير وضوء فليتيمم من دثاره كائنا ما كان لم يزل في صلوة ما ذكر الله تعم ولم يذكر المص ان احدا افتى به بل
ظاهره ان احدا لم يفت به والظ انه كذلك الا ان الظ ان المص ولعل غيره ايض من جملة متاخري المتاخرين افتوا بالاستحباب مع وجود
الماء مط مستندين الى هذا النص وهو كما ترى لا يدل الا على ما اذا ذكر في الفراش كونه على غير وضوء وان الفائدة انه لم يزل في صلوة ما ذكر
الله عز وجل وليس هنا ما يقتضي الاطلاق والعموم من تنقيح مناط واجماع مركب او فهم الفقهاء الجنبين بن الشاهدين والمماثل لما
اذ عرفت عدم الفتوى والمسامحة في ادلة السنن لا يقتضي انه بد من العمل بمضمونه وتخصيص التيمم بالدثار وارد مورد الغالب من عدم وجود
التراب المعتمد على الغبار على حسب ما ستعرف كما ان التخصيص بالتيمم مع انه مؤخر عن الوضوء مبني على عدم وجود الماء في موضع مبيته
او وجوده لكن يوجب المتطهر والرشح اللحاف وامثاله والحاصل ان تجويز التيمم ح من جهة سهولته فيجب الوضوء المعصوم ع
رضي به وجوزه رخص تسهيلا له فلو كان الوضوء لسهل التيمم وان كان الغرض نادرا لم يظهر الرضا والتجويز وكيف كان الاولى
اختيار الوضوء مط عملا بالنصوص الكثيرة المقبولة عند الفقهاء المطابقة لقاعدة كون التيمم بعد العجز عن المائية وغير ذلك ولعله لهذا
لم يفت الفقهاء وان كانوا يتسامحون في ادلة السنن فتم **قوله** والاجماع والحسنين اه الاجماع نقله الشيخ والحسنان حسنة
الحلبي قال سئل الص ع عن الرجل يدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضا فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلي ورواية
زرعة عن سماعة قال سئلته عن رجل مرت به جنازة وهو على غير طهر قال يضرب بيديه على حائط لبن ويتيمم ويمكن حمل هذه على ان
المراد ايض على صورة فوت الصلوة عليها لو كان يتوضا لان الغالب ان مرور الجنازة على الرجل في حال لا يقدر على الوضوء والصلوة عليها
مع التقييد او مطلقا ويؤيده ظهور كون التيمم طهارة اضطرارية بحيث بعد العجز عن استعمال الماء ولعل المراد من المجمع عليه بالاجماع المذكور هو
الصورة المذكورة للعلة المذكورة بحيث لا يبقى وثوق على حمله على الاعم منها ولو كان باقيا على ظاهر العبادة لكان القول بالاستحباب
مع وجود الماء مط متعينا لكون الاجماع المنقول حجة على ما هو المحقق والمسلم عند المعظم وكذا الكلام في رواية زرعة لانجبارها بالشهرة
المعظمة لو سلمنا عدم الاجماع ولا يعارضها الحسنة لان القيد ذكره الراوي واثبات الشيء لا ينفي ما عداه مع ان المقام مقام الاستحباب
فلا وجه لما ذكره في المع لا لزمه والاطلاق حجة سيما مع كون الغالب وجود الماء والقاعدة لم تثبت تماميتها في مثل المقام لاحتمال كون
المستحب المسامح فيه احد المذكورة مع ان عموم البدلية يقتضي الجواز مط الا ما اخرجه الدليل ولا مخرج في المقام اصلا لو لم نقل بوجود المقتضي
ثم واستدل في الذخيرة للقول بالاستحباب مع وجود الماء بصحيحة حريز عمن اخبره عن الص ع ان الطامث تصلي على الجنازة لانها
ليست بذات ركوع ولا سجود والجنب يتيمم ويصلي عليها وفيه المناقشة التي ذكرناها اذ الغسل لا يتيسر غالبا لمن حضر الجنازة
ويريد الصلوة عليها نعم الاجماع المنقول يكفي وكذا رواية الاستعضاد في رواية زرعة ولعل المناقشة التي ذكرناها انسب في مقام المسامحة

بجاد له السنن قوله وفيه تامل بجواز التأمل ان مضمون هذا الصحيح انه ع قال التيمم لكل صلوة ولا يمكن حمله على الاستحباب لان التيمم لاول تلك الصلوات
واجب كما هو مقتضى الامر به مشروط بالحدث جزما كما هو مقتضى ما ورد من الامر بالوضوء او الغسل للصلوة في الاية والاخبار وحمل هذه الصيغة
الواحدة على الوجوب لاول تلك الصلوات وكونه بشرط الحدث والاستحباب لما بعدها وكونه بشرط عدم الحدث فيه ما فيه والاستدلال عليه بعموم الطهر
على الطهر عشر حسنات كما فعل المصنف في الحاشية ايضا ليس بشيء لعدم الاستحباب في الغسل كما عرفت مع كونه اكثر شيوعا من التيمم فالتيمم بطريق
اولى لانه طهارة اضطرارية والاطلاق لا ينصرف الا الى الفرد الشائع وكذا لا يخفى على المتامل والاستدلال بعموم البدلية ممكن الا انه لما عرفت
ان الغسل لا تجديد فيه والتيمم بدل المائية لا بدل خصوص الوضوء الا ان يقال ما هو بدل خصوص الوضوء يستحب تجديده على حسب
الوضوء لكنه فرع ثبات العموم الى هذا القدر فتم قوله التيمم مسح الجبهة اه مقتضى كلامه ان وضع اليدين باعتماد خارج عن ماهية
التيمم وان كان واجبا فيه كما سنذكره ولعل نظره ان المراد في قوله تعالى فتيمموا صعيدا الاية اقصدوا صعيدا طيبا وامسحوا اه وهذا
القصد خارج من ماهية التيمم فيكون اول التيمم مسح الوجه ثم اليدين لكن مقتضى ظاهر بعض الاخبار كونه داخلا في كيفيته كما سيجيء
وكيف كان لا تامل في وجوبه وشرطيته للتيمم كما ستعرف واما مسح جبهته الذي هو جزء التيمم الواجب وواجب فيه بالاجماع كما قال
في الذكرى فهو من قصاص شعر الراس الى طرف الانف الاعلى ولا شبهة في وجوب مسح هذا القدر ولم يتامل احد فيه ولا يمكن التامل بل هو من
ضروري الدين والمذهب وانما التامل فيما زاد على ذلك ونسب الى بعض الفقهاء وجوب مسح الجبينين ايضا والى الصدوق مسح
الحاجبين ايضا والى علي بن بابويه استيعاب الوجه وعن الذكرى انه في كلام الجعفي اشعارا فيه وعن المرتضى في الناصرية على عدم
وجوب الاستيعاب وفي امالي الصدوق ره من دين الامامية الاقرار بان التيمم من لم يجد الماء فليتيمم كما قال الله تعالى صعيدا طيبا
والصعيد الموضع المرتفع والطيب الذي يحدر عنه الماء فاذا فقد الرجل الماء تيمم ويضرب بيديه الارض ضربة للوضوء ويمسح بها
وجهه من قصاص شعر الراس الى طرف الانف الاعلى والى الاسفل اولى ثم يمسح ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى من الزند الى اطراف الاصابع
ثم يمسح ظهر يده اليسرى كذلك ويضرب بدل غسل الجنابة ضربتين ضربة يمسح بها وجهه وضربة اخرى يمسح بها ظاهر كفيه وقد
روي ان يمسح الرجل جبينيه وحاجبيه ويمسح ظهر كفيه وعليه مضى مشايخنا انتهى وهذا يدل على فساد ما نسب اليه والمرد فيه
فوائد اخرى منها كون الشرط في مطلق التيمم عدم وجدان الماء كما ذكرنا سابقا ومنها كون التيمم بدلا عن الوضوء بضربة وعن الغسل
بضربتين كما سيجيء ومنها كون الواجب مسح مجموع الكف كما سيجيء ايضا ومنها كون الواجب عنده عند جميع مشايخنا القدماء
مسح الجبينين ايضا بل الحاجبين ايضا على ما اظن انه ساقط في نسختي ويدل على بطلان القول بالاستيعاب بعد الاجماعين المذكورين
ظاهر الاية لان الظاهر ان الباء هنا للفائدة ومنها التبعيض كما ورد في النص الصحيح عن الباقر ع وغيرها والمعتبرة مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع
وغيرها من الصحاح والمعتبرة ان رسول الله ص قال ذات يوم لعمار في سفر له يا عمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله
في التراب قال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احدهما
بالاخرى ثم لم يعد ذلك وموثقة زرارة عنه ع عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة

واحدة

واحدة ورواية عمرو بن ابي المقدام عن الصادق ع كذلك الا انه قال ثم مسح جبينيه وكفيه مرة واحدة الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لكون المسح على الوجه
مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع انه سمعه يقول ذكر التيمم وما صنع عمار فوضع الباقر ع كفيه في الارض فمسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين
بشيء وصحيحة داود بن النعمان عن الصادق ع في حكاية تيمم عمار وقول الرسول ص له تمعكت كما تتمعك الدابة فقال له فكيف التيمم فوضع يده على
الارض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا الى غير ذلك من الروايات محمولة على ان المراد من الوجه ليس كله بل بعضه في الجملة مسامحة
في التعبير لعدم اقتضاء المقام التفصيل اذ لا شبهة في تفاوت مقامات الاجمال والتفصيل ووقوع ذلك في غاية الكثرة سيما في الاخبار
ولذا ورد منهم حمل مجملات اخبارهم على المفصل منها ومتشابهاتها على المحكم منها ومن هذا روى زرارة عن الباقر ع في التيمم
قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك ويديك وفي غير واحد من الاخبار ان التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين ومعلوم
ان المراد من اليدين خصوص الكفين ويبادي بما ذكرنا ان الحكاية في المتعارضين واحدة وهو حكاية تيمم عمار وتعليم كيفية التيمم او تعليم
الراوي بل ربما اتحد الراوي مثل كونه زرارة بل المروي عنه ع ايضا مثل كونه الباقر ع ومن اليقينيات كون ما صدر من عمار واحدا
لا يمكن الفناء بالبديهة وكذا ما صدر من الرسول ص بالنسبة اليه وتعليمه اياه اذ لا شبهة فانه لم يعلمه تارة ببعض وتارة بكل
الوجه مع عدم وقوع ما صدر منه الا مرة واحدة وكذا ما صدر من الرسول ص وكذا ما صدر من الامام بالنسبة الى الراوي كما هو
المعروف حملنا لكن لا بد من الجمع ومعلوم ان حمل المفصل وارجاعه الى المجمل غلط لان الاضعف يوجه ويرجع الى الاقوى فكيف اذا كان
الاقوى نصا لا يقبل التوجيه وخصوصا اذا كان التوجيه في الاضعف شايعا متداولا وخصوصا اذا كان الاقوى هو المشتهر بين
الاصحاب في العمل والفتوى والقبول والاضعف شاذ بل لا قائل به منهم كما عرفت وعلى فرض صدوره فلعله مسح الوجه فراده
الوجه الوارد في الاخبار كما هو طريقة القدماء كثيرا وخصوصا مع موافقة الاقوى للاجماعين المنقولين ومخالفة الاضعف
لهما وبالجملة لا غبار على الفتوى على عدم وجوب الاستيعاب بقي الاشكال بين وجوب مسح الجبين مع الجبهة وعدم الوجوب لما عرفت
تعارض الاقوال والاخبار في ذلك ظاهرا لكن عرفت ان مشايخنا القدماء كانوا يفتون بادخال الجبينين مع ان ما دل على وجوب
مسح الجبين اقوى دلالة بل ونصا بالقياس الى ما دل على المسح بالجبهة مكان لفظ الجبهة ولعل اطلاق لفظ الجبهة على المركب من
الجبينين وكون البعض في حكم الجملة الا ما خرج بالدليل والخارج هنا هو الزائد عما بلغ طرف الانف الاعلى الى الذقن فتم جدا ويؤيده
ما ورد في الاخبار وكلام الفقهاء من المسح بالكفين فانه يزيد على الجبهة الخالية عن باقي الجبينين بلا شبهة فربما كان ذلك دليلا
على ذلك بل هو دليل قوي بالاله يجوز تأييد ويؤيده ايضا انه اقرب الى الوجه الوارد في الاخبار الصحيحة وجوب مسحه فتم ويؤيده ايضا
ان جماعة من المحققين المدققين مثل صاحب المدارك وصاحب الذخيرة لم يتوجهوا الى حكاية التعارض والجمع هنا اصلا بحيث يظهر
منهم عدم التعارض اصلا وراسا بل بملاحظة ما ذكرنا العلم بتحقق نزاع في ذلك بين الفقهاء مع ان البراءة اليقينية في التكليف
بالعبادة موقوفة على الاتيان بجميع ما يحتمل الدخول لئلا يتحقق البراءة الاحتمالية وبالجملة بعد مسح الجبينين يتحقق البراءة اليقينية

وبدونه لا يتحقق ما ذكر لعله جار في الحاجبين ايضا ولا تامل في كونه احوط واما مسح ظاهر الكفين واجبا في التيمم وجزءا منه وهو من
الزند الى رؤس الاصابع فهو المشهور بين الاصحاب ومنهم والد الصدوق كما عرفت ونسب اليه انه قال بمجموع اليدين من المرفق الى رؤس
الاصابع كما نسب اليه المص وعرفت ان نسبة هذا اليه محل نظر واما الاخبار المتضمنة لذلك فهي صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع عن التيمم
فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها
ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقى
ما كان عليه المسح الرأس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد وموثقة سماعة قال سألته كيف التيمم فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه
الى المرفقين وموثقة ليث المرادي عن الصادق ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك وحملت
على التقية لما ورد عنهم ع ان كل حديث وافق العامة يجب تركه والاخذ بما خالفهم وان الرشد بخلافهم وغير ذلك مما ورد في اخبار
كادت تبلغ التواتر او متواترة وتشهد عليها الاعتبار وطريقة الشيعة في الاعصار والامصار ربما قال المحقق ساقط عن الاعتبار عندهم
ولا اعتقاد الجمع بين الاخبار في مثل المقام لا دليل عليه قطعا بل خلاف في الادلة المعتبرة الثابتة كما عرفت لكنه لم يفت بالتخيير كما نسبه اليه
المص بل فتواه موافق المشهور وقال انه اشهر الروايتين ولعله مرجح اجتهادي عنده ايضا فتم ونسب ابن ادريس الى بعض الاصحاب
ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤسها ولعل الظ ان مستنده ما رواه في الكافي في الحسن بابن هاشم عن حماد بن
عيسى عن بعض اصحابنا عن الصادق ع انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق قال فامسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال وما كان ربك نسيا ولا شك في ان قطع يد السارق عندنا
وسط الكف من ابتداء الاصابع لا من الزند كما هو المعروف من الاصحاب من الاخبار فهذه الرواية لا تقاوم الادلة السابقة من الاخبار
الصحيحة والمعتبرة الكثيرة الموافقة لفتاوى الاصحاب مضافا الى ان ظاهرها يقتضي عدم كون الباء في هذه الاية للتبعيض وقد عرفت
فساد ذلك ايضا وعلى تقدير الصحة فالظ كونها على طريقة الجدل مع العامة وابطال الطلب على مذاقهم وما هو مسلم عندهم واما
كون مسح الجبهة وظاهر الكفين بباطنهما كما ذكره المص فهو المشهور بين الاصحاب ودلت عليه ظواهر الاخبار مثل صحيحة داود بن النعمان
وموثقة زرارة وهي كالصحيحة وصحيحتي زرارة ورواية عمرو بن ابي المقدام وقد عرفت الكل ويجيئ بعض اخر مما ورد في بيان التيمم
وكيفيته مع ان البراءة اليقينية تتوقف على ذلك مع انه لم يخالف في ذلك احد من الاصحاب بل يظهر من كلام الصدوق في اماليه انه من
دين الامامية وقد ذكرنا الكلام المذكور ونقل عن ابن الجنيد انه جوز المسح باليد اليمنى ولعله قياسا على الوضوء لانه كان يقول بالقياس
وقال الاصحاب كثير من هذه الجهة كما ذكره الشيخ وان كان ره رجع عنه وكيف كان لا عبرة بكلامه في مقابل ما ذكرناه من الادلة والاجماع
وفي الذخيرة لا يجب استيعاب مجموع اليدين لما في صحيحة زرارة من ان النبي ص مسح جبينيه باصابعه وفي المدارك قال الاولى المسح بمجموع الكفين
عملا بجميع الاخبار انتهى قلت وعملا بفتاوى الاخيار ايضا لانهم افتوا بوجوب مسح الجبهة او الجبينين باليدين او الكفين جميعا وهذا هو مقتضى

البراءة

٢٥٤

اليقينية ايضا فالصحيحة المذكورة ربما صارت شاذة ولم يذكر كيفية المسح والظ من المسح كون الابتداء من قصاص الشعر والانتهاء الى طرف الانف
الانف لا على لانهم افتوا كذلك بل قال في المنتهى ظاهر عبارة المشايخ يقتضي وجوب الابتداء من القصاص والانتهاء الى الطرف الاعلى من
فلو نكس بطل ولانا نبين بل ظاهر الامالي ان ذلك من دين الامامية وعرفت كلام الامالي وقال في الذكرى فلو نكس فالاقرب البطلان اما للمساواة في
الوضوء واما تبعا للتيمم البياني ومراده ره من مساواة الوضوء ان مقتضى البدلية للوضوء المساواة مع المبدل الا ما اخرجه الدليل او المستند
في ذلك فهم العرف ويجيئ في التيمم ما يظهر منه اعتبار ذلك ومر في خطبتي صلوة الجمعة ويجيئ في تسبيح الركعتين الاخيرتين
وغير ذلك مما يشير اليه ومراده من التيمم البياني انهم ع في مقام بيان التيمم مسحوا وجوههم والفعل لا اطلاق ولا عموم فيه يشمل
لا يكون الا مختصا بواحد من الكيفية فاما ان يكون من القصاص الى طرف الانف كما فعله فهمه الاصحاب وافتوا به ولعله المتبادر في المقام
لكونه بدلا عن الوضوء واما بغيرها مثل ان يكون بالعكس فلو كانوا يعكسون المسح لكان الرواة يذكرون ذلك لان هذا ايضا وجه لمخالفة
التيمم مع الوضوء كما ذكروا كون المسح بالجبينين خاصة او الجبينين كذلك ومن الزند الى اطراف الاصابع في اليدين وان محل المسح في الوضوء
المفروض في التيمم فلا يؤمم بالصعيد وبالجملة ما كانوا يكتفون بذكر مسحهم فقط لو كانوا مسحوا من الاسفل الى الاعلى او من احد جانبي
الجبهة الى الاخر بل كانوا ينقلون المذكورة البتة لكونه على خلاف المعهود في الوضوء فيكون الواجب واللازم كون المسح على الكيفية
التي يفعلونها في بيان مقام الكيفية المجهولة لنا خصوصا مع الابتداء من طرف الانف والانتهاء الى القصاص لكانوا يحكمون بلزوم
مراعاة هذه الكيفية الغريبة العجيبة في التيمم البتة ويذكرون ذلك للرواة عنهم البتة وما كانوا يكتفون بذكر المسح من دون ذكر
الكيفية وكان كل من عمل بعمل انهم يفتون بلزوم تلك الكيفية وكان المدار في الاعصار والامصار عندهم عليه لان يصير المدار فيهما
عملا وفتوى على الابتداء من القصاص كما اتفق من الفقهاء والمسلمين وما ذكرنا ظاهر على المتدبر السليم والطبع القويم ولهذا نجد ما نطلع
على هذه الاخبار يتبادر الى ذهننا ما فهمه الفقهاء بلا تامل بل يتبادر الى اذهان العوام ايضا ما لم يسمعوا المناقشة في الدلالة ومن
هذا حكم الشهيد صريحا بكون مقتضى التيمم البياني ذلك مع كونه في اعلى مرتبة الفهم والفقاهة كما هو مسلم ومعروف من المناقشين
عنه ومن هذا ايضا نسب الصدوق الى الامامية جميعا انهم يقولون بذلك وان ذلك من دينهم الذي يجب الاقرار به مع ان البراءة
اليقينية على توقف على ذلك جزما وبالجملة كثير من احكام التيمم ثبت بما ذكر مثل كون المسح بباطن الكف وكون مسح الكف ابتداؤه
من الزند وانتهاؤه الى رؤس الاصابع ووجوب تقديم اليمنى على اليسرى وغير ذلك مما سيجيئ فلا وجه للمناقشة في الحكم المذكور
كما فعل في المدارك والذخيرة فتم جدا واما وجوب مسح ظاهر الكفين فقط دون باطنهما ودون المجموع مع ان ظاهر الاية
هو الاخير فلحسنة الكاهلي قال سألته عن التيمم قال فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الاخرى
ولما نقلناه عن الامالي مضافا الى فتاوى الاصحاب بل طريقة المسلمين في الاعصار والامصار لان كل من قال بان التيمم ببعض الوجه
وعدم استيعاب الذراعين قال بذلك ولان العبادة توقيفية فما لم يثبت شيئ من اجماع او نص لا يمكنه جعله عبادة ولانه

كانت مجملة ولذا ترى الرواة كانوا يسألون عن كيفية التيمم والائمة ع ما اجابوا احدا منهم بانها معلومة من الآية فلم تسألون
بل وكانوا يجيبون بما لا يفهم من الآية لبعض جزما وكون الآية مجملة عندهم للعلم الضروري بعدم انحصار التيمم في القدر الذي
يفهم من اطلاق الآية وايده جميع الاجوبة الصادرة منهم ع بل ويظهر من مجموع الاخبار وفتاوى الفقهاء والاجماعات
المنقولة ان كثيرا من الاطلاقات الواردة في الآية والاخبار لم يبق على اطلاقه وان التعبير بالاطلاق من باب المسامحة لعدم المقتضي
في المقام للتقييد والتفصيل ولهذا فهمنا كيفية التيمم من ملاحظة مجموع ما اشرنا اليه من الآية وغيرها كما ان غالب الاحكام
الشرعية ثبت من ملاحظة الادلة وانضمام بعضها ببعض ومما ذكر اندفع ما اعترض في الذخيرة على الشهيد في رجوعه الى
التيمم البياني في كيفية المسح بان المسح لا اجمال فيه حتى يحتاج الى البيان ولما وجب كون مسح الوجه واليدين بباطن الكف خاصة
فالمتبادر من الآية والاخبار لكونه المعهود في المسح مضافا الى الحسنة المذكورة وللقاعدة البدلية وقاعدة تحصيل البراءة
اليقينية وفتاوى الاصحاب وغير ذلك واما كون التيمم مع النية فلما مر في بحث الوضوء وسيجيء البحث عن كيفيتها
انشاء الله تعالى والمصنف لم يتعرض لوجوب البداءة بالاعلى في اليدين ايضا مع ان الظاهر من الفقهاء بل صرح العلامة ومن تاخر عنه
لقاعدة البدلية بل عرفت من امالي انه طريقة الامامية الذي يجب الاقرار به وعرفت ايضا غير ذلك مما ذكرنا في وجوب الابتداء
من قصاص الشعر في الوجه بل لم يرد في مسح الكف المسح بالاصابع كما ورد في الوجه والمراد من المجموع ما يصدق عرفا انه مسح بالكفين
جبهته وجبينه ومسح بالكف كفه ثم اعلم انه نسب الى الصدوق انه قال مسح على ظهر يديه فوق الكف قليلا والظاهر ان مراده
من باب المقدمة لما عرفت من امالي وعليه يحمل ايضا ما في صحيحة داود بن النعمان من قوله ص فمسح وجهه ويديه فوق
الكف قليلا ولم يتعرض المصنف ايضا لبيان كيفية نية التيمم بل اعتمد على ما اختاره في الوضوء ونحن ايضا ذكرنا هناك ما ظهر منه
الحال في كل عبادة لكن العلامة وجماعة من الاصحاب قالوا لا يجوز للمتيمم نية رفع الحدث لاجماع العلماء كافة على انه غير رافع
وعن الشهيد في قواعده تجويز ذلك واستحسنه في المدارك معللا بان الحدث انما يمكن رفعه ليس الا الحالة التي لا يصح معها
الدخول في الصلوة ونحوها وهي مرتفع جزما الى غاية معينة اما الحدث او التمكن من الماء انتهى ولا يخفى ان مرادهم من الحدث مثلا
كون الرجل جنبا اذ كان بالتيمم يخرج عن الجنابة وتزول بالمرة فكيف يصير بمجرد الحدث الاصغر جنبا يجب عليه التيمم بدلا من غسل
الجنابة كما هو المشهور حتى عند السيد وصاحب المدارك وغيرهما ممن يجوز نية الرفع في التيمم نعم السيد يقول بارتفاع الجنابة
ووجوب الوضوء بالحدث الاصغر والتيمم بدلا عنه كما سيجيء عن المصابيح لكن سيظهر لك بطلانه نعم بالتيمم يرتفع منع الجنابة من
الصلوة ونحوها وفرق بين ارتفاع المنع وارتفاع نفس المانع فالنزاع يعود لفظيا لو اراد الشهيد ومن اخره رفع المنع لا المانع
وتمام التحقيق سيجيء وهل يجب نية البدلية عن الوضوء مما هو بدل عنه والبدلية عن الغسل مما هو بدل عنه اقوال ثالثها الوجوب لو قيل
باختلاف الهيئة فيهما وربما كان العكس انسب لتحقق التعيين بالماهية فتامل ومقتضى ما مر في الوضوء ان لم مدخلية في التعيين الواجب لتحقق

الاشتغال

لتحقق الامتثال العرفي فيجب والا فلا وظهر ايضا مما مر حكم ما اذا نوى بدلا عن الوضوء وظهر كونه جنبا او بالعكس ووقع النزاع
في محل النية نسب الى الاكثر انه عند الضرب على الارض وعلل بكونه اول افعال التيمم ومر الكلام فيه وفي تعيين اول اجزاء التيمم وان
الظاهر عند المصنف انه مسح الجبهة واشرنا الى وجهه ويؤيده ايضا ما في بعض الاخبار من انه يضرب بيديه ويتيمم وما ماثل
هذه العبارة واشرنا ايضا الى وجه ما اختاره الاكثر من كون الاول هو الضرب ويمكن القول بجواز التقديم لو قلنا بان
اول الاجزاء هو المسح لكون الضرب جزءا واجبا من التيمم التي لا يتم بدونه فلو انه اولى من مستحبات الوضوء مع تجويزهم التقديم
الى اولها لكن هذا النزاع لا يتمشى على ما اخترناه من كون النية هي الداعية الى الفعل لا خصوص المخطر ومما ذكرنا ظهر حال
استدامة النية ايضا وبالجملة ما ذكرنا في الوضوء يغني عن الذكر هنا بالمرة وكذا في كل عبادة واما ما ذكره المص من كون
مسح الوجه والكفين بالتراب فهو مختار المفيد والسيد وابي الصلاح بل الشيخ في ب وير وابن ادريس وغيرهم ايضا كما
ستعرف بل الظاهر كل من اشترط العلوق ايضا ذلك وسيجيء الكلام فيه ثم احتج السيد بان الصعيد في قوله تعالى فتيمموا
صعيدا هو التراب بالنقل عن اهل اللغة حكاه ابن دريد عن ابي عبيدة وبقوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا
ولو كان الارض مطلقا طهورا لكان ذكر التراب لغوا اقول بل لغوا بالمعنى ايضا في المقام اقول والمفيد ايضا قال
الصعيد هو التراب وانما سمي صعيدا لانه يصعد من الارض واجاب في المخ عن احتجاج السيد بانه لا يلزم من تسمية
التراب صعيدا ان لا يسمى به الارض بل جعله اسما للارض اولى لانه يستعمل فيهما فيجعل حقيقة في القدر المشترك
دفعا للاشتراك والمجاز وعن الرواية بان التمسك بها تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص اجماعا
وفي المدارك ان الرواية موجودة بحذف ترابها على ما حكي في الذكرى مع انها ضعيفة لا تعارض الاخبار الصحيحة المتضمنة
لجواز التيمم بالارض انتهى اقول ما ذكره في المخ فيه رد كلام اهل اللغة فيه ما فيه لانه اجتهاد في مقابل النص لانهم قالوا ان
الصعيد هو التراب ومع ذلك لم يتعرضوا لذكر الارض اصلا والمفيد والسيد وغيرهما خصصوا بالتراب والسيد صرح
بانه عن اهل اللغة وهو في غاية المعرفة باهل اللغة مع ان الجوهري ايضا صرح بكونه التراب نقله عن ابن الاعرابي
انه الارض وهذا ينادي بتعين قولهم والاعتماد على الجوهري ازيد من غيره من اللغويين كما لا يخفى وقال ابن فارس ايضا الصعيد
هو التراب وقال ابن عباس الصعيد التراب مع ان الظاهر من قول السيد ان المعروف عند اللغويين هو التراب ويؤيد ذلك
ظواهر بعض الاخبار ومثلها ذكره السيد وما ورد في الطين انه الصعيد وانه صعيد طيب وماء طهور وفي صحيحة زرارة
ثم اهوى بيده الى الارض فوضعها على الصعيد فلو كان مراده فالارض لما احتاج الى وضعهما عليها الى غير ذلك مما ستعرفه وما
اجاب بان الدلالة دلالة الخطاب فتركه في معرض النص فيه انه لم يجعل النص الذي ادعاه الا ان يكون مراده ما قاله في المدارك
من تضمن بعض الصحاح لفظ الارض لكن ستعرف ما فيه مع ان السيد لا يقول بحجية المفهوم بل غرضه ان الارض لو كانت
هي الطهور فالطهور صفتها وحالها وحكمها لا التراب والارض مذكورة بلفظها والطهور المذكور اذا كان وصفها

فكيف جعل وصفا للذي ليس وصفه وحالا وحكما لما ليس حاله وحكمه فلا بد من كون ذكر التراب لغوا فاسدا مع كونه ص في معرض اظهار
منه سبحانه عليه وعلى امته واظهار توسعة دينه فكونه سهلا حنيفا واسعا فلو كان كل الارض طهورا كان التخصيص بالتراب غلطا محضا
خلافا بالمقصود مخرجا للكلام عن البلاغة وموجبا للفساد فكيف ينسب الى الرسول ص واما الطعن بوجود خبر خال عن القيد المذكور
ففيه ان الاظهر هو السقط والسهو عن القلم بالترك لا الزيادة سيما مع كونها اجنبيا مضادا للمطلوب مناقضا للمقصود مع ان السيد ره
لا يعمل باخبار الاحاد فوجود خبر واحد لا يضر بل يعمل بما هو القطعي بالتواتر وغيره وظ ان القطعي عنده هو الذي ذكره بل استند
اليه في مقام الحكم الشرعي واشتبه به مع ان الظ من الاية سيما بانضمام الصحيح الوارد في تفسيرها هو اشتراط العلوق حيث قال فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه ذلك التيمم لانه تم علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها والصحيح
هو صحيح زرارة عن الباقر ع المتضمن لكون الباء للتبعيض ويجيء تمام الكلام في اشتراط العلوق فاذا ظهر اشتراطه ظهر كون
المراد في الاية والحديث الصحيح من الصعيد هو التراب لان المتعارف تحقق العلوق فيه لا في غيره من الحجر والحصا والرمل وامثال ذلك
سيما ان يجري على الوجه ويصير سببا للاحتياج بكون التيمم ببعض الوجه هذا مع ما ستعرف من المنع من الرمل مع انه لا قائل بالفصل
فانه غير السيد وموافقيه يجوز التيمم بكل ما هو من الارض كما ستعرف وكون الغبار على مثل الحجر لاجل العلوق لا ينفع لان الظ من الاية
وغيرها كون العلوق مما ضرب بيده عليه ويتيمم منه لا غيره كما هو ظ مع ان الغبار من جملة التراب الى انه لا يعلم كونه من غير جنسه مع انه اذا
لم يكن من جنسه لم يكن من جنس الارض ايضا على ما هو الظ فيكون حكمه من غير الاية واما الجابر من حديث اخر فتدبر ويدل عليه ايضا حسنة
دعلة عن الصادق ع انه قال اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله
الى ان قال فان كان لا يقدر الا على الطين فلا بأس ان يتيمم منه ولو كان التيمم بالارض جائزا لما اشترط فقد التراب ولما قال انظر اجف
موضع فان ابتلال الحجر لا يضر فيه للتصاق الكف بالحجر بتيسر مع انه لا خفاء في ان المراد التراب المبلل مع انه ص في مقام التوسيع اقتصر
على التراب والطين ورواية علي بن مطر عن بعض اصحابنا عن الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين قال نعم
صعيد طيب وماء طهور وفيها دلالة من وجهين كما هو ظ ورواية زرارة عن احدهما ع كك الا انه ع قال انه الصعيد وفي صحيحة
جميل ان امام القوم يتيمم ويصلي بهم ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا انه ص في مقام التعليل خصص بالتراب وجعله
طهورا وفي رواية ان التراب طهور المسلم وفي حسنة ابن ميسرة الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى ثم اتى الماء الى ان قال ع يمضي على
صلوته فان رب الماء رب التراب ويدل عليه ايضا الاخبار المتضمنة لنفض اليدين اذ لا خفاء في ظهوره في التراب مع انه فهم ...
في بيه الارض فظهر ان المراد من الارض التراب خاصة ومن بعض تلك الاخبار ربما تذكر بعضا اخر منها ويدل على ذلك ايضا صحيحة ابن
سنان عن الصادق ع اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فان الظ ان من هنا للتبعيض وان ظاهره العلوق
والمسح بالعلوق موافقا لغيره من الاخبار والاية والعلوق ظ في التراب كما عرفت مع ان الوارد فيها لفظ الارض ايضا هذا مع ان معظم الارض
واغلب اجزائها في محل السؤال وفي بلد الراوي هو الغالب بل لعله لا يوجد فيها من الارض سوى التراب الا شاذا نادرا والمطلق ينصرف الى الفرد

الغالب

الغالب كما هو ظ سيما مع اعتضاده بالقرائن مثل النفض والعلوق وان في كثير من الاخبار ذكر موضع الارض لفظ التراب وانه يظهر الاختصاص
بالتراب وغير ذلك مما عرفت وستعرف ايضا على ان الاصل في الارض هو التراب كما سيجيء من ابن الجنيد ويذكر صحته ولذا يصح ان يقال ارض
ذات احجار وارض فيها رمل وامثال ذلك من العبارات ولا يصح ان يقال ارض ذات تراب او فيها تراب وامثال ذلك فبملاحظة ما ذكر
ظهر ضعف استدلالهم بلفظ الارض الوارد في امثال ما ذكر من الاخبار وغيرها سيما من يقول منهم بان الحجر وامثاله بعد العجز عن
التراب كما ستعرف فح ذلك كيف يتمسك بلفظ الارض المذكور ويدعي كونه نصا ويرجح على جميع ما دل على الاختصاص بالتراب
مع كثرته ودلالته وغاية قرب التوجيه في لفظ الارض وبعده فيما يعارضه واستعمال اللفظ العام في الخاص حقيقة ومن جملة
الشايع بل في غاية الشيوع سيما اذا كان الخاص هو الاصل في العام كما عرفت وسيجيء ايضا هذا بخلاف استعمال اللفظ الخاص
في العام فانه مجاز نادر الاستعمال لم يعهد استعمال لفظ التراب في مطلق الارض اصلا مع ان كون لفظ الصعيد حقيقة
في التراب وجهه ظاهر كما ذكره المفيد بخلاف كونه حقيقة في مطلق الارض اذ لم يظهر له وجه اصلا مع ان التراب صعيد
يقيني لا ريب فيه بخلاف غيره من الحجر وامثاله فانه عين الريبة فالاصل عدمه مضافا الى المرجحات الكثيرة التي عرفتها ولذا
اختار محققوا علم اللغة مثل الجوهري وغيره خلافا فيما نقله عن اللغوي والسيد نسب الى اللغويين القول بخصوص التراب
مع انه يمكن ان يكون جمعا جمعا بين اقوال اللغويين وادلتهم بان الكل يريدون التراب وادلتهم لا تقتضي ازيد هذا مع ان العبادة
توقيفية والتيمم بالتراب تيمم يقينا بخلاف التيمم بالحجر ومثله ولا تنقض اليقين بالحدث بالشك الا بيقين مثله والشك في الشرط يوجب
الشك في المشروط ومما ذكر ظهر الجواب عن استدلال صاحب المدارك بكون الصعيد هو الارض بقول بعض اللغويين الذي ليس مثل
الجوهري امام في اللغة ولا مثل صاحب القاموس وايضا مع انه قال التراب او الارض على سبيل التردد بل يعتمد ما هو التراب على الارض بل
لعل قول ذلك البعض غير ثابت او غير معتبر ولذا نسب السيد الى اهل اللغة ما نسبه والمفيد قال ما قال ونقل عن ابن عباس والمحقق
مع غاية اصراره في كون الصعيد اسما للارض لم يستند فيه الى كلام لغوي اصلا واكتفى بما قال في رد كلام اهل اللغة فظهر انه
لم يظهر عليه بمثله قول من اهل اللغة او لم يعهد وكذا الحال بالنسبة الى العلامة وجماعة من الفقهاء وعلماء الاسلام كما ستعرف وكذا الاستدلال
بمسح الارض على الجبهة وغير ذلك من الاخبار قوله وجوز الاكثر الى اخره اقول اما الحجر فقد منع من التيمم منه اختيارا الشيخ
في النهاية وابن ادريس وظ ابن الجنيد المنع عنه مط واعترض عليهم بانه ارض اجماعا كما حكاه في المعتبر فان قالوا بكون الصعيد
هو الارض فلازمهم القول بجواز التيمم به مط اقول الاجماع الذي ادعاه غير معلوم على ابن الجنيد لانه قال لا يجوز من السبخ
ولا مما احيل عن الارض المخلوقة بالطبخ والتحجير خاصة ولعل الشيخ وابن ادريس ايضا منعا ذلك الاجماع لكونه في موضع الحكم
الشرعي لا نفسه حتى يكون كاشفا عن قول المعصوم ع سلمنا لكنهما لعلهما لا يقولان بكون الصعيد هو التراب كما قال به المفيد ره ولذا
حكم المفيد ايضا بجواز التيمم بهذا الحجر بعد العجز عن التراب وقال بانه يصح في موضع الاضطرار والظ انهما وافقاه لكونه شيخ
الشيخ وهو شيخ ابن ادريس ولعل السيد ايضا وافقهم وكذا ابو الصلاح لما ذكر ولما يجوزون التيمم به بعد العجز عن التراب فلا

فلان العلامة في المنتهى نقل الاجماع على جواز التيمم بغير التراب في غير حجر بان المراد انه ليس مراده صورة الاختيار لان الاعاظم منعوا عنه مع كثرتهم وكونهم المؤسسين لمذهب الشيعة ورؤساءهم المشهورين وعمدتهم المعروفين وليس طريقة العلامة دعوى الاجماع في مخالفة هؤلاء ولامثالهم كما لا يخفى ولعل ابن الجنيد ايضا نظره الى ان التراب اصل الارض واما الحجر والرمل وامثالها فهي متكونة منها بحدوث حرارة وحصول تماسك فيها كما لا يخفى ثم اني عثرت على كلام المخ وهو هكذا كلام الشيخ في ية يقتضي اشتراط عدم التراب في التيمم بالاحجار واختاره ابن ادريس وهو الظ من كلام المفيد ثم نقل كلامه وهو صريح في ذلك ثم قال وكذا اختار سلار ثم نقل كلام ابن الجنيد الذي نقلنا عنه واختاره هو الجواز مط واستدل بصدق اسم الارض عليه وقال احتج المانع بان المامور به التيمم بالصعيد للاية وهو التراب على وجه الارض فلا يجزي ما عداه والجواب بالمنع عن عدم الحقيقة بالحجر فانه تراب اكتسب رطوبة لزجة وعملت فيه حرارة الشمس حتى صار حجرا ولو لم تكن الحقيقة باقية لم يكن التيمم مجزيا عند فقد التراب كالمعدن والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم وفيه دلالة على كون الشيخ في ية وجميع من وافقه ملتفتين قائلين بان الصعيد هو التراب مثل المفيد وكذا ابن الجنيد وان العلامة ايضا وافقهم في ذلك الا انه يدعي كون الحجر ترابا اكتسب رطوبة وحرارة حتى تحجر ولم يخرج عن الحقيقة كما قالوا في الخزف وكلامه صريح ايضا في دعوى الاجماع بجواز التيمم بالحجر عند فقد التراب ويظهر منه ان وجه الارض هو التراب وان اصل الارض هو التراب فظهر ان الاكثر يقولون بكون الصعيد هو التراب بل ربما ارتفع النزاع بملاحظة ما ذكرنا بل هو ظاهر كلام قدماء اللغويين بل ومعظمهم جدا وجميع ما ذكر ايضا هنا يؤيد ما ذكرناه سابقا من كون التيمم بالتراب اختيارا وانه الصعيد وظهر منه جواز التيمم بغير التراب حال فقد التراب لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة لا يجوز ترك العمل به ويؤيده ايضا ان المفيد وغيره مما عرفت وصرحوا بجواز التيمم في صورة فقد التراب بل ذهب سلار الى تقديم التيمم بالغبار على التيمم بالحجر كما ستعرف وهذا يؤيد ايضا كون الصعيد هو التراب وكونه مقدما على الحجر ومن العجائب ان صاحب الذخيرة بعد ما اختار كون الصعيد هو الارض وجوز التيمم بالحجر مع وجود التراب واشترط العلوق في التيمم قال في التيمم بالحجر مع فقده يمكن ان يشترط ان يكون عليها اي على الاحجار وغيرها من وجه الارض شيء من الغبار او نحوه مما يعلق باليد لما سيجيء من دلالة بعض الاخبار الصحيحة فليتنظر وبعد الاستدلال بها اختار التعليق ومع ذلك جعل الغبار بعد الحجر ومع فقده ولم يتفطن ان مفاد الصحيحة وجوب تعليق ما يتيمم به بل وجوب تعليق شيء من الصعيد فكيف يمنع الغبار ونحوه واما التيمم بالجص والنورة فقال الشيخ في ية بعدم جوازه الا بعد فقد التراب ولعل مستنده الاجماع على حسب ما مر وغيره من قال بكون الصعيد هو الارض فقال بالجواز لصدق اسم الارض عليها عرفا وابن ادريس منع من التيمم بالنورة مط وقال لكونها من المعادن وهو الظ من اللمعة وشرحه وربما كان الظ من بعض المصنفات ايضا وابن حمزة جوز التيمم بارضها لا نفسها وهو الظ من الشرائع وزاد عليها الجص ولعل نظرهما الى ان ارضها ارض بخلاف نفسها لم تكونا بالارض اذ لا يصدق عليها اسم الارض هذا قبل احتراقها واما بعده فالمشهور المنع كما في الذخيرة لخروجها عن اسم الارض وعن المرتضى في المصباح وسلار انهما جوزا التيمم بها قال في الح ما ذكره علم الهدى هو رواية السكوني

عن جعفر عن ابيه عن علي عم انه سئل عن التيمم بالجص فقال الا انه لا يخرج من الارض وانما يخرج من الشجر ثم ضعف السكوني وحسن روايته هذه لانها ارض فلا يخرج بالتون والحاقية عن اسمها كما لا يخرج الارض الحمراء والصفراء انتهى وفي تعليله ما فيه حسن ولذا اختاره في المنتهى اعتبار المنتهى الاسم ولعل مراد المصم من المنع بجوازهما بالجص والنورة هو هذه الرواية وفيه تامل لان المتبادر منها حال الاحتراز سيما بملاحظة قوله فقيل بالرماد بعدهما وقوله عم لانه لا يخرج من الارض الخ ولذا استدل بها المختار السيد الا ان يكون مراد المص انه اذا جاز مع الاحتراق فمع عدمه بطريق اولى لكن القائلين بالجواز مع عدم الاحتراق لا يرضون بهذه الرواية البتة قوله بغبار الثوب ونحوه نقل الاجماع على ذلك الفاضلان والظ عدم مخالفة احد في ذلك الا انه نسب الى جمع منهم القول بجواز التيمم به مع وجود التراب ايضا كما ستعرف ويدل على صحة التيمم بالغبار صحيحة ابي بصير عن الصادق عم قال اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله تعالى اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب ولا لبد تقدر على ان تنفضه وتتيمم به وصحيحة زرارة انه سال الباقر عم ارايت المواقف ان لم يكن على وضوء كيف يصنع ولا يقدر على النزول قال يتيمم من لبده او سرجه او معرفة دابته فان فيها غبارا ويصلي وصحيحة رفاعة عن الصادق عم قال فان كان في ثلج فلينظر في لبد سرجه فيتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في موضع لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم منه ومقتضى الصحاح التخيير بين غبار الثوب وغيره وتقدمه على الغير وظاهر صحيحة ابي بصير وجوب النفض والتيمم بالمنفوض وتنسب ذلك الى المفيد وسلار وغيرهما ولعله اولى ومقدم على ضرب اليد على الغبار ان امكن لكونه اقرب الى التيمم بالتراب ولم نقل بكونه تيمما بالتراب اذ لعل العرف لا يطلقون على الغبار المجتمع بالنفض لفظ التراب والظ ان التيمم بالغبار مقدم على التيمم بالحجر كما ذهب اليه سلار والمرتضى ويدل على ذلك ظاهر صحيحة زرارة ورفاعة اذ في صدرها اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم فان ذلك توسيع من الله عز وجل وان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وجه الدلالة عرفتها فبحث كون الصعيد هو التراب لكن ظاهرها تقديم التراب على الغبار كما هو المشهور فلا تناسب المرتضى فانه قال بجواز التيمم بالغبار مع وجود التراب ايضا لكن الشيخ وابن ادريس على تقديم الحجر على الغبار مع تاخره وسيشير الى وجهه عندها ونسب الى الاكثر تقديم الحجر مط ووجهه كونه من الارض بلا شبهة عرفا وفيه ما عرفت سابقا ولهذا اخر المص التيمم بالجص والنورة على الغبار ثم اخر الطين عنها ثم اخر الحجر عنها ثم اخر الحجر عنه وشاركه مع الخزف لكن في ترتيبه ايضا نظر لعدم ثبوته من الادلة سيما تقديم الجص مط والنورة كذلك على الحجر بل وعلى الطين ايضا مع تاخرها عن الغبار المؤخر عن التراب والخزف اختلف الاصحاب في جواز التيمم به فابن الجنيد والمحقق وغيرهما لا يجوزون لخروجه بالطبخ عن اسم الارض والتراب وقيل بالجواز للشك في الاستحالة ولان الارض المحترقة يقع عليها اسم الارض حقيقة وفيهما ما فيهما لان اهل العرف لا يطلقون على الخزف اسم التراب ولا اسم الارض والارض المحترقة ايضا محل تامل لاطلاق الاسم عليه حقيقة وخاليا عن القرينة ومع ذلك القياس في اللغة باطل عند القائل بالقياس ايضا مع ان الشك كيف ينفع مع كون المعتبر صدق الاسم وانه شرط ونفع الاستصحاب بحيث يثبت به ما اعتبر من الصدق محل تامل ولذا لا يجوز التيمم بالمعادن ورماد الارض ونحوهما من جهة عدم صدق الاسم ولا شك في ان الخزف لا يسمى في العرف ترابا فلا يكون ارضا ايضا لان ارضية

لكونه ترابا وفي المعتبر بعد ان قطع بخروجه عن اسم الارض قال ولا يعارض بجواز السجود اذ قد يجوز السجود على ما ليس بارض كالكاغذ
وفيه ان الاخبار منعت من السجود على غير الارض والكاغذ خرج بدليل مسلم لا غبار عليه وايضا موثقة سماعة البصري في التيمم لصلوة
الجنازة ربما يظهر منها عدم جواز التيمم بالاجر والجص ونحوهما لقوله ع يضرب بيده على حائط لبن فيتيمم وقوله في الاولى يجزي الغبار
قد عرفت ان المرتضى نسب الى بعض القول بجواز التيمم به مطلقا ولم نجد نسبة ذلك الى ابن الجنيد قوله ما غير الارض المعروف من القائلين
بكون الصعيد هو الارض ان الغبار غير الارض ولذا يوجبون عن التيمم بالحجر ونحوه مما هو من الارض في الواقع او عندهم والمجوزين للتيمم
به مطلقا يجعلونه من التراب على ما هو الظ عنده وايضا الرماد من الارض عندهم للعلة المذكورة وايضا نقل عن العلامة في النهاية القول بجواز
التيمم بالرماد المتخذ من الارض عملا برواية السكوني المتقدمة ومر ايضا عن المرتضى التيمم بالنورة والجص بعد احتراقهما دون خروجهما
عن صدق اسم الارض عليهما والرواية المذكورة وهي تضمنت الجص والنورة الا انه نسب بعضهم الى سلار خصوص النورة فقط وفي الذكرى
نسب الى [illegible] والى المرتضى جواز التيمم بهما جميعا كما قلنا هذا ويمكن ان يقال مراد المص من الارض ما يشمل الامور المذكورة في كلامه السابق من الغبار
والطين وغيرها لكن يبقى الاعتراض على القائلين بكون الصعيد هو الارض بان الغبار والوحل ان كانا من الارض فلا وجه لقولهم في الترتيب
بينها وبين الارض وان لم يكونا منها فكيف يقولون بجواز التيمم بها مع ان العلامة قال في المنتهى لا يجوز التيمم بما ليس بارض مطلقا
كالمعادن والنبات المنسحق والاشجار وغيرها سواء كان من جنسها او لم يكن وهو مذهب علمائنا اجمع ويمكن ان يقال مرادهم
من الارض ما يشمل الامور المذكورة في كلامه السابق من الغبار والطين وغيرهما لكن يبقى الاعتراض على القائلين بكون الصعيد هو الارض
بان الغبار والوحل مشروط بعدم التراب خاصة ومقتضى دليلهما التاخر عن الحجر وغيره مما هو من الارض كما اختاره في الدروس وربما
يظهر من عبارة اللمعة كونهما داخلين في الارض وان التراب والحجر الارض هو لا غيرهما وشارح اللمعة الحق بالحجر الخزف قائلا بان الحجر تراب اكتسب رطوبة
لزجة وحرارة على وفق ما مر من الخ ولهذا قال بالخزف انه اقرب الى التراب من الحجر هذا وان كان عند الفاضلين صحيحة رفاعة فقد
عرفت ظهورها في كون التيمم بالتراب خاصة مع الاختيار وهذا يضعف ما ذكره في الدروس وبالجملة كلماتهم مضطربة وكل ذلك يشيد
ما اخترناه من كون الصعيد هو التراب على جواز التيمم بغيره بعد فقده بمقتضى دليل من اجماع او خبر ومقتضى ما اخترناه ان بعد فقد
التراب اليابس يتعين التراب المبتل وبعد فقده ايضا يتعين الغبار بنفض الثوب وجمع الغبار فالتيمم به ومع العجز يضرب اليد على المغبر
ويتيمم ومع العجز عن الغبار يتيمم بالوحل بان يضع يده عليه ثم يفركها ويتيمم به كما قال به الشيخان وقال الاخرون يضع يده عليه ويبقى بعض
فاذا يبس يتيمم به والاول اقرب الى ظاهر الروايات واذا امكن طلي الوحل بشيء ينشف رطوبته ويجعله يابسا فهو مقدم على الغبار
على حسب ما ذكر ولا بد ان يكون الوحل اصله مما يصح به التيمم كما صرح به العلامة وكذا الغبار كما صرح به هو وغيره واما التيمم بالحجر
فلعله موضع من الوحل ايضا لعدم اجماع يقتضي تقديمه على الوحل فكيف سيما وان يكون خاليا عن العلوقة كما ستعرف من اشتراط
بل ظاهر الاخبار المتقدمة الترتيب الذي ذكرناه فلو كان الحجر مما يجوز به التيمم في الجملة بسبب الاجماع المنقول المعتضد باتفاق الكل
سوى ابن الجنيد لتعين كونه بعد الطين كما اختاره المص ومن وافقه والاحوط جمع التيمم بالحجر مع التيمم بالوحل واذا جمع بين التيمم بالحجر وبين

التيمم

التيمم بالغبار فلعله احوط ايضا واذا فقد الكل فالاحوط التيمم بالحجر الخالي عن العلوق لكن الاحوط قضاء تلك الصلوة واعادتها واما
الحجر الذي عليه الغبار فهو في مرتبة الغبار بل اولى من الغبار على مثل الثوب والحصر ونحوهما وحصل الاحتياط الذي ذكرناه فيه واما
اذا كان على الحجر شيء من الجص او الجص ونحوهما او كان ذلك المنسحق علوقه فالاحوط اعادة تلك الصلوة التي وقعت بالتيمم المذكور
وقضاؤها قوله بنداوة الثلج تمام الكلام فيه اقول يجب وضع الكفين الخ في المدارك والذخيرة اجمع الاصحاب على وجوبه
وشرطيته في التيمم فلو استقبل العواصف حتى لصق صعيدها بوجهه ويديه لم يجزه ولعل مرادهما من لصوقه لصوق بكيفية مسح
بها وجهه ويديه لم يجزه لان الاصل في التيمم هو المسح كما عرفت في بطلان [illegible] ثم قالا الاولى قصد الوظائف الشرعية
على النقل والمنقول في كيفية التيمم وضع اليدين على الارض ولا فيكون ما عداه تشريعا عن ما قلت هذا بحال [illegible] في الاكتفاء
بالادلة في الوضوء والغسل بان الغسل والمسح معلومان لا يحتاجان الى النقل فيحكمان بعدم وجوب كون الغسل والمسح ابتدائهما من فضاء
الشعر وكذا الحال في اليدين ويقولان لعل ما صدر في الوضوء والتيمم البياني مجرد اتفاق او احد افراد الواجب التخييري او الاستحباب
فيعترضان بامثال هذه الاعتراضات على الفقهاء في حكمهم بالوجوب وعرفت الجواب ايضا وحاصله كما ذكرنا ظهر ان الواجب هو الضرب
كما عبر به معظم الاصحاب لا مجرد الوضع كما نسب الى الشهيد والمحقق الشيخ علي استنادا الى ان الغرض قصد الصعيد وهو
بالوضع ولذا ورد في بعض الاخبار لفظ وضع وفيه ما عرفت من ان الفعل يشخص واحد لا عموم فيه فان كان المراد من لفظ
الوضع المعبر به عن الفعل ما يشمل الضرب ففيه عرفت عدم العموم في الفعل فلا يعارض ذلك ما ورد في الصحاح الكثيرة
من لفظ الضرب وقد عرفت بعضها في بحث كون الوجه خصوص الجبهة والجبينين وغير ذلك فان كان المراد ما يباين الضرب
فلو سلم كونه معناه يلزم منه كون التيمم بغير ضرب اصلا وهو خلاف ما يقول به المستدل ولم نقل بكونه خلاف الضرورة
بل غير خفي انه خلاف المجمع عليه فيتعين توجيهه ورفع اليد عن ظاهره وارجاعه الى ما يوافق الصحاح الكثيرة القوية
الدلالة بل ورد لا يتناقض وعرفت سابقا ان في كثير من تعبيرات التيمم وقع المسامحة كما هو المشاهد بالوجدان لعدم اقتضاء
المقام التفصيل والتشخيص ولذا ورد في بعض الاخبار ضرب بيديه على البساط وعلى المسح مع انه لا شبهة في وجوب كون
الضرب على التراب او الارض اختيارا ومما ذكر ظهر ايضا وجوب كون الضرب بباطن الكف مبسوطا لانه المعهود في الوضع والضرب
مع انه وفاقي ايضا وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار ومما ذكر ظهر ايضا انه لا بد من كون ضربهما معا كما ذكره المص موافقا
لظاهر الاصحاب والمتبادر من لفظ تضرب بكفيك في خبر ليث وبيديك في خبر زرارة وبيده في خبره الاخر وغير ذلك سيما من الاخبار
بملاحظة قولهم ع فيها ثم مسح بهما وجهه وخصوصا بعد قولهم ع ثم نفضهما وقولهم ع ضربة واحدة للوجه وهل
يجب كون ما يتيمم به موضوعا على الارض على ما يظهر من بعض اخبار الظ من الاصحاب عدم وجوبه كما هو الظ من اخبار
اخر مثل ما ورد من ضرب اليد بحائط لبن وغيره من الاخبار مضافا الى قاعدة البدلية وعموم المنزلة وعدم الالزام والالتزام
في الاعصار والامصار لكن لو كان على وجهه تراب صالح للضرب عليه فضرب ومسح عليه فالاجزاء مشكل لان الظ من الاية والاخبار

مسح الوجه واليدين بالتراب الخارج ولان المنقول في التيممات البيانية ظاهر فيه وكذا ظاهر عبارات الاصحاب وطريقة المسلمين
في الاعصار والامصار فبملاحظة جميع ما ذكر لم يحصل اليقين بالبراءة ويجب ايضا طهارة التراب لقوله تعالى طيبا وفسر
بالطاهر بل هذا هو الظاهر منه اجماعا بل هو اجماعي كما يظهر من المنتهى وغيره وكذا يجب طهارة الممسوح والماسح جميعا لما عرفت
البدلية وعموم المنزلة بعد الوفاق من الاصحاب على ما هو الظاهر وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار ثم اعلم ان جميع ما ذكر
انما هو في حال الاختيار واما الاضطرار فمقتضى ما ورد من النبي ص من قوله ص اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقول
علي ع الميسور لا يسقط بالمعسور وقولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله وقاعدة البدلية وعموم المنزلة وقاعدة الاستصحاب في بعض
الوجوه وجوب الاتيان بما تيسر ولو لم يتيسر الا بفعل المكلف بنفسه فبناء على ما مر في الوضوء وعموم المنزلة بعد الوفاق من الاصحاب
على ما هو الظاهر وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار ثم اعلم ان جميع ما ذكر من الاصحاب فلو سقط من يديه او جبهته شيء
وجب المسح بالباقي على الباقي وكذا لو سقط احد الكفين من الزند والظاهر عدم وجوب الضرب بما بقي من الذراع واستقربه في المنتهى
ومر في الوضوء ما يعرف فيه التفصيل والتحقيق ونقل في الذخيرة عن الشيخ في المبسوط اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط
عنه فرض التيمم محتجا بان الدخول في الصلوة مع تعذر الطهارة انما سوغ بمسح الوجه واليدين لقوله تعالى فامسحوا الاية وان كان المنع
انما يزول بفعل المجموع ولم يتحقق لم يزل المنع ثم اجاب بان التكليف بالصلوة غير ساقط عنه والا سقط مع الطهارة المائية
بقطع احد العضوين وليس كذلك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة ولا يمكن الاستثناء وليس البعض شرطا في الآخر
فيجب الاتيان بما يتمكن منه والظاهر ان مراد الشيخ في ما ذكرناه انتهى كلامه مع ما اشرنا اليه من الادلة ولان الواجب المركب لا يسقط
وجوبه بالعجز عن بعض اجزائه لعدم كونه شرطا في الباقي ومقتضى الاخبار الثلاثة والاستصحاب وجوب الاتيان به ولان الاخبار
معتبرة عند الفقهاء يستندون اليها في مواضع كثيرة لا تحصى والظاهر انه لا خلاف في ذلك بين الفقهاء وان نقل في الذخيرة عن الشيخ
ما نقل لان عبارته في المبسوط هكذا واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط فرض التيمم عنه ويستحب ان يمسح ما بقي لان
ما امر بمسحه قد عدم فوجب ان يسقط فرضه انتهى عبارته بلفظها ومعنى حجة ان الضمير في قوله فرضه راجع الى ما امر بمسحه المعدوم
فيكون الضمير في قوله عنه ايضا راجعا الى المقطوع المذكور سابقا عليه يعني الذي قطع من ذراعه وهو يده المقطوعة عن ذراعه
المعدومة من جهة انقطاعها عنه ويناديه بما ذكرنا قوله ويستحب فتأمل ويستحب ان يمسح ما بقي لانه صريح في كونه متيمما وكونه
بتيممه صحيحا كما يستعرف مما ذكر العلامة ره من قوله فالاحتجاج بان الدخول في الصلوة الخ احتجاج من العلامة للشيخ كما هو دابه
في المختلف وتعريض منه ان ليس في ط انه اصلا ورأسا بل عبارته هي التي ذكرناها من دون زيادة ولا تفاوت فظ وفي الدروس حكم
باستحباب مسح ما بقي من الاقطع للمستوعب والظاهر انه للقاعدة البدلية وعموم المنزلة ولذا حكم باستحباب الموالاة والتسمية
فيه واستثني من القاعدة والعموم التكرار في المسح ومجيئه ما يدل على عدم التكرار وكذا تخليل الاصابع فيه وهو كذلك لفتاوى
الفقهاء بعد ظواهر الاخبار وطريقة المسلمين وان ما بين الاصابع ليس داخلا في الظاهر كما في البطن والمعتبر في التيمم هو مسح الظاهر

والبطن

والبطن ولا يجوز مع حائل بالاجماع والاخبار فلا يصح التيمم مع الخاتم في الاصبع وكذا ما ماثله فلا بد من رفع الحائل مهما امكن ولا يجوز
التيمم على الطلاء من الادوية والدم من الرعاف وغيره وامثال ذلك نعم اذا كان الموضع بدمه من القرح او الجرح ولا يمكن الازالة
يتيمم على الدم اليابس بل وعلى الرطب ايضا اذا لم يمكن تيبيسه كما لا يمكن ازالته قال في الذخيرة وفي حكم قطع اليد ما لو كان بيديه جراح
من المنصب بحيث مراده سقوط الضرب خاصة لا المسح ايضا ويحتمل ان يكون مراده سقوطهما معا ولا يجب عليه الاستنابة بعوضه
بعده وكذا لو كانت اليدان نجستين وتعذرت الازالة وكانت النجاسة متعدية توجب تنجيس التراب مع تأمل فيه ما لو لم تكن
متعدية والظاهر وجوب الضرب بظاهر العموم الادلة كما قال الشارح الفاضل في صورة تعذر الضرب بالباطن يضرب بالظاهر ان خلا منها
وقال هو غير بعيد اقول هو كذلك ان امكن الاستيعاب ويحقق وان كان رفع العنت صعوبة فلا بد من الاجتهاد والمبالغة التامة
وتأمل في النجاسة المتعدية بظاهر اذا لم يمكن الاستنابة ولا المسح اصلا بغير تلك الصورة كما هو الحال فيما اذا كان الممسوح فيه نجاسة
متعدية لما عرفت من الادلة واما اذا امكن الاستنابة او المسح بغير ذلك تلك الصورة مثل المسح بظهر الكف فلا وعرفت انه ربما
يظهر من عبارته ان الجراحة المانعة من الضرب مثل قطع اليد في سقوط الضرب والمسح بعينه انه ليستنيب فيهما والظاهر انه
يستنيب في الضرب خاصة فقط مع امكان المسح بنفسه الا ان يكون نظره الى الجراحة اذا منعت الضرب منعت المسح ايضا ومع
تيسر المسح بتيسر الضرب ايضا لكنه محل تأمل ظاهر وبالجملة مقتضى القاعدة التي مهدناها ان كل واجب من واجبات التيمم
يجب الاتيان به للاجماع والاية والاخبار ومع تعذر شيء منها اتى بالباقي واما المتعذر فان امكنه الاستنابة فعل الا ان
الساقط من الممسوح لا استنابة فيه وكذا الماسح ايضا اذا امكنه مسح مجموع الباقي بالباقي وانما لا يمكنه يستنيب فيه ان امكنه
مع احتمال سقوط خصوص الاعتماد في الضرب والاكتفاء بمجرد الوضع اذا امكنه ولم يمكنه الاعتماد كسقوط المسح بالباطن با
بالاكتفاء بالظهر كما قال الشارح الفاضل وهذا اولى والاحتياط واضح ثم اعلم ان المعروف من الاصحاب انه لا بد في الضرب
او الوضع ان يقع بمجموع الكف على التراب او مطلق الارض على اختلاف الرأيين فيما ذكر على حسب ما عرفت وان التراب لا بد ان يكون خالصا
غير ممزوج بشيء من المعادن او غيرها الا ان يكون مستهلكا بحيث يصدق على المجموع اسم التراب ويسمى ترابا خالصا وكذا
الحال في الارض عند اعتبارها لكن نقل عن المنتهى انه لو اختلط التراب بما لا يتعلق باليد كالشعر جاز التيمم منه لان التراب
موجود والحائل لا يمنع من الصاق اليد به واستشكله في المدارك بان المعتبر مماسة باطن الكفين بأسرها للصعيد وهما اما بالضرب
الخليط من اليد لم يماس التراب انتهى اقول الظاهر من قوله الحائل لا يمنع من الصاق شيء من اليد خطأ ان مراده انه يصعد بالضرب
عليه غبار من التراب يحيط بجميع الكف بحيث لا يبقى شيء من الكف خاليا عن الغبار وجعله عرفا فيكون المعتبر عنده خلو
العلوق من غير التراب او ان الخليط نادر بحيث يصدق عرفا ضرب بمجموع الكف على التراب فيكون المعتبر صدق الخالص عرفا ولعل
صاحب المدارك في الامرين معا اما الاول فبان مماسة باطن الكفين بأسرها عند الضرب معتبر بظاهر الادلة واما في الثاني فلان
الصدق العرفي يرتفع اذا ثبت كونه بعنوان الحقيقة والتبادر من اللفظ الخالي عن القرينة ولم يثبت ولعل مراد العلامة من قوله ولا

والاحوط التراب الخالص اشارة الى ما ذكرها هنا لكنه لم يشر الى مخالف في خصوص قيد الخلوص وكيف كان فلا تامل في كونه احوط بل ولا اشكال
في المخالف مرة واحدة او اختلف الاصحاب في ذلك فقيل بالمرة الواحدة مطلقا اختاره المص ونسب الى السيد في شرح الرسالة
وابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في المسائل الغرية وقيل بالضربتين كذلك ونسب الى المفيد في الاركان وعلي بن بابويه لكن
في المدارك نسب اليه اعتبار ثلث ضربات ضربة لمسح مجموع الوجه وضربة باليسار لمسح اليمين من المرفق الى اطراف الاصابع وضربة
باليمين لمسح اليسار كاليمين من دون فرق بين بدل الوضوء وبدل الغسل وفي المعتبر نسبه الى قوم منا بعد ان نقل عن علي ابن
بابويه كذا في المدارك لكن في المختلف لم ينسبه الى احد اصلا ولم يذكره مطلقا واشرنا سابقا الى التامل في نسبته اليه بل في نسبته الى احد ممن
تقدم على الصدوق او عاصره الى زماننا هذا فالمعتمد ما اليه اذ عرفت كلامه فيه وقيل بضربة للوجه واليدين جميعا في الوضوء
وضربة للوجه وضربة اخرى لليدين في الغسل وهو المشهور بين القدماء والمتاخرين كما يظهر من المختلف بل ظهر من كلام الصدوق في
اماليه انه مذهب الامامية الى حد يجب الاقرار به ومر الكلام المذكور في بحث كون الوجه في التيمم بعضه ويظهر من الشيخ ايضا
في التهذيب انه مذهب الشيعة فلاحظ وفي التبيان ايضا صرح بكونه مذهبنا وكذا الطبرسي في مجمع البيان واختاره صريحا
المفيد في المقنعة والشيخ في ط والنهاية ومصباح المتهجد وابن بابويه في المقنع وغيره وابو الصلاح وابن ادريس وابن
حمزة ومعظم المتاخرين مستند المشهور بعد الاجماعات المذكورة والشهرة على القول بحجيتها سيما مثلها الجمع بين ما يظهر
منه المرة وما دل على المرتين من الاخبار كما ستعرفها وانه لابد من الجمع حتى لا يتناقض الاخبار اذ لا يمكن العمل بالجميع في الجميع ولا
ترجيح احد المتعارضين على الاخر من غير مرجح ولا طرح الكل بالاجماع وغيره وكون الجمع بالطريقة المذكورة انما هو من
الجهات المذكورة وانه انسب من غيره كما ستعرف لان الاستيعاب بجميع البدل يناسبه كثرة العمل وعدمه يناسبه عدمها
ولان الحدثان مختلفان في الكيفية فناسب ان يكون اختلاف الكيفية في الضرب ايضا من جهة اختلاف المبدل عنه فان الجمع بين
الاخبار يتحقق بوجوه متعددة وفي معظم الفتوى لابد من رجحان وجه منها والشهرة بين الاصحاب تورث الظن بل شبهة
بل ومظنة قوية اما كانت شهرة بين القدماء والمتاخرين سيما اذا ادعى اجماعات متعددة وغير ذلك مما عرفت بل عرفت
ان الاجماع المنقول حجة فكيف مع تعدده وتقويه بمثل تلك الشهرة وغيره مع ان ابن ادريس نسب المشهور وعينه معللا بانه
الموافق للروايات والعمل وقال الشيخ ابن مفلح في شرحه على الرسالة الشرائع قال اولهم اي القائلين بالتفصيل على قولهم بروايتهم
انتهى فتم ولا يضرهم كون الاخبار الواردة في كيفية التيمم مع ورودها في مقام ذكر تيمم عمار الذي كان لاجل الجنابة متضمنة
للضربة الواحدة لما عرفت في بحث معرفة الوجه في التيمم وغيره من وقوع المسامحة فيها ولذا وقع في بعضها الضرب على البساط
واخر الضرب على المسح واخر مسح الجبهة واخر مسح الجبين وغير ذلك من الاختلافات الكثيرة كما ستعرف وكثير منها ايضا لو تكرار
المسح ايضا مع وحدة الواقعة بلا شبهة كما سيجيء ومن التامل في الكل يظهر ان الغرض الرد على العامة في مسح اليد الى الذراع
او كل الوجه ايضا او تكرار المسح ايضا ولذا في الاخبار الاخر في مقام بيان كيفية التيمم صرحوا بتعدد الضرب المامور به فعلم بعضهم

ظاهر

ظاهر موثقة عمار عن الصادق ع انه سأله عن التيمم من الوضوء ومن الجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم وصحيحة زرارة عن الباقر ع
عن التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين ومتى
اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا وصحيحة ابن مسلم التي ذكرناها في بحث الحد من الوجه في التيمم وعكس
الجواب عن الموثقة بعدم ظهور التساوي في الكيفية وربما كان المراد التساوي في وجوب التيمم لها ردا على جماعة من العامة
القائلين بعدم جواز التيمم للجنب مستندين الى قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا او يكون المراد التسوية
في كفاية ضربة واحدة للوجه وكذا اليدين ردا على القائل بوجوب تيمم بدلا عن الوضوء واخر بدلا عن الغسل في غسل الجنابة
والحيض من العامة وسيجيء الكلام في التيمم للحيض ونحوه ويحتمل التساوي في غير ما ذكر وعن الصحيحتين ان الشيخ وغيره
كل الشيخ ابن مفلح استدلوا بها على التفصيل بان قوله ضرب واحد للوضوء المراد منه كون التيمم للوضوء ضربة واحدة وقوله
من الجنابة الخ كون التيمم للغسل من الجنابة بضربتين الا ان الظ عدم الدلالة ثم يحتمل ارادته على ما صرح به في الخ والظ ان الرواية
مرجوحة ايضا الا في مقام التاويل جمعا بين الادلة لا باس به فتم واما صحيحة ابن مسلم فدلالتها على النسخة التي تكون
العطف لفظ الغسل وعبارة في الوضوء مع تامل فيه واما على النسخة الخالية منهما فيكون ظاهرة في خلاف التفصيل لان لفظ الغسل
بفتح الغين والمراد ان التيمم يرد على العضو الذي فيه الغسل في الوضوء لا الذي فيه المسح فانه يلقى في التيمم فيظهر منها كون
التيمم مط بضربتين وهذه النسخة اظهر كما لا يخفى لكن على هذا يكون الظ ان ما دل على الاتحاد في الكيفية وانها بضربتين
او مط واردة على التقية موافقة لمذهب العامة لان الصحيحة على طريقة العامة كما عرفت مع ان العامة كلهم يقولون بالاتحاد
معظمهم بالضربتين كما ذهب اليه الشيخ قاله في التبيان قيل في صفة التيمم ثلاثة اقوال ضربة للوجه وضربة لليدين الى
المرفقين ونسب الى اكثر فقهاء العامة وقال به قوم من اصحابنا ثم قال الثاني ضربة للوجه وضربة لليدين الى الزندين ذهب
اليه عمار بن ياسر ومكحول والطبري وهو مذهبنا اذا كان التيمم بدلا من الجنابة واذا كان بدلا من الوضوء فتكفي فيكفيه ضربة
واحدة يمسح بها الوجه الى طرف انفه واليدين الى الزندين والثالث قال الاوزاعي ... والزهري انه الى الاباط انتهى وفي
مجمع البيان ايضا وافق التبيان وصرح بجميع ما ذكر عن التبيان فظهر منه ان العامة يقولون بالضربتين وان قال منهم الى
الزند او الابط ويظهر ايضا اتفاقهم على عدم التفصيل وظهر منه ايضا ان التفصيل مذهب الشيعة كما قلناه ومما يعضد
المشهور انه لم يذهب اليه احد من العامة وورد في الاخبار ان الرشد في خلافهم وما هم من الحنفية في شيء وامثال هذه
العبارات ومنها الامر باخذ ما خالفهم واما المذهبان الاخران فالعامة قائلون بهما كما ستعرف وايضا معروف منهم
اكثرهم يقولون بضربتين مط والباقون بضربة واحدة مط ولم يقل احد منهم بالتفصيل مط ويعضده ايضا ما ستعرف
من ورود الاية على ادلة المذهبين الاخرين حجة القائلين بالوحدة مط والاخبار الصحاح الواردة في بيان التيمم مثل صحيحة
زرارة عن الباقر ع ان رسول الله ص قال لعمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمعكت في التراب فقال كذلك يتمرغ الحمار افلا

افلا صنعت كذا ثم اهوى بيده الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه باصابعه وكفيه احدهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك الى غير ذلك من الصحاح ومع تعرضها في بحث المراد من الوجه وغيره ومعلوم ان عمارا ما كان يعرف من كيفية التيمم شيئا فعلم انحصاره فيما فعله الرسول ص تعليما له ولا يضر عدم معلومية واجبات التيمم المسلمة منها لنا الان كالنية كان يعرفها عمار وغيره من المسلمين انها معتبرة في جميع العبادات ولذا لم تذكر في الوضوءات البيانية وغيرها من العبادات اصلا وكذا عدم مغصوبية التيمم ونحوها وكذا طهارة الصعيد لاحتمال عدم تذكره لها في مقام ضبط لما عرفت من دليلها واما كون الوضع بعنوان الضرب في المسح فالابتداء من الجبين واليدين وتقديم اليمين ونحوها فلان عمارا شاهدها في مقام فعله لما عرفت من ان الفعل محض واحد وجزئي حقيقي ولم يذكرها المعصوم للراوي لكون الغرض اظهار كون التيمم على خلاف ما عليه العامة من مسح جميع الوجه واليد الى المرفقين على حسب ما قررنا سابقا وقوله ع ثم لم يعد ذلك ظاهر في عدم اعادة المعصوم ع شيئا مما فعله وكان الاعادة وعدمها ملحوظ نظر الراوي فلذا تعرض للعدم وظاهر انه عمار كان جنبا فيكون التيمم عن الوضوء ايضا كذلك اذ لم يقل احد من الشيعة بوجوب الضرب في الغسل والتكرار في الوضوء بل كلهم مجانبون عنه ويرد عليهم ان هذه الصحاح معارضة لصحاح كثيرة صريحة في كون الضرب متعددا داخلا في كيفية التيمم مثل صحيحة ابن همام عن الرضا ع ان التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وقد مرت وصحيحة ابن مسلم من العموم ومرت في مقام الاستدلال على ما نسب الى علي بن بابويه من وجوب مسح كل الوجه واليدين الى المرفقين و وقوية ليث المرادي ومرت هناك ايضا ويمكنهم الجواب بما ذكرنا من كون الضربتين مذهب العامة فيكون محمولة على التقية لكن ربما يخدشه ان الرضا ع قال ضربة للوجه وضربة للكفين الا ان يقال نادر من العامة جوز الى الزند فمن هذه الجهة يمكن ان لا يكون خوفا وضررا في ذكر الكف لكنه لا يخلو عن بعد ولذا كان ذكر الوجه دون الجبهة او الجبين يقربه لان احمد الذي صار امام الحنابلة وكان في عصر الرضا ع كان مذهبه في التيمم مسح الوجه والكفين كما هو مضمون هذه الرواية ثم يرد عليهم انها معارضة لما ذكر للشيعة وانفاد الرضا عن شدة وما عرفت وان كثيرا من الامور الواجبة في التيمم لم يذكر في هذه الصحاح لعدم اقتضاء المقام لاجل ذلك للتعرض له او لمانع فلعل ما نحن فيه يكون منها وعبارتها ليست كلام عمار بل كلام المعصوم ع يحكي ما فعل الرسول ص لعمار و فانه في مقام الحكاية لم يتعرض لبعض الامور كما هو المتعارف والواقع في حكاية القرآن والاخبار ولذا تكرر الحكاية بمخالفة في الكيفية كما هو في القرآن والاخبار وغيرها منها هذه الاخبار في مقام حكاية تيمم عمار وغيره اذ في بعضها الجبهة وفي بعضها الجبينين وفي بعضها لفظ اليد وفي بعضها من الزند وفي بعضها فوق الكف قليلا وفي بعضها المسح دون في بعضها البساط وفي بعضها لم يذكر الارض ولا غيرها مع انك عرفت ان المعتبر هو التراب هذا مضافا الى كثير من الواجبات المسلمة التي لا تامل لهم في وجوبها مع عدم تعرض المعصوم ع لذكرها للراوي وان كان عمار شاهدها ما فعله الرسول ص فان الرواة عن الائمة ع لم يشاهدوا ما فعله الرسول ص ولا شاهدوه كالائمة ع ايضا لم يذكر للراوي منه الى ان وصل الينا في عمل كان المقام لم يقتض لذكر الامور المذكورة مع انه ربما كان عدم التعرض من جهة التقية لعدم ذهاب احد من العامة الى القول بالتفصيل لان المقام مقام يظهر منه كيفية مطلق التيمم

بل والسؤال

بل والسؤال عن مطلق التيمم ولما كان حكاية عمار من مسلمات العامة ولذا نسبوا اليه كون التيمم بضربة للوجه والكفين لم يشكوا بالحكاية ردا على القول الى الذراعين او كل الوجه ايضا ولم ينقلوا كونه بتيمم بضربة او ضربتين بل اكتفوا بما فعلوه ع لانهم لو كانوا يتعرضون لنقلها لكان اللازم النقل بعنوان الاختصاص بالغسل لانه الحق وهذا مما لا يرضى به احد من العامة ولو قالوا ضمه الرسول ص ضربتين لفهم منه دخولها في ماهية التيمم مطلقا كسائر ما تعرضوا اليه ولو صرحوا بنفي الثانية يكون ايضا مخالفا لما ذهب اليه معظمهم فلا تعرض عن الضرب فيه لكان مخالفا للواقع ايضا لفهم كون ماهية التيمم كذلك فسكتوا كما سكتوا عن ذكر تقديم اليمنى وغيره من الواجبات المسلمة وفي المقام لم يقتض التقية ازيد مما ذكر ولو اقتضى ازيد لذكر ولما يقتضيه ولذا في مقام التعرض للثانية تعرضوا لها مطلقا بعنوان الدخول في كيفية مطلق التيمم ومع ذلك ما صرحوا ع بكون المسح على الوجه والذراعين كما في صحيحة ابن مسلم وقوية ليث اذ ذكروا الوجه واليدين من دون الاشارة الى الحد فيهما ومن دون التعرض لكون الوجه بعضه واليدين الى حد كما في صحيحة ابن مسلم وصحيحة ابن زرارة ومعلوم ان ابن مسلم هذا هو الذي روى المسح من المرفق الى اطراف الاصابع وهو في مقام بيان كيفية التيمم ورواية الثانية ايضا في مقام بيان كيفيته فالمظنون ان الثانية نقلها بعنوان الاجمال في اليد والاولى بالتفصيل فيها واما زرارة فهو الذي روى عن الباقر ع في كيفية تيمم عمار الذي كان للغسل ان الرسول ص وضع يديه على الصعيد ومسح جبينه باصابعه وكفيه احدهما على الاخرى لم يعد ذلك مع انه روى ايضا عن الباقر ع انه سأله عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما ونفضهما ثم مسح بهما جبهته مرة واحدة وروى ايضا عنه ع في تيمم عمار انه وضع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء فكيف يروي هو عن الباقر ع ان كيفية التيمم الضربتين الى اخر الحديث وهذا ينادي بما ذكرنا من ان المقام في الروايات كان مقام مسامحة ولذا ذكر تارة وضع وتارة ضرب وتارة وضع على الارض وتارة في الارض وتارة يديه وتارة كفيه وتارة باصابعه وتارة بيديه وتارة جبينيه وتارة جبهته وتارة وجهه وتارة مرة وتارة لم يعد ذلك وتارة ولم يمسح الذراعين بشيء يظهر على الفطن ان المراد واحد والتفاوت في التعبير والنقل بالمعنى كما كان دابه في الضربة او الوضع والضربتين ايضا كذلك فهذه الرواية وغيرها من الروايات والتيمم ان الكل في التيمم من الغسل ولان المقام في الضربتين على الاطلاق كان مقام تقية اذ لم ولذا لم يذكر الضربتين الا في مقام التصريح بالتقية او الاجمال في الوجه واليد نعم رواية ابي همام وان ذكر فيها الكف موضع اليد الا انه ذكر الوجه موضع الجبهة وقد عرفت وجه كونها تقية ايضا مع احتمال كون الصادر عن المعصوم ع بلفظ اليدين كما ان الاخبار الواردة في الضربتين الا ان الراوي ذكر موضع اليد الكفين لما عهد من مذهب الشيعة من ان اليد عندهم في التيمم هو الكف ونقل الرواية بالمعنى كان دابهم مع احتمال كون ذكر الكف غير مضر في ذلك المقام من التقية لما عرفت مضافا الى ان العامة نسبوا مسح الوجه والكفين الى علي ع وعمار وابن عباس وجماعة من التابعين وان نسبوا الى القائلين بالوجه والكفين شيخ امام الحنابلة والتابعين لم كفاية الضربة الواحدة مطلقا فاحتمل ان يكون عدم التعرض للتفصيل في روايات الضربة ايضا

للتقية وان ذكر في بعضها لفظ الجبهة والجبين لان ابا حنيفة لم يقل بكفاية اكثر اجزاء الوجه واليدين مع ان هذين اللفظين وردا
في بعض روايات زرارة عن الباقر ع فقط وقد عرفت الحال هذا مع احتمال كون المراد في الضربتين التيمم من الغسل كما عرفت من
روايات زرارة فتم ومما ذكر ظهر حجة القائلين بالضربتين مطلقا وما يرد عليها والاحتياط مما لا ينبغي ان يترك وعندي ان
ما هو بدل الغسل يكون بضربتين ضربة للجبين وضربة للكفين من دون حاجة الى الاحتياط واما ما هو بدل الوضوء فالاحوط
ان يضرب مرة ويمسح الجبين ثم يمسح بها ظهر الكفين ويضرب ضربة اخرى ويمسح بها ظهر الكف مرة اخرى احتياطا واحوط
من هذا ان يتيمم بدل الوضوء بضربة للجبين واليدين ويمسحهما ثم يتيمم مرة اخرى بدل الوضوء بضربتين مثل بدل الغسل
واحوط من الكل الجمع بين التيممين في الكل وخاليهم نسخ اخبار الضربة الواحدة مطلقا بسبب نسبة بعض العامة وهو الطيبي
في شرح المشكوة هذا القول الى علي ع وفيه انه ما نسب الخبر الا القول بالوجه والكفين كما نسب الى جماعة من الصحابة والتابعين
لا الجبهة والجبين ومراده كل الوجه على اليقين مع انه لو بني ذلك على المسامحة والتقية او كلاهما يرد عليه ذلك بعينه في الضربتين
بل بطريق اولى كما عرفت مع انه اكثر روايات الضربة ورد عن زرارة عن الباقر ع وقد عرفت الحال فيها وان لم يكن الاكثر
فضعفها البتة مع ان معرفة هذا البعض لمذهبه ع ليس مثل معرفة الصدوق والشيخ والطبرسي وغيرهم من قدماء اصحابنا و
والمتاخرين القائلين بالتفصيل او الضربتين مطلقا هذا وغير ذلك مما يظهر بالتامل فيما ذكرنا يمنع عن الترجيح المذكور البتة مع انه
ربما عدد روايات الضربة مجملة في جنب الضربتين مع انه لا شك في كونها اصح سندا لا لاتيان في جهة لانها وقد عرفت
الوجه وانه يعلم ومما ذكر ظهر عدم استقامة حمل ما دل على الضربتين على استحباب الضربة الثانية لان الاضعف يؤول حتى يرجع
الى الاقوى لا العكس وان بنى على ان الاقوى محمول على التقية فلا بد من طرحه وعدم العمل به اصلا كما ورد في الاخبار اقتضاء الا عنه
فلا وجه للحمل على الاستحباب ومما ذكر ظهر ايضا عدم استقامة حمله على التقية دون ما دل على الضربة لا سيما ان عليه العمل كما عرفت
سيما مع تضمنها ايضا لفظ الوجه واليد وغيره مما يناسب العامة مضافا الى ضعف الدلالة فظهر من جميع ما ذكرنا عدم استقامة
القول بالضربة الواحدة مطلقا من وجوه كثيرة فان قلت معظم العامة على الضربتين مطلقا بل جميع فقهائهم فيكون الضربة الواحدة
مطلقا حقا قلت في زمان صدور الروايات لم يكن جميعهم على ما عرفت الضربتين كما عرفت بل غير معلوم كون معظمهم كذلك
في ذلك الزمان سيما بحيث يكون الضربة مطلقا خلاف التقية فيه فان قلت القائل بالتفصيل ليس قوله وعمله مستندا الى حديث
اصلا بل يخالفه جميع الاحاديث الواردة في هذا الباب كما ظهر قلت القائل باستحباب الضربة الثانية ايضا كذلك وكذا غيره
من وجوه الجمع بالبديهة مع ان الاجماع المنقول حجة وخبر عندنا مع ان وجوه الجمع اذا تساوت فالترجيح كما في الاجماعات
واحد منها يكفي بل الشهرة بين الاصحاب سيما الشهرة بين القدماء والمتاخرين مع انهم الرواة للاحاديث ولا يخرجون عن مقتضى
الاحاديث ما لم يكن مانع وكذا لا يحتاج الفقهاء العامة بغير مقتضى شيء لما في المخالفة من الشرائط والمحن مع انك عرفت بطلان
الحمل على الاستحباب مع كونه اقرب المحامل بعد الحمل المشهور فغيره ايضا باطل بطريق اولى فتعين حمل المشهور من هذه الجهة ايضا

بل يستوف

بل يستعرف انحصار الحمل فيه مع ان القائل بالتفصيل قوله وعمله في التيمم عن الوضوء مستند الى الاخبار المتضمنة لضربتين
وليس العمل في تيمم الوضوء بحديث مشروطا بالعمل في تيمم الغسل ايضا بذلك الحديث وكذا الحال في تيمم الغسل في كل قوله وعمله
ما خرج البتة من حديث المعصوم ع بل من الاحاديث الصحاح الكثيرة بجميع اعماله من الاحاديث وجميع الاحاديث معمول عليه عنده
مضافا الى الاجماعات الكثيرة والاخبار الدالة على وجوب ترك ما وافق العامة والاخذ بما اشتهر بين الاصحاب وغير ذلك مما
عرفت فانه عمل بالكل بخلاف القائل بعدم التفصيل فانه ترك الكل سوى ما دل على مذهبه بتصريح ما عرفت مما فيه من الايرادات
فان قلت انك بنيت على ما دل على الضربتين صدوره تقية بل وجوزت كون ما دل على الضربة ايضا كذلك وايضا وان كان
عمل بكل حديث في الجملة الا انه ترك العمل به ايضا في الجملة قلت صدوره تقية لا يقتضي ان يكون جميع ما فيه باطلا ان الحديث
حجة بجميع ما تضمنه يجب العمل به كذلك فاذا ظهر ان شيئا مما تضمنه موافق للتقية لا يقتضي ذلك ان يكون غيره ايضا ملغا هذا
لها فضلا عن الجميع وما هو موافق للتقية ليس باطلا مطلقا بل هو حجة في مقام التقية يجب العمل به ايضا في ذلك المقام واين
من ترك العمل ومن هذا ترى ان فقهائنا ذكروا احاديث سهو النبي ص وغيرها مما هو في مقام التقية عندهم وكانوا يضعون
الا في ذلك المقام ويجعلون ما تضمنه مما لم يكن حكما شرعيا واقعيا يعملون به في غير التقية ايضا وما يكون تقية حكما شرعيا
في حال التقية خاصة ولا يعدون شيئا منه باطلا مطلقا كما اذا عرفت هذا فنقول ما تضمن ضربتين حجة مطلقا بحسب الاصل
يجب التمسك به البتة الا ان يظهر معارض مانع من الخارج والذي ظهر كونه تقية هو اطلاق مفيد للعموم والشمول للتيمم
ايضا واما الضربتان في الجملة بعنوان الاطلاق الغير المفيد للشمول فليس في ذلك تقية اصلا فكيف وكون خصوص
تيمم الغسل بالضربتين مما لم يذهب احد من العامة ولم يرض به شخص منهم مضافا الى كونه مشهورا في الشيعة فهو حجة
وحوله وجود المقتضي وهو كون حديث ائمتهم ع حجة والمانع مفقود لعدم تقية فيه اصلا ووهم مهما اتفق اما التقولة
في هذا اصلا نعم من التوفق والتفسير لم يتعرضوا للتقييد وهو كون ذلك بالخصوص للغسل ومن ترك هذا التقييد لا في
في النظر كون هذا الاطلاق مفيد العموم وكون المراد بيان كيفية مطلق التيمم وكذا الحال فيما دل على الضربة الواحدة
فان كون تيمم الوضوء بضربة لا يقتضي كونه تقية كيف ومعظم العامة والمعروف بينهم كون التيمم مطلقا بضربتين كما
عرفت ولما كون بدل الوضوء خاصة بضربة دون الغسل فمما لم يقل به احد من العامة لا متقدميهم ولا متاخريهم
ولم يرض به شخص منهم البتة فكيف يمكنهم ع التعرض له فمن قال بالضربة الواحدة في الكل يلزمه المفاسد التي عرفت
مضافا الى طرح الصحاح المتضمنة لضربتين بالمرة مع ما عرفت من جهة قد رفضها الوجود المقتضي وعدم المانع وجعل
المانع اصلا في اخبار الضربة فاسد لجواز كون الامر بالعكس بل هو اولى لما في الاطلاق المذكور من الوهن بل الفساد
من جهة كثيرة ظهرت عليه فان قلت يمكن جعل المراد مما تضمن الضربتين خصوص الوضوء لان العامة لا يقولون
به ايضا قلت ان المراد هو الغسل خاصة وكذا الكلام فيما تضمن الضربة قلت يمكن جعل المراد مما تضمن الضربتين خصوص

الوضوء لان العامة لا يقولون به ايضا فلم قلت ان المراد هو الغسل خاصة وكذا الكلام فيما تضمن الضربة قلت معنى كون
الوضوء خاصة بضربتين ان بدل الغسل يختص بضربة وهذا الخلاف في الجمع عليه بين امة النبي ص بل خلاف ضروري الدين
وكذا كون الغسل خاصة بضربة واحدة فتعين ما ذكرنا في كل خبر من اخبار الطرفين فان قلت انك بنيت الامر على المسامحة
في ذكر الضربة وترك الضربة الثانية واشرت الى قراين تشير اليها وهذا بنيت على التقية قلت مرادي من المسامحة
انهم ع تركوا ذكر الضربة الثانية لعدم داع للتعرض له او لوجود مانع عن الطلبها لكن هذا ابهم على قسمين الاول كون
اللازم الضربة الثانية مطلقا وانهم ع تركوا ذكرها كتقديم اليمين على اليسار والابتداء من الاعلى ونحوها وقد ظهر لك انتفاء
هذا القسم لان هذه الاخبار لو كانت صريحة في الضربتين لكنا نحملها على التقية البتة على حسب ما حملنا الصحاح المتضمنة للضربتين
فكيف تعدد الضربة الثانية مطلقا في اخبار الضربة لتصحيحها والعمل بها والثاني ان يكون ترك ذكر كون الضربة الواحدة مخصوص
الوضوء او ترك ذكر بدل الغسل لمن كذلك او ترك ذكر كون الضربة بعنوان الوحدة مخصوصها لاجل الوضوء بخصوص وامثال
هذه التقية فهو عين المطلوب وظهر عليك عدم استقامة الجمع بين الاخبار الا بما ذكرنا وعدم احتمال اخبار الضربة
الا له فتم جدا وما مر من مفاسد الحمل على الاستحباب وارد في الحمل على التخيير ايضا مضافا الى عدم قائل بها كما عرفت
الا قول مع ان التخيير بين الزائد والناقص يرجع بالاخرة الى التخيير بين الفعل والترك وهو الاباحة والتوجيه
بان التخيير انما هو في المقصد خاصة خلاف ما نطق به الاخبار مع ان السؤال في الاخبار كان عن كيفية التيمم من حيث هي
والجواب بالمستحب الخارج او المباح كيف يجوز سيما بعبارة واحدة بعضها داخل في الكيفية جزما مضافا الى عدم المخصص
المستحب فيما ذكر جزما فتدبر وما قيل من ان ظاهر الاية يؤيد الضربة مطلقا فاسد لما عرفت من كونها مجملة ولذا
كان الرواة يسالون عن الكيفية والائمة ع يجيبون بتعليمها بحيث لا يظهر من الاية ثم اعلم ان ظاهر كلام المشهور
ربما يقتضي تساوي الاغسال في كيفية التيمم وفي المقنعة بعد ذكر تيمم الجنب قال وكذلك تصنع الحائض والنفساء
والمستحاضة بدلا من الغسل ولم يذكر تيمما اخر بدلا من وضوء غسلهن واستدل له في يب برواية ابي بصير قال سألته
عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجدا ماء قال نعم وبموثقة عمار الساباطية وهذا يشير الى كون الوضوء لغسلهن من تتمة
الغسل وقال في الذكرى وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على وجوب الوضوء هناك والخبران غير مانعين منه لجواز
كون المراد التسوية في الكيفية لا الكمية وعبارته موافقة للمشهور من اختلاف كيفية التيمم في الوضوء والغسل فكيف يكون ذلك
الا ان يكون مراده من الكيفية غير تعدد الضرب ووحدته بناء على ثبوت الاختلاف فيه من الخارج ويكتفي فيه بالقرينة
او يكون مراده من الخبرين خصوص رواية ابي بصير وذكر الاخر معه مسامحة في العبارة وفيه ما فيه وكيف كان الامر كما
ذكره لما ذكره بناء على العجز عن الوضوء ايضا والا فيتوضا ثم يتيمم بدلا من الغسل وهذا بناء على المشهور وفاقا لما هو الاظهر
من عدم اجزاء الغسل عن الوضوء وعدم اتحاد كيفية التيمم في الوضوء والغسل اذ مع اتحاد الكيفية يحتمل التداخل لكن الاظهر

عدم التداخل

عدم التداخل لكونه الاصل على ما عرفت في بحث تداخل الاغسال ولم يثبت من الشرع التداخل في المقام واعلم ايضا ان الاصحاب
متفقون على وجوب استيعاب مواضع المسح وانه لو اخل بشيء منها لم يصح سواء كان عمدا او نسيانا ومن العامة
من فرق بين العمد والنسيان ومنهم من جوز ابقاء اقل الدرهم وفسادهما ظاهر **قوله** وليشترط علوق شيء
من التراب الخ اقول نسب الى المشهور عدم اشتراط العلوق لانهم يحكمون باستحباب النفض ولا يخفى فساده لعدم الدلالة
اصلا اذ مقتضى ما ذكره العلوق مرجوح في التيمم يستحب تركه مطلقا وبالمرة مع ان كل الفقهاء قالوا باستحباب النفض
سواء قالوا باشتراط العلوق صريحا او لا بل ربما امروا بالنفض مع انه لما ورد في الاخبار فلا يلزم من ذلك كون ترك العلوق للصلوة
مأمورا به ولا يخفى فساده بملاحظة الاخبار وكلام الفقهاء اذ الظاهر من الكل عدم المرجوحية سيما ان يكون تركه مأمورا
به بل ظاهرهما اعتبار العلوق كما ستعرف بل الامر بالنفض مطلقا والحكم باستحبابه كذلك يقتضي ايجاد العلوق في التيمم
مطلقا اذ ما لم يوجد لم يتحقق النفض البتة وطلب النفض مطلقا مشروط بوجود العلوق فيدل ذلك على اشتراط العلوق
وكونه مأخوذا في التيمم ومعتبرا في حقيقته كما صرح به بعض المتأخرين لحكمهم باستحبابه مطلقا لا فيما اذا اتفق العلوق
والنفض في غاية الظهور في بقاء تمام العلوق لا ازالة العلوق بالمرة ولم ينكر احد استحبابه لا ازالة بالمرة واستحباب
النفض لتقليل ما يوجب التشويه او لطرح ما يمنع عن مسح الجبهة وظهر الكف بباطن الكف او لما لا نعلم ويكون تعبدا
ومما ذكر ظهر دلالة الاخبار الدالة على النفض على اشتراط العلوق واعتباره مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع تضرب
بيديك مرتين ثم تنفضهما ورواية عمرو بن ابي المقدام فضرب بيديه الارض ثم رفعهما ونفضهما وغيرهما من
الاخبار للاطلاق وتلك الاخبار في الامر لانه اذا اتفق العلوق ينفض والا فلا وبالجملة لا شك في فهم النسبة
المذكورة الى المشهور بل ربما يظهر من التامل في عباراتهم انهم يعتبرون العلوق من الجهة التي اشرنا اليها ومن غيرها
مثل ما قالوا في كيفية التيمم بالطين مع عدم التمكن بالغسل وغير ذلك واما الادلة عليه ففي غاية الكثرة مثل
قاعدة البدلية وعموم المنزلة وكون العبادات توقيفية ولا يخرج عن عهدتها الا بما علم لا بما احتمل سيما اذا كان
الاحتمال مرجوحا ويدل عليه ظاهر الاية لان الظ كون من للتبعيض لان المتبادر من قولك مسحت يدي من الدهن
وامثاله بل لهذا اختاره في الكشاف وخالف الحنفية القائلين بعدم اشتراط العلوق مع توغله في متابعتهم وكلهم
في اضرابهم وجعلها بمعنى الابتداء او البيان خلاف الظ كما عرفت ويدل عليه صحيحة زرارة في تفسيرها في تعليل الباء فيها
للتبعيض لانه ع قال فلما وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها
وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق
ببعضها وهذا في غاية الوضوح في اعتبار العلوق وانه صار سببا للاكتفاء ببعض الوجه والبعد ان ارجع الضمير الى
التيمم فان الظ ان مراده منه التيمم كالخلوق بمعنى الخلق بقرينة ما ذكر بعده من قوله لانه فظهر ان المراد المقصود لا

مع ان المقصد لا يمكن ان يمسح منه شيئ بل وان ابقينا التيمم على ظاهره يدل عليه ايضا كما لا يخفى وتدل ايضا على دلالة الاية
ايضا ويدل على ذلك رواية ما مر من الاخبار المتضمنة لقوله ع فليمسح من الارض مثل صحيحة ابن سنان وصحيحة الحلبي
وجه الدلالة ظ وهو كون من للتبعيض كما عرفت من قبيل قولهم فليمسح من الدهن وامثاله ويؤيده قوله ص تمسحوا
بالارض فانها امكم وهي بكم برة وان قوله ص وترابها طهورا وقوله ص جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا او اذا
فاتك الماء لم يفتك الارض وامثال ذلك وان الطهورية يتحقق بخصوص التراب لا خصوص جلد باطن الكف الخالي من
التراب بسبب ملاقاته له اولا وان كان خالصا من التراب بالمرة ويمكن ايضا ان يؤيده ما في صحيحة زرارة من قوله ع ثم
مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيئ فتم قوله ومنع الخ اقول حجة القائل بعدم اشتراط العلوق فهو
الاولى الاصل والثاني الاجماع على استحباب النفض ولو كان شرطا لما امر بازالته الثالث ان الصعيد وجه الارض ويشمل
الحجر الصلد الرابع ثبت كفاية الضربة الواحدة والظ عدم بقاء العالق بعدها والجواب عن الكل ظاهر اما عن الاصل
فلما عرفت من عدم جريانه في ماهية العبادات مع انه ثبت خلافه بما عرفت وعن الاجماع على استحباب النفض فقد
عرفت الكلام فيه ولنا بالدلالة على الاشتراط اشبه واولى فظهر ان هذا الاجماع دليل اخر على الاشتراط مع ان من جملة
المجمعين من قال باشتراط العلوق فظهر ان النفض غير عدم العلوق وازالته بالمرة ولذا قال به من اشترط العلوق
ولم ينكر احد عليه واما كون الصعيد وجه الارض فقد عرفت ما فيه سيما وان يجعل شاملا لمثل الحجر الصلد واما الجواب
عن الرابع فلان العلوق الابتداء كاف لو استلزم المسح عدم العلوق لانحصاره فيه ح لكن ذلك بط ايضا لان الظ بقاء
اثر منه البتة ليظهر ذلك على ان الماسح كفه بعد المسح الاولى على ثوب ابيض شديد البياض وامثاله مثل الجبين الابيض
واللبن وغيرهما مع انه لو اشترط احد العلوق للثانية ايضا وعلم عدم بقاءه بالمسحة الاولى البتة لكان يعتبر الضربة
الثانية جزما لاقتضاء الدليل بقاء العلوق وعدم بقاءه بالمسحة الاولى عنده ولا ينقض ما ذكرتم من الاخبار المتضمنة
للمرة حجة عليه لما عرفت من الايرادات على التمسك بها قوله بل الدال الخ استحبابه وقد عرفت فساده حمل ما دل
الضربة الثانية على الاستحباب سيما وصيغة افعل واحدة ولا يمكن حملها على الوجوب مرة وعلى الاستحباب مرة ولا
يحسن حملها على مجرد الطلب لانها حقيقة في الوجوب فيجب الحمل عليه الا ان ادلة للضربة الاولى البتة والبناء على عدم الدلالة
على الوجوب للضربة الاولى حالية والبناء على عدم الدلالة على الوجوب للضربة الاولى ايضا فيه ما فيه فتم جدا قوله وهو
جمع يتبع الخ لا يخفى فساده من وجوه كثيرة سيما مع مخالفته لما عليه الاصحاب وظواهر جميع الاخبار قوله ويجب الترتيب
الخ لا يخفى انه اجماعي بين جميع فقهائنا نقل من كلام الصدوق في الامالي انه من دين الامامية ونقل الاجماع عليه في المنتهى
والتذكرة ايضا ويدل عليه ايضا ظاهر الاية من ترتيب العضو على العضو لما ورد في الاخبار من وجوب تقديم ما قدمه الله
في القرآن مثل قوله ع ان الصفا والمروة والاخبار معتبرة عند الفقهاء ولم يقل احد بالفصل بين الترتيب المذكور في الاية

وغيره

في الاية وغيره مما ذكر في عبارة للص مضافا الى ان العبادات توقيفية ليس من ثبوت كيفيتها من الشرع وقد عرفت ان
الاية مجملة غير وافية ببيان التيمم وكذا لم يرد قول من الشارع فتعين فعله وظهر في التيمم البيانية وتمام التقريب مر
في بحث وجوب الابتداء بالاعلى في الوجه وبحث تعدد الضربات ويدل عليه ايضا ان كل من اوجب الترتيب في الوضوء
اوجبه في التيمم ايضا بالنحو الذي ذكره للص والتفرقة منفية بالاجماع كما ذكره المرتضى بل الانتفاء معلوم لكل فقيه
ويدل عليه ايضا عموم المنزلة وقاعدة البدلية فان اهل العرف اذا سمعوا وجوب الوضوء والغسل للصلوة وغيرها او علموا
وعلموا الكيفية فيهما ثم سمعوا او علموا وجوب التيمم بالتراب عند فقد الماء يتبادر الى اذهانهم كون التيمم بالكيفية التي
عرفوها في الوضوء في التيمم عن الوضوء والغسل الا ان يثبت المخالفة في الخارج الا ترى انهم اذا سمعوا اذا فقد الماء
فالجمد والثلج واذا فقدا في التيمم عن الغسل فالتراب واذا فقد فالغبار واذا فقد فالطين على حسب ما ورد في الاخبار
وكلام الاخبار يتبادر الى اذهانهم ان الكل بكيفية واحدة وكذا اذا علموا ان الثلج والجمد المذابين مثل الماء وبمنزلته
والتراب كك مثله وبمنزلته بعد فقده والغبار مثل التراب بعد فقده والطين مثل الغبار بعد فقده او علموا ان كلا
واحد مما ذكر بدل الاخر ان لم يوجد الاخر وامثال هذه العبارات يتبادر الموافقة بلا شبهة كما هو الحال في الجمد
والثلج ونحوه والغبار والطين في اتحاد الكيفية بالنحو الذي ذكر الا ان يثبت من الخارج ان الجمد والثلج المذابين مثل الماء
بكيفية الوضوء والغسل بل بكيفية التيمم على حسب ما عرفوا كيفيته من الخارج واذا علموا من الخارج ان التراب
ليس بكيفية الماء مطلقا فلا بد ان يظهر عليهم ح كيفيته وان لم يعلموا من الخارج المخالفة في الكيفية يتبادر الموافقة
بلا شبهة كما هو الحال في الجمد والثلج وفي الغبار والطين ولذا صدر من عمار في مقام اطاعته ما صدر مع انه
كان من اهل الفهم واللسان جزما ولم يشنع عليه ان هذا الخيال العجيب الغريب من اين تخيل بخاطرك واذا علم
ان التراب خالف الكيفية وعلم الكيفية يتبادر الى اذهانهم ان الغبار بعد فقده بتلك الكيفية وكذا الطين بعد فقده
ولا يتاملون فيما ذكرنا اصلا ولا يجوزون مغايرة كيفية تيمم الغبار لتيمم التراب كما لا يجوزون ذلك في الطين
وكما لا يجوزون المغايرة في الجمد والثلج المذكورين للماء هذا اذا علموا المخالفة في خصوص شيئ يقتصرون عليه
ويحكمون بكون الباقي موافقا لما علم وذلك ظ على من تامل وتفطن ومن هذا نقل العلامة في التذكرة ادعى
الاجماع على وجوب تقديم اليمنى على اليسرى في التيمم وقال لانه بدل عما يجب فيه التقديم وجعل البدلية سند الاجماع
المجمعين ويظهر منه ان جميع المجمعين سندهم هو البدلية ومن هذا نرى ان بعضهم افتوا بوجوب الابتداء بالاعلى
في التيمم ايضا من جهة البدلية وكذا غيره من الاحكام فيه وفي غيره مثل الغطستين في الجمعة والتسبيح في الركعتين الاخيرتين
وغيرها من مواضع الاحكام كما لا يخفى على المطلع قوله والموالاة اي يجب فيه الموالاة وقد قطع الاصحاب
باعتبارها واسنده في المنتهى الى علمائنا واحتج عليه بقوله ثم فتيمموا بانه تع اوجب علينا عقيب ارادة الصلوة

ولا يتحقق الا بمجموع اجزائه فيجب بقدر الامكان هذا الاستدلال مبني على كون التيمم بمعناه الشرعي وغيره تم وان قلنا بثبوت
الحقيقة الشرعية لقوله تم صعيدا الخ والاجود الاستدلال بما استدل المنا على وجوب الترتيب مضافا الى الاجماع المنقول
الذي هو حجة وبدل الغسل غير الموالاة ايضم كما هو مقتضى الادلة المذكورة سيّ قاعدة البدلية وهذه القاعدة رعي
فيها بحسب الهيئة للوضوء خاصة جزما بالاجماع والاخبار فلو اخل بالموالاة لم يات بما امر به ويظهر من الادلة
المذكورة كيفية الموالاة لكن بعضها يفيد العرفية وبعضها تابعيتها موالاة الوضوء وعرضها وان كان بدلا
من الغسل لانه روعي فيه ايضم هيئة الوضوء بالاجماع والاخبار لكن ظاهرهم الموالاة العرفية وعدم مراعاة الجفاف
التقديري هنا بل صريح كلام بعضهم الموالاة العرفية مطم كما هو مقتضى سائر الادلة المذكورة مثل التيممات البيانية
والاجماع البسيط والمركب بل صريح كلام بعضهم الموالاة وتوقيفية العبادات قال في المدارك لو اخل بالمتابعة بما
لا يعد تفريقا لم يضر قطعا وان طال الفصل امكن القول بالبطلان لعدم الاتيان بالواجب والصحة لصدق التيمم المأمور به
وفيه ما فيه وان قال ذلك تفريعا على القول باختصاص التيمم باخر الوقت وان الموالاة على هذا من ضروريات
صحته لتقع الصلوة في الوقت قوله وطهارة التراب قد تقدم الكلام فيها ولم يتعرض لذكر طهارة مواضع المسح
لكن في المعتبر اعتبار طهارة مواضع القدرة على القول بالتضييق في التيمم ونقله عن الشيخ في ط واختاره في الدروس
والقول الاخر العدم تمسك في المعتبر الى الشيخ في ف ولا ريب ان تقديم الطهارة مطم احوط بل يشكل عدمه لتوقيفية
العبادة فتم جدا واما طهارة مواضع المسح من الواجبات عند الفقهاء واستدل عليه في الذكرى بان التراب ينجس
بملاقات النجس فلا يكون طيبا وبمساواة اعضاء الطهارة المائية وناقشه في المدارك بان الدليل الاول اخص من المدعى
والثاني قياس وفساده ما فسره لان الادلة الفقهية غالبها اخص من المدعى لا بد من التتمة ولعله يحصل بعدم القول
بالفصل وبالدليل الثاني يتم المطم ايضم فلا ضرر واما الثاني فليس بقياس بل بديهي بل قاعدة البدلية التي عرفتها
ثم قال ومقتضى الاصل عدم الاشتراط والمصحح باعتبار ذلك قليل من الاصحاب الا انه احوط ولو تعذرت الازالة
سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعدت النجاسة الى التراب ولو كانت حائلة بين الماسح والممسوح وجب ازالتها
مع الامكان ومع التعذر يتيمم كذلك انتهى والاصل الذي ادعاه قد عرفت الكلام فيه مرارا وما ذكره من السقوط
عند التعذر فهو كذلك ودليله ما مر من الاستصحاب والاخبار مثل قوله ص الميسور لا يسقط بالمعسور ثم اعلم ان المراد من موضع
المسح يحتمل عمومه بالنسبة الى الماسح والممسوح لاشتراك العلة والدليل مع كون موضع الماسح ايضم موضع المسح
قوله كما في الماسين قد تقدم الكلام قوله وقيل يستحب الخ مر ذلك عن الدروس وفيه ايضم استحباب تفريج
الاصابع عند الضرب قوله وتركه الخ الجنب رواية غياث بن ابراهيم عن الصادق ع قال نهى امير المؤمنين ع ان يتيمم الرجل
من اثر الطين الطريق وروي عنه ص بطريق اخر عن امير المؤمنين ع قال لا وضوء من موطاء ونقل بعض الفقهاء قال

يستحب

يستحب ان يكون من ربا الارض وعواليها ولعله من عبارة الامالي للصدوق وقد مرت وهي مذكورة في الفقه الرضوي ونحوه وعلل
ايضم بكونها ابعد من النجاسة قوله المشهور اقول لا شبهة في شهرته وذكره في كلام الفقهاء ومنشاه ما رواه في الكافي
في الصحيح عن محمد بن الحسين ع ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضي ع يسأله عن الصلوة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي
اليه تفكرت وقلت هو مما انبتت الارض وما كان لي ان اسأله فكتب لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت
الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان وظاهرها المنع من التيمم به كما هو عند القائل بكون الصعيد هو التراب ولا يخفى
استحالة التراب اليه فصار لذلك ممسوخا وهذا يؤيد القائل به ويؤيد ابن الجنيد ايضم في قوله بان الجص وقع عليه الاستحالة
وصدقه العلامة والشهيد الثاني كما مر واما القائل بكون الصعيد هو الارض فلعله حكم بالكراهة من هذه الرواية لثبوت كون
الرمل ارضا عنده مستحيل عنده ولذا حمل الرواية على الكراهة او من جهة سندها لكن الظ صحته وان محمد بن الحسين ابن ابي
الخطاب الثقة قوله اجماعا نقل الرواية على الكراهة الاجماع الفاضلان والشهيد والشيخ علي وان قال في المدارك في بحث
وجوب الغسل لنفسه او لغيره وربما قيل بطرو الخلاف في الطهارة كلها اذ الظاهر انه مخالف للاجماع عنده لكن الظاهر الاجماعات
انما هي في صورة رجاء درك التيمم في الوقت كما هو المتعارف الشائع الغالب ولو فرض على الندرة عدم التمكن من التيمم الا قبل
الوقت وفي الوقت لا يتمكن من طهارة اصلا وظنه ذلك او علمه فاللازم التيمم لاجل درك الصلوة الواجبة المطلقة بالنسبة
الى الطهارة المظنون دركها بالظن القوي الشرعي اما ما يجب مما يعتبر شرعا لما دل على حجية الاستصحاب من الاخبار
وغيرها كما هو الحال في مقدمات الحج المستطيع وبسطنا الكلام في حاشية المدارك قوله ثلاثة اقوال اقول اولها عدم
الجواز ووجوب التأخير الى اخر الوقت مطم ذهب اليه الاكثر مثل المفيد والشيخ والمرتضى وابو الصلاح وسلار وابن حمزة وابن زهرة
ومن وافقهم من المتأخرين بل الشيخ والمرتضى وابن ادريس نقلوا الاجماع عليه بل المرتضى ادعى الاجماع في الناصريات
وفي الانتصار جميعا وفي الدروس وفي محتمل مع السعة خلاف الاشهر ووجوب التأخير الى الضيق الا مع ضرورة كان يخاف
القافلة وغيره وخصوص صائم الطمع انتهى فتم جدا وثانيها جوازه في اول الوقت مطم نسب ذلك الى الصدوق ظاهرا
الجعفي والبزنطي وقواه في المنتهى والتحرير والشهيد في البيان وثالثها جواز التقديم عند العلم او الظن الغالب بعدم الماء
او التمكن من استعماله الى اخر الوقت واستحسنه في الذكرى والعلامة في عدة من كتبه ولكن قيد العلم ولم يذكر الظن قبل والحجة
كلام ابن ابي عقيل حجة الاول الاجماعات المنقولة وما مر في بحث وجوب الطلب من الاستدلال بالاية وحسنة زرارة المتضمنة
للامر بالطلب ما دام الوقت وله مسائلة عن التيمم ما دام الوقت كما في النسخة الاخرى وصحيحة ابن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد
الماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم يفتك الارض وصحيحة محمد بن حمران عن الصادق ع انه قال اعلم
انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت وفي الفقه الرضوي وليس للمتيمم ان يتيمم الا في اخر الوقت مع سند صحيح بالشهرة
العظيمة لو لم نقل بالاجماع وفي الجبار عن محمد بن الوليد عن عبد الله ابن بكير انه سأل الصادق ع عن رجل اجنب فلم يصب الماء

ايتيمم ويصلي قال لا حتى آخر الوقت ان فاته الماء لم تفته الارض وفيه ايضا قال ع اعلموا رحمكم الله ان التيمم غسل المضطر ووضوءه
وهو نصف الوضوء في غير ضرورة اذا لم يجد الماء وليس له ان يتيمم حتى يأتي آخر الوقت او الى ان تتخوف خروج وقت الصلوة
وبعض ظاهر هذه الروايات وان كان ظاهرا في تمام رجاء زوال العذر الا انه غير مضر لان ادلة الغير ربما تكون اخص
من المدعى وانص فيرد بعدما ثبت المدعى بتمامه والاجماع المنقول حجة كما حقق في محله وان نقل في محل النزاع فان المنازع
القدماء ربما لا يكون مطلعا على الاجماع او كان مطلعا لكن لم يكن قائلا بحجيته او كان قائلا بها ايضا الا انه كان عنده
معارض اقوى قال يقتضي نزاعه عدم حجيته لنا الا ان كان ان خبر الواحد كثيرا ما نقل في محل النزاع والاجماع المنقول خبر
عندنا في الحقيقة وادلة حجية خبر الواحد تشمله بلا تامل كما حقق في محله والاجماع المركب وفتاوى الاصحاب سيما القدماء
ربما يصير منشأ لتمامية صحيحة ابن حمران اذ لم يذكر احد منهم استحباب التاخير كما عرفت بل المجوز ربما استحب التقديم كما
هو مقتضى الاصل في خطاب المغفرة والخيرات والعمومات الدالة على استحباب تقديم حضور الصلوات وغير ذلك من ادلة
هذا القول فالحمل على استحباب التاخير عدم قائل به مخالف لجميع الادلة ويوجب تاويل الجميع واخراج الكل عن ظاهره
وحجة الثاني قوله تع اذا قمتم الاية فان مقتضاها صحة التيمم عند ارادة القيام او لاول الوقت مع عدم وجدان الماء وفيه ان تقدير
الارادة لا حاجة اليه اذ القيام الى شيء غير القيام في الشيء والاول معناه معروف ولا قيام الى شيء الا بعد ان يعرف
صحته ومع الضرر ومباديه مع انك عرفت ما في الكلام في صدق عدم الوجدان اول الوقت فلاحظ واستدل له ايضا بالعمومات الدالة
على توسعة وقت الفريضة لا التاخير مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس وغيرها مما دل على جواز الفريضة في سعة الوقت وفيه
انها لو تمت لاقتضت استحباب التقديم لا التاخير كما لا يخفى وان كان موضع لم يكن عليه فلا شك في دلالته على الجواز المساوي طرف
فعله على تركه لا مع ان الظ فهم بعض الخصم بعض القول باستحباب التاخير ايضا فما هو جوابكم فهو جوابه هنا على القول باستحباب التاخير
كما قاله المتلمذون المشاركون للقائلين بجواز التقديم وعلى القول بعدم استحباب التاخير اصلا يضر ما دل على التضييق
مما اشرنا اليه وغيره وهو كثير فلا بد له من تقييده عموماته او طرح ما دل على الضيق بالمرة ولا شك في فساده ولان الخاص
مقدم بلا شبهة وبالجملة ثبوت عموم يكون المقام من افراده للمبادرة محل منع وكذا شموله لمن لعذره وعلى تقدير التسليم فالادلة
التابعة تخصصه وكذا كل ما هو دليل القول الثالث واستدلوا ايضا بما دل على عموم البدلية والمنزلة وبما دل على ان المتيمم
اذا صلى ثم وجد الماء لم يجب عليه الاعادة مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع انه قال فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت
قال تمت صلوته ولا اعادة عليه وعكس الجواب في العموم بما مر من الادلة وعن الخصوص بان دلالته فرع كون القائل بعدم
الجواز قائلا بالبطلان بحيث لم يوجد منهم قول بالفصل وصحة الصلوة اصلا ورأسا وسيجيء في المقام الاتي ان الاكثر
يقولون بعدم وجوب الاعادة مط وان بعضا منهم يقول بالاعادة في الوقت فهذه الصحاح مستند الاكثر مع ان الاكثر
يقولون بوجوب التاخير الى الضيق بلا شبهة فالاكثر لا يقولون بالضيق لما في هذه الاخبار لانها حجتهم فكيف يصير

عليهم

عليهم ومع ذلك لا شك ان المانع لا يقول بوجوب التاخير الى حد لم يبق للاداء الفريضة بحسب الواقع بحيث لا يزيد من الوقت
شيء اصلا وواقعا لانه تكليف بالمحال بل لا يقول بما يؤدي الى الخروج ايضا بل والى العسر المنفي ايضا بحسب الظ بل غير الظ
انه يقول بوجوب الاقتصار باقل واجب منها وترك المستحبات بأسرها مثل القنوت وجلسة الاستراحة ونحوهما و
وبالجملة القطع حاصل بعدم قولهم بالتضييق الى هذا القدر بل لا شك في انه قائل بوكوله ذلك الى ظن المكلف وتخمينه
بعنوان لا يكون فيه عسر وحرج اصلا لا في التخمين ولا في مقدار الواجب واقله فعلى هذا نقول يختلف التخمين غالبا بالتحقق
عملا مظنة ان المتخمن يراعي الاحتياط التام في بقاء الوقت الى آخر الصلوة فيحتمل في تخمينه بابقاء قدر يطمئن به وقوع
مجموع صلوته في وقتها على اي حال وعلى اي تقدير من غير مداقة سوى اجزائها وايضا الى حد اقل ما يتحقق به المجموع
وان اي شيء منها داخل في اقل الماهية التي يجب مراعاتها واي شيء غير داخل جزما وكذا الحال في كيفية التحقق
سرعة مطلوب وان اي نحو احضر ونحو ذلك يراعي الاحتياط في ذلك حتى يطمئن انه اتى بجميع ما وجب عليه من دون تقصير
واهل الصلاح فيلاحظ بجميع ما ذكر بعنوان القطع او الظن او الاحتمال يختلف التخمين كثيرا كما اعتبر سيما اذا لم يكن
المكلف بالحذاقة التامة فان الغالب من الناس ليسوا بكمال الحذاقة والدراية في الامور سيما في الامور الشرعية التعبدية التي ليس
لعقولهم اليها طريق اصلا هذا كله مضافا الى ان بقاء الوقت يكون فيه وقت ركعة من الصلوة لا ازيد منه لان من ادرك
ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كما ستعرف فاذا ثبت وجوب التاخير لم يكن فيما ذكرنا مانع اصلا اذ لا بقاء ومع البتة
وان قلنا بالاستبعاد فيما فيه كما انها لا تمنع وجوب الطلب ونحوه مما هو شرط في صحة التيمم وثبات شرطه فان المدار الدوام
فيها اذا صلى بتيمم صحيح ثم وجد الماء لا يجب الاعادة وكون المراد ذلك مسلم لا تامل فيه بل بنا استدلال الخصم عليه مع انه
سيجيء من الخصم صحة الصلوة اول الوقت من التيمم بصلوة السابقة في ضيق وقتها سيما ان يكون الراوي روى وجوب
الامساك ما دام الوقت مع انه روي في الصحيح عن يعقوب بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن رجل تيمم فصلى فاصاب
بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت
فلا اعادة عليه فان الامر وكلمة على يقتضيان وجوب الاعادة مضافا الى عدم قائل باستحبابها على حسب ما عرفت وبالجملة
على القول بحجية الاجماعات المنقولة يتعين القول الاول والعموم معارض لها بل الاخبار اما موافقة لها او لها معا منزه
ولما ما دل على عدم الاعادة وان كان ظاهره التوسعة في الجملة الا ان الظ انه يعارض النص فضلا عن النصوص مع امكان
حمل المعارض على التقية لان العامة رووا عن ابي سعيد رجلين تيمما فوجدا الماء وصليا في الوقت فاعاد احدهما
وسألا النبي ص فقال للذي لم يعد اصبت السنة واجزأتك صلوتك وللآخر لك الاجر مرتين ولعل لهذا ورد في الموثق
عن منصور بن حازم عن الصادق ع في رجل تيمم وصلى ثم اصاب الماء قال اما انا فاني كنت فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد فانهم ع
في مقام التقية ربما كانوا يقولون بالعبارة المذكورة تبعا لرأي العامة واظهار الاهل الشيعة ما هو فعلهم ع وينادي بذلك

ان العبارة المذكورة فطريقة الفقيه ... الشارع والامام مضافا الى ما عرفت من انهم امروا بالتاخير في اخبار كثيرة وان قلنا انه
بعنوان الاستحباب فكيف يعمل من يامر بالبر وينسى نفسه ويقول ما لا يفعل وغير ذلك من لزوم التدليس الوارد عنهم
مضافا الى عدم استفصاله مع الراوي في وقت اصابة الماء مع ان الراجح صحة فعل المسلم فظاهرها نفي الاعادة للصلوة
التي وقعت بالتيمم مطلقا بل مسلم ان المراد الصلوة الصحيحة بالتيمم الصحيح وبناء استدلال المستدل بهذه الرواية على الاستحباب ...
جزما ويجيئ الكلام في ذلك ومن هذا يظهر وهن اخر في دلالة ما دل على عدم الاعادة فان صحيحة زرارة ونحوها حملها على وقوع
الصلوة منهم حال شكهم في صحتها فيه ما فيه ولاعتقادهم الصحة مع فعلها في اول الوقت ايضا فيه ما قيل لظهور ... العظيمة
في ذلك ولذا ورد منهم ما ورد وفي الذي حقق وقع الاجماع من الشيعة على التاخير ولا اقل من الشهرة العظيمة كما عرفت
مع انهم هم الرواة للاخبار المذكورة فعلى تقدير ظهورها في التوسعة مطلقا فكيف اختاروا خلافها بل ولو اولوها بتاويلات
بعيدة على حسب ما قاله القائل بالتوسعة مطلقا اذ الظاهر انه ما لم يكن المانع عظيما لا يقولون بخلاف ظاهر تلك الاخبار
ويؤولونها بالتاويلات البعيدة مع ان الرواة ومن سئل عن حكم لو كانوا معتقدين صحة صلوتهم في اول الوقت فلا
وجه لسؤالهم ثانيا من حال وجدان الماء في الوقت ... وعلى القول بعدم حجية الاجماع المنقول فلا اقل من
جابرية لما دل على وجوب التاخير مطلقا مع ان الشهرة العظيمة لا اقل منها وهي تكفي للجبر ولو لم يعتبر جميع ذلك ...
القول الثالث بدلالة الاية والاخبار على ان التيمم مع رجاء زوال عذر التيمم منزلة التيمم الا مع الياس وضيق الوقت على
تامل في بحث الطلب بالنسبة الى الاية فتامل جدا وكذا عرفت الصحاح الدالة على عدم جواز التيمم مع السعة مطلقا لو مع رجاء
زوال العذر عن المائية بان ثبوت الثاني منها لا شبهة فيه واما الاطلاق فمحتمل وقد عرفت عدم ضرر ما دل على
عدم وجوب الاعادة مع وجدان الماء في الوقت سيما على القول الثالث ومن ملاحظة جميع ما ذكرنا ظهر ان القول
الثاني اضعف الاقوال واقوى ادلته ما ورد في الصحيح من ان اماما قوم اصابته جنابة وليس معه ماء يكفيه للغسل انه
يتيمم ويصلي بهم ان الله قد جعل التراب طهورا فان حملها على الجبائر ... على المامومين جميعا تاخيرهم عن الصلوة الى
ضيق الوقت حتى يصلوا مع الامام بعيد جدا سيما بملاحظة ما في الصحيحة من سؤال الراوي بانه يتوضا بعضهم ويصلي بهم
قال لا ولكن يتيمم الجنب الامام ويصلي بهم وحملها على وقوع صلوة الكل في وقت الضيق بحسب الاتفاق والموانع الخارجية بعيد
ايضا غاية البعد الا ان الظاهر حال السفر بلا شبهة ووقوع صلوة الكل في وقت الضيق في السفر بسبب سير القافلة ليس
بذلك البعيد او ان الامام يتيمم في اول الوقت من جهة ارتحال القافلة ويصلي بهم لانهم في الطريق ربما لم يتمكنوا من
القيام والاستقرار والركوع والسجود وغير ذلك ولا شك ان ... والقائل بالاول حال الاختيار والتمكن
من الصلوة بواجباتها ومضى من الدروس ايضا ما عرفت هذا مضافا الى ان تاخير الصلوة لدرك فضيلة الجماعة مندوب
مسلم وكذا مراعات الامام الراتب فتامل جدا مع احتمال التقية ايضا وبالجملة لما كان الحال حال السفر فلا يقاوم هذا الظ

جميع

جميع ما ذكر من الادلة للمذهبين الاخيرين سيما المذهب الثالث لان حال السفر يصير العذر غير مرجو الزوال غالبا فلم يبق الا مع
ان مراعات التقية فيه اشكل ... واما التعليل بقوله لانه ان الله جعل الخ فقد ظهر الجواب عنه وكيف كان لا شك في ان العمل على
وفق القول الاول اولى لا غير الا انه يلزم حرج وعسر منفي كما هو الحال في المرضى في مثل صلوة المغرب والعشاء وبعضهم من اصحاب الاعذار
والادوار يقتضي نقصا في الصلوة فلا طمينه واجباتها جزما كان او شرطا العموم ما دل على وجوبه وعدم ما يقتضي رفع اليد عنه
لما عرفت من ان الظ ان مراد القائل حال عدم معذورية وكذا الحال في الادلة مع ان التاخير لاجل مراعات المائية التي تكون
التابية بمنزلته واين هذا من رفع اليد عن جزء الصلوة او شرطها الذي لا يتاتى به شيئ سيما ان يكون على الجزم وسيما ان يكون
التامل كانا متعددة **فروع** الاول لو تيمم لصلوة في ضيق وقتها ثم دخل وقت صلوة اخرى فهل يصح ادائها في اول وقتها
على القول بالتضيق قيل نعم ونسب الى ط واختياره في المدارك والذخيرة لان المانع كان الاخبار الدالة على التاخير وهي لا تتناول المتيمم
فتبقى العمومات بحالها ويؤيده ما ورد من ان الرجل يصلي بتيمم واحد صلوة الليل والنهار ما لم يحدث او يصب ماء وفيه ان العلل المذكورة
في تلك الاخبار على المنصوصة تفيد العموم ويظهر منه المنع مطلقا ما دام الرجاء باقيا سيما مع الظن بالتمكن من الماء وحصول العلم
والعلم واليقين بالتمكن في الان المتصل بان تيممه فان الصلوة بالتيمم مع التمكن من المائية في سعة الوقت بل في الان المتصل بان اول
الوقت ومن دون تراخ اصلا في غاية البعد بملاحظة العلل واشتراط عدم التمكن من المائية وان التيمم من جهة الضرورة
والضرورة تتقدر بقدرها هذا مضافا الى ما مر في بحث وجوب الطلب مع ان الظ ان العلة المذكورة علة واقعية لا تعبدية فان قولهم
فان فاتك الماء لم يفتك الارض معناه الحقيقي والظ المتبادر منه الفوت واقعا لا بالنظر الى رجاء المكلف وكثيرا ما لا يرجو المكلف ومع
ذلك يوجد بل ربما يقطع بعدمه ويتخلف قطعه اذ القطع ليس بعزيز كيف وجميع فحول ارباب المعقول يناقض بعضهم بعضا
في دعوى القطع بل الشخص الواحد منهم ربما يقطع بشيئ ثم يزول ذلك القطع وربما يقطع بخلافه ومن هذا وقع النزاع بين
الفقهاء في دعوى الاجماع ما وقع بل نشاهد انفسنا كذلك مع ان العلل الشرعية ربما تكون اخص من المعلول يظهر من كلام المجتهدين
والفقهاء كما لا يخفى على المطلع ولذا حكموا بوجوب التاخير في هذه الاخبار مطلقا فقيد واستدل المعظم بها على وجوب التاخير مطلقا
ومما يظهر من كلام المجتهدين والفقهاء عموم المنع بملاحظة ذلك مضافا الى كون التيمم عندهم طهارة اضطرارية مشروطا بعدم التمكن
من المائية ووجوب الطلب لكل صلوة مع رجاء الوجدان كما مر مع ان التيمم وجوبه للغير باجماعهم لا للنفس بل ليس مطلوبا للنفس ايضا
بل مطلوبيته منحصرة في كونه لمثل الصلوة فلا وجه لجعل المقصود بالذات في الضيق وفي العلة المذكورة واشتراط عدم التمكن من المائية
وغير ذلك هو مراعات التيمم خاصة وجعل الصلوة تابعة له بل لا يخفى ان الظ من الاخبار وغيرها كون الامر بالعكس فبملاحظة ذلك
وما ورد في الاخبار من ان التيمم احد الطهورين على حسب ما عرفت وغير ذلك مما يظهر من الاخبار الكثيرة مطلقا ايضا ان المقصود بالذات
في الضيق هو مراعات حال الصلوة والتيمم تابع لها لا العكس كما توهم ويحصل من جميع ذلك الشك في العموم الذي ادعاه على
تقدير تسليمه بحيث لا يحصل البراءة اليقينية في العبادة التوقيفية او يشكل الحكم او يشكل الوثوق مع ان ما ذكرنا على القول الثاني

في غاية الوضوح لان استناده الى كون العذر مرجو الزوال واما ما دل على صحة الصلوات بتيمم واحد فانما هو رد على بعض العامة
حيث قال انه لا يصلي صلوة بتيمم الا محدثه وهو خلاف المجمع عليه بين الشيعة الثاني قال في الذخيرة كلام المحقق والشهيد بجواز التيمم للنافلة
الراتبة في سعة الوقت وكلام الشارح يشعر باعتبار التضيق فيها ايضا وتردد في المعتبر في جواز التيمم للنافلة المبتدئة ثم قال
الاشبه الجواز لعدم التوقيت وهو كذلك الثالث التيمم لصلوة الكسوف في نحوها وصلوة الاستسقاء ونحوها بحيث وقتها وفي تحقيقها
احتياط الرابع هل يجوز الدخول في الفريضة بتيمم النافلة قيل انه لا خلاف فيه بين الاصحاب ونقل الاجماع عليه في فعلهم
في المنتهى ويدل عليه عمومات الاخبار المنزلة وغيرها قيل وعلى ما ذكر بضعف فائدة التضيق لان المكلف يتيمم للنافلة ثم يصلي
الفريضة في سعة وقتها وفيه ما ذكر في المنع الاول مضافا الى انه يرفع ثمرة النزاع ومنافي الاخبار والاجماعات وفيه ما فيه
مضافا الى ان عامة المكلفين كان صلوتهم غير مقصورة مع ان الكل مطلوب منهم النافلة سيما الراتبة بلا شبهة فيبقى فلا
يبقى فائدة فيها بعد الاحتياط واضح بل يشكل فرض الخامس قبل الوقت اداء الصلوة في سعة الوقت فليتنفل بركعتين وفيه ايضا ما فيه لما عرفت
بل لم يظهر مشروعية هذا النذر الا على القول بجواز التيمم للنافلة المبتدئة ومع الاحتياج الى النذر لعدم التفاوت بين الواجب والمستحب
من التيمم كما عرفت السادس لو ظن ضيق الوقت فتيمم وصلى ثم بان غلطه قيل بعدم الاعادة واختاره المحقق والشهيد وقيل
بالبطلان وهو الظاهر من الشيخ على ما قيل وظهور غلطه غير ما اشرنا اليه سابقا من المسامحة في الضيق فالتفاوت الذي يتسامح
فيه لا يضر فيه لما عرفت واما اذا كان التفاوت فاحشا ففيه النزاع المذكور مستند القائل بعدم الاعادة ان امتثال الامر
يقتضي الاجزاء واطلاقات الاخبار الدالة على عدم الاعادة ومستند القائل بالاعادة انكشاف وقوع الصلوة قبل وقتها
وظهور انها غير التي طلبت منه ولم يعلم تحقق الامتثال عرفا بعد ظهور وقوعها قبل الوقت والمسئلة عندي محل التوقف
والاحوط الاعادة قوله من صلى بالتيمم الخ ان الاكثر يقولون بعدم الاعادة ان بقي الوقت حتى ان الصدوق في الامالي عد
من دين الامامية ان من تيمم وصلى ثم وجد الماء وهو في وقت او قد خرج فلا اعادة عليه لان التيمم احد الطهورين فليتوضأ
لما يستقبل انتهى وهذا يدل على كون الوضوء واجبا لغيره عند الامامية كما اخترنا ومن بعض الاخبار الدالة على عدم اعادة التيمم
صلوته في الوقت بوجدان الماء ويدل عليه ايضا صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع انه سأله عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء
فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وصحيحة العيص عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال
يغتسل ولا يعيد الصلوة ورواية معاوية ابن ميسرة انه سأل الصادق ع عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم اتى بالماء وعليه شيء
من الوقت ايمضي على صلوته ام يتوضأ ويعيد قال يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب الى غير ذلك من الاخبار والقائل
بوجوب الاعادة مع بقاء الوقت الظاهر انه الشيخ ره والصحيح صحيح يعقوب ابن يقطين المتقدم واجيب عنه بالحمل على
الاستحباب واستشهد بعلية الساباطي او على انه صلى في اول الوقت واعترض بانه يبطل صلوته ح فلا معنى لقوله ع فان
مضى الوقت فلا اعادة عليه فعلى هذا الاعتراض ضعيف لعدم المنافات لان القضاء فرض جديد والصحيح المذكور حجة ولهذا

ذهب ابن ابي عقيل الى عدم جواز التيمم الا في اخر الوقت ومع ذلك قال لو تيمم اول الوقت وصلى ثم وجد الماء عليه وقت تطهر
بالماء واعاد الصلوة وان وجده بعد ما مضى الوقت فلا اعادة عليه واحتج على ذلك بالصحيح المذكور والشيخ حمل رواية منصور
على من صلى في اول الوقت مستندا الى الصحيح يعقوب المذكور ثم اعلم ان عدم وجوب الاعادة في الوقت على القول بجواز التيمم في
الوقت واضح واما القول بعدم الجواز مطلقا فقد عرفت ان الضيق عند القائلين به ليس ضيقا حقيقيا بل ضيقا عرفيا اعطى
حسب ما ذكر مع ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء مع انه يجوز ان يكون المكلف وجوب التأخير هنا مثل وجوب المبادرة العرفية
في الوضوء وعرفت حال الجامع احتمال كون وقوعها في سعة الوقت للجهل بالمسئلة ويكون الحاصل معذورا فيها على ما قيل
او وقوعها في السعة بالتيمم الواقع في الضيق ويكون كافيا او بالتيمم الواقع للنافلة او غير ذلك مما عرفت صحته عند الكل
او عند جماعة منهم ويكون حصاد الجيب جمع من المحققين انهم اختاروا الصحة في الكل على القول بالضيق مع انه قال
لم يبق ثمرة النزاع ومع ذلك استدلوا بالاخبار الدالة على عدم وجوب الاعادة على بطلان القول بالضيق واختاروا السعة مطلقا
ان مفاد هذه الاخبار ليس الا من تيمم تيمما صحيحا وصلى ثم تمكن من استعمال الماء لا يضره التمكن منه وان وقع في الوقت
والمقصود فيها محض في عدم ضرر التمكن منه وان وقع في الوقت للصلوة الواقعة بتيمم لولا التمكن منه لم يكن تامل
في عدم الحاجة الى الاعادة اصلا من دون اشارة اصلا الى ان التيمم الصحيح ماذا والفاسد ما هو ولذا لا دلالة فيها على اشتراط عدم
الطلب وغيره من شرائط الصحة فتدبر قوله مع تعذر الجنابة الخ قد تقدم الكلام فيه قوله وقيل مع زحام الخ القائل
الشيخ في به وط وابن الجنيد والرواية رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي انه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم
الجمعة او يوم عرفة لا يستطيع الخروج عن المسجد من كثرة الناس قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرف وفي المدارك
هي ضعيفة السند جدا لا يجوز عدم الاعادة لانه صلى صلوة مأمورا بها لتعذر عدم التمكن من استعمال الماء قبل فوات الجمعة
انتهى وفيه تامل اذ ليس في طريقها سوى السكوني والشيخ صرح في العدة بانه ثقة وباجماع الشيعة على العمل بروايته مع ان السند
الى ابن ابي بكير صحيح وهو ممن اجمعت العصابة وهو يروي عنه ومع ذلك لا وجه لما ذكره من صحة صلوة الجمعة بالتيمم حاجة الى
الاعادة اصلا لان كونها مأمورا بها يحتاج الى دليل شرعي ط يجد عموما يشمل هذه الصلوة في هذه الصورة على ما عرفت
تمامه في بحث صلوة الجمعة مع انه ره اختار عدم جواز التيمم اذا اخل المصلي باستعمال الماء في الطهارة الى ان ضاق الوقت عن استعماله
دون استعمال التراب محتجا بان شرط التيمم فقد التمكن من استعمال الماء والمكلف متمكن من استعماله غاية الامر ان الوقت لا يتسع
لذلك ولم يثبت كون ذلك مسوغا للتيمم انتهى احتجاجه فكيف في المقام اختار جواز التيمم بل وجوبه فتدبر جدا ويلزمه ان المكلف اذا
ادرك الامام في ركوع الركعة الاخيرة غير متطهر من الحدث الاكبر او الاصغر بحيث لو تطهر بالماء رفع الامام راسه من الركوع
انه يتيمم ويلحق الامام ويتم صلوته بالتيمم ويجزيه عن الجمعة والظهر بحيث لا يحتاج الى الاعادة اصلا وفيه من البعد ما لا يخفى
وكذا من لم يتمكن من الركوع والسجود والقيام والقعود وغيرها من الواجبات والشرائط سوى التيمم والصلوة بالايماء وقت صلوة

وفي صلوة الجمعة وبعده يتمكن من الواجبات والشرائط مثل من يأخذه الحمى الدائرة في وقتها ويرتفع بعد وقتها قطعا وعادة
ومثل الواقف الذي لا يتمكن الا من صلوة الخوف فانه يكبر تكبيرتين فقط كما هو المعروف وبالجملة من تامل فيما ذكر في
وجوب الجمعة من الادلة والاجماعات والاقوال لا يحصل له اليقين ببراءة الذمة بمجرد صلوة الجمعة في الصورة المذكورة سيما بعد
ملاحظة ما ورد في التيمم من انه اهلاك الدين وانه يجب له شراء الماء باي ثمن يكون ولو كان اعلى ما يكون من الثمن وفي صلوة
الجمعة قالوا بسقوط وجوبها بمثل احتمال العرضة من الخير ولا شك في ان الاحوط والاولى الاعادة بل لا يخلو عن قوة لما عرفت
قوله وقد يلوح من كلام الفاضل الشيخ في ية وكذا الموثق موثقة عمار عن الصادق ع انه سئل عن رجل ليس عليه الا ثوب ولا تحل
الصلوة الا فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة والموثقة محمولة
على ما حقق في محله الا ان يقال انها لا تعارض ما دل على عدم وجوب الاعادة سندا وعددا ودلالة فيحمل على الاستحباب جمعا
او مسامحة والاحوط من اعادة مضمون فتاويهم هذا والمستفاد من كلام المص اختصاص القول بالاعادة فيما ذكره ونقل عن
المرتضى في الحاضر اذا تيمم لفقد الماء او صلى وجب عليه الاعادة اذا وجده ولعل مستنده قوية السكوني التي ذكرناها بان كان
المناط فيها منعا عنه اذ لو كان موضع الجمعة احد الخمسة مثل الظهر او كان المانع في الجمعة غير الازدحام لعلم انما
احد في السهو فكانه ورد فهم الحديث هكذا ما تقولون في رجل من الحاضرين وقع في حال لا يقدر على الماء في ذلك الحالة حتى
يفوته فريضة مثل الظهر او الصبح فاجيب بانه يتيمم ويصلي اداء واذا وجد الماء اعاد هذا والظاهر عدم الاعادة لان امتثال
الامر يقتضي الاجزاء ولان القضاء فرض جديد لم يثبت من الاخبار على وجه العموم الا في فوت صورة الصلوة وما ثبت
ثبت في المواضع الخاصة على تقدير تماميته لا عموم له يشمل المقام ويؤيده صحيحة ابن سنان عن الصادق ع اذا لم يجد الرجل طهورا
وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل واذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وقيل بانه دليل وفيه انه لا عموم
فيها المعنى الى عموم كلمة اذ ليس لغويا فلا يتصرف الا الى الافراد الشايعة وعدم وجدان الطهور للحاضر بعيد جدا بل ما ذكر
ظهر عدم كونها مؤيدة ايضا والاحوط من الكل ما ذكره السيد قوله للاجماع والصحيح الاجماع نقله في المعتبر والصحيح
صحيح زرارة عن الباقر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها قال نعم ما لم يحدث او يصب ماء قلت فان اصاب الماء
ورجا ان يقدر على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم
وفي اثناء الصلوة اه اختلف الاصحاب في ذلك فعن الشيخ في كتب وقف والمرتضى وابن ادريس انه يمضي في صلوته ولو تلبس بتكبيرة
الاحرام للاصل والظاهر ان المراد منه الاستصحاب لان القائل بالاستصحاب يا قال المقام مثلا المجتهد وكذا المنكول مع احتمال ارادة
اصالة براءة الذمة عن التكليف الثابت وعليها ضد اصالة بقاء شغل الذمة اليقيني حتى يثبت خلافه ولم يثبت بما ذكر كما حقق
في محله مع عدم جريان هذه الاصول في ماهية الامور التوقيفية مع ان الدخول وان كان مشروعا الا انه غير مسقط للقضاء
ولا مبرئ للذمة وكالاتيان بعد بين المطر ولا خروج عن العهدة وكان الاول مستصحب فكيف البواقي فان كان بينها التنافي

يقع التصادم وان كون ذلك العبادة المطلوبة منه غير معلوم هنا فالى ان التيمم من جهة الضرورة والضرورة تتقدر بقدرها
ثم جدا واحتج ايضا بما رواه الشيخ عن البزنطي عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن الصادق ع انه سئل قال له رجل تيمم
ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه ليس
ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت ونحو عن الشيخ في نه وابن ابي عقيل وابن بابويه والمرتضى في شرح الرسالة انه يرجع ما لم
يركع وان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين وعن عبد الله بن عاصم عن الصادق ع عن الرجل لا يجد الماء
فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال له ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض
في صلوته وفي المخ ان رواية ابن حمران ارجح من وجوه منها انه اشهر في العلم والعدالة من عبد الله بن عاصم ولا اعلم
مقدم ومنها انه اخف واليسر والدين مراد الله ومنها ان مع العلم العمل برواية يمكن العمل برواية عبد الله بالتنزيل على
الاستحباب بخلاف العكس ويظهر منه ان لا باس برواية عبد الله الا انه مرجوح بالنسبة الى محمد مع ان الراوي عن عبد الله
ابن عاصم جعفر ابن بشير وهو يروي عن الثقات وان كان الراوي عنه الحسن ابن الحسين اللؤلؤي لانه ثقة حسن وهو اضبط
ولا يعرف بالرجال في طريقها من يروي عنه ابان وهو من اجمعت العصابة والطريق اليه حسن مع انه روى عنه بطريق اخر
اخر ايضا ولتطرق ايضا اليه تفيد رجحانا قويا ويؤيده ايضا عموم ما دل على التيمم من لغات الحاشية مثل قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا ويؤيده ما دل على اشتراط فقد الماء او العجز عن استعماله مضافا الى ما مر في بحث وجوب التاخير الى اخر الوقت
ويؤيده ايضا وجوب شراء الماء باضعاف الثمن وكون اهلاك الدين مطهارة لضطراريه وكون شغل الذمة اليقيني
محتاجا الى اليقين بالبراءة هذا مع موافقتها للصحيحة المذكورة مع ما فيها من مرجحات العمل من جهة كونها عن الباقر ع و
الراوي عنه زرارة وذكر ما المثل هذا رواية محمد صار الاسناد في لي زرارة اعلى من محمد مضافا الى مرجحات رواية
ولكون اليسر مراد الله ثم لا يعارض وجوب تحصيل البراءة اليقينية وما قال من ان مع العمل برواية محمد الخ فيه ان الجمع بعد
التقاوم ومع ذلك يمكن حمل رواية محمد على المراد ادراك الركعة ادراك الركوع وامثال ذلك وفي المدارك رجح رواية محمد بما
بالمطابقة للاصل والعمومات الدالة على تحريم قطع الصلوة وفيه ان الاصل قد عرفت حاله واما قطع الصلوة الحرام فهو بعد ان
يكون الصلوة صحيحة والمحلل يقطعها الوجدان ومع ذلك ورود عدم نقض اليقين الا بيقين وامر لهيد من الاحتياط
والتجنب عن الشبهات وان كان مقتضى ذلك الاتمام ثم الاعادة ان امكن ذلك بان يكون الوقت باقيا لذلك ولا مانع من
استعمال الماء ثم اعلم ان هذا النزاع مبني بما ذكرنا من ان الضيق الذي يقول به الفقهاء ليس بحقيقي بل عرفي قال
السعة ما ينبغي ما ذكر هنا في المصباح السابق على السابق ثم يؤيدها صحيحة زرارة وابن مسلم قال قلت في رجل
لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا
ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها على طهر بتيمم فان ظاهر هذه العلة ان مجرد الدخول مانع عن الاعادة

لكن بملاحظة ان زرارة راوي هذه الرواية عن الباقر ع هذه العلة لعدم الدخول في الركوع مع التصريح بوجوب الرجوع
ما لم يركع يحصل وهن لا يخفى واخبارهم ع يبين بعضهم يكشف عن بعض وهنا في الكافي زرارة قال بعد ما ذكر من الرواية
فقلت له دخلها وهو متيمم فصلى ركعة فاحدث فاصاب ماء قال يخرج ويتوضأ ويبني على ما مضى من صلوته التي صلى
بالتيمم بل روى الشيخ هذه التتمة عن زرارة وابن مسلم عن احدهما ع ويؤيدها ايضا ما في الفقه الرضوي من قوله ع فاذا
كبرت في تكبيرة الافتتاح واوتيت بالماء فلا تقطع الصلوة ولا تنقض تيممك وامض وعموم المنزلة والبدلية ومع ذلك العمل
بصحيحة زرارة في قوية عبد الله اولى لتعددها واحتوائها بما عرفت من المرجحات الكثيرة وكون محمد بن حمران مشتركا
بين الثقة وغيره مع عدم ظهور توثيق محمد بن سماعة فصحتها على تامل فضلا عن مقاومتها لما هو صحيح بلا شبهة
بل في اعلى درجات الصحة وفي التهذيب ايضا ومع ذلك العمل بها احوط ايضا بالنسبة الى العمل برواية محمد وان كان الاحوط
الجمع بين العمل كما قلنا هذا ونقل عن ابن الجنيد انه يقطع الصلوة ما لم يركع الركعة الثانية فان ركعها مضى في صلوته
فان وجده بعد الركعة الاولى وخاف من ضيق الوقت ان يخرج انقطع رجوت ان يجزيه ان لا يقطع وما قبلها فلا بد
من قطعها مع وجود الماء ولم نقف على حجته كما لم نقف على حجة سلار حيث نقل عنه انه يرجع ما لم يقرأ ونقل عن ابن
حمزة ايضا ما لا دليل عليه ثم اعلم انه على القول بوجوب المضي بمجرد التلبس بتكبيرة الافتتاح لو فقد الماء في اثناء تلك الصلوة
فالظاهر عدم انتقاض تيممه لصلوة اخرى واحتمل في المنتهى الانتقاض وانه مذهب الشيخ في ط واستشكل في هذا بان التيمم
ان كان انتقض فلا يصح الصلوة التي تلبس بها والا صح لغيرها ايضا وان المكلف متمكن عقلا من استعمال الماء والمنع
الشرعي لا يخرجه عن التمكن لانه صفة حقيقية لا تتغير بالامر الشرعي والحكم يتعلق على التمكن ولا يخفى ضعف
هذا الطرف الثاني من الاشكال وان الاول متعين من دون اشكال اذ لم يجز والتمكن المانع العقلي ان اعتبر حكم الشرع
يرفع التمكن وهي لازمة قطعا والشرع والعقل متطابقان عندنا واعلم ايضا ان النزاع المذكور انما هو في صورة سعة الوقت
للطهارة المائية والصلوة ولو لم يسع الوقت لذلك تعين الاتمام على اي حال والظاهر عليه وجه ... بدلا من الغسل الخ
عن السيد ره في شرح الرسالة ان الجنب اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضأ بدلا لان حدثه الاول قد
ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى ووجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله انتهى وباقي علمائنا والسيد في غير
الشرح على عدم ارتفاع حدث المتيمم وانه يحصل بالتيمم مجرد استباحة الصلوة فيوجبون على الجنب المذكور بدلا من الغسل
وان امكنه الوضوء بالماء بل قال في المع اجمع العلماء كافة على ان التيمم لا يرفع الحدث واحتج عليه بان المتيمم يجب عليه الطهارة عند
وجود الماء بحسب الحدث السابق فلو لم يكن باقيا لكان وجوب الطهارة لوجود الماء او بحدث غيره ووجود الماء ليس حدثا
اجماعا ولانه لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين في موجبه ضرورة استوائهم فيه لكن هذا باطل لان المحدث لا يغتسل
والجنب لا يتوضأ انتهى وفي الخ استدل بان الجنب بعد التيمم جنب فلا يجب عليه الوضوء اما المقدمة الاولى فظاهرة

لان التيمم

لان التيمم لا يرفع الحدث لانه اذا وجد الماء وجب عليه الغسل فلو كان الجنابة قد ارتفع لما وجب الغسل واما الثانية فظاهرة
ايضا لصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع في رجل اجنب في سفر ومعه ماء قدر ما يتوضأ قال يتيمم ولا يتوضأ انتهى ويظهر
من كلامهما ان السيد قائل بوجوب الغسل بوجدان الماء بل الظاهر من بعض الديت وهذا ينافي ما ذكره من ان الجنابة
ارتفعت بالتيمم واستدل على الارتفاع بجواز الدخول في الصلوة بناء على ان الحدث الذي يرتفع بالطهارة لا معنى
له سوى الحالة المانعة عن الصلوة ونحوها وظاهر ذلك قال بعدما ذكر ما في المع ولا ريب في ذلك لكن لا يلزم منه امتناع الرفع
فيه الى غاية معينة وهي الحدث او وجود الماء وهو المعبر عنه في كلامهم بالاستباحة ومع ذلك اختار المذهب المشهور
بدليلهم المذكور وهو بقاء الجنابة وزوال الاستباحة بالحدث الاصغر قال ويدل عليه ايضا قول الباقر ع في صحيحة زرارة ومتى
اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا ولا يخفى ما في كلامه من التدافع مضافا الى عدم دلالة
الصحيحة لان السيد قائل بالوضوء ... مع انه يرد على قوله بجواز رفع الحدث الى
غاية معينة اذا ارتفع الحدث بالمرة ولم يكن باقيا اصلا فكيف يمكن ان يقال بعدم ارتفاعه بعد الغاية المعينة وان اراد
انه بعد الغاية يعود فمعلوم ان العود حدوث امر في شيء بعد انعدامه عنه بالمرة فيكون العائد حدثا جديدا
وهذا الحدث ليس الا الحالة المانعة كما ادعاه واعترف به ومن البديهيات ان الحادث لا يكون حدوثه الا من سبب والسبب
محض في وجود الماء او التمكن منه وليس بحدث بالاجماع بل ربما كان ضروريا ولذا صح في مقام توجيه كلام
السيد بان التمكن من ... استعمال الماء ليس حدثا اجماعا وصدق ما في المعتبر الا ما ذكره في ... فعلى هذا
لا يبقى لما ذكره في ... وجه ولعل مراده من الارتفاع بالمرة هو يكون للحدث الى الغاية وبروزه بعدها فلا يبقى
لمناقشته مع المحقق وغيره وجه اصلا والاستباحة عند القوم رفع ذلك المانع الى غاية لا رفع نفس ذلك المانع بالمرة
حتى يحتاج في عوده الى حدث وبالجملة ان كان الجنب المتيمم يكون جنبا في حال تيممه كما هو مقتضى الاجماع والاخبار الائمة
لا المانع من صلوته ونحوها من طرق جنابة الموجودة فيه بسبب تيممه تعين ما في المع وغيره من كلمات القوم ولا يتوجه
ما عرفت من كون التمكن من الاستعمال حدثا او حصول الجنابة من دون حدث اصلا ويصير الرجل جنبا من دون سبب الجنابة
اصلا ويصح ح مذهب السيد لا مذهب القوم مع انه بتتبع الاخبار يظهر ان الجنابة لا يحصل الا بالتقاء الختانين مثلا او بنزول
المني ويظهر ذلك من اجماع العلماء ايضا وكذلك الطلاق في الحيض والاستحاضة والنفاس وهي امور تحصل الحالة بنزول الاول
دماء خارجة من المرأة واين هذا من وجود الماء او التمكن من استعماله وكذا الحالة التي مع ان الوجود التمكن المذكور لو كان
حدثا فكيف يقتضي تارة الوضوء ويكون بولا وغائطا وريحا الى غير ذلك وتارة الغسل فقط فيكون جماعا او انزالا
وتارة الوضوء والغسل معا فيكون حيضا واستحاضة الى غير ذلك ويظهر منها ان التيمم يبيح كما يبيحه المائية حال
الاضطرار خاصة لا حال الاختيار ايضا فعدم الاباحة في الجملة بان لم يرفع ولم يرتفع عدم الاباحة حال الاضطرار فقط ومادام

يشهد على ما ذكرنا ما ورد في الاخبار المتعددة من اطلاق لفظ الجنب على المتيمم ايضا بعد تيممه والاصل في الاطلاق الحقيقة ويشهد ايضا كراهة امامته وكراهة الاكل والشرب انتهى مع انه قبل ان يتيمم كان جنبا قطعا فكذا بعده استصحابا للحالة السابقة ومجرد جواز الصلوة مثلا لا يقتضي الخروج عن الجنابة لانه ليس نفسه ولا مستلزما لعدم اللزوم عقلا ولا شرعا لعدم الدليل المخرج بل الدليل العدم كما عرفت وستعرف وايضا قبل ان يتيمم كان الواجب عليه خصوص التيمم في صورة عدم التمكن من المائية اجماعا ولم يصح الصلوة في تلك الصورة الا به بالضرورة من الدين والمذهب فكذا بعد ما تيمم استصحابا للحالة السابقة ومجرد جواز الصلوة مثلا لا يقتضي الخروج عن الجنابة وايضا قبل التيمم لم يكن عليه الوضوء بل كان حراما عليه فكذا بعده استصحابا الى غير ذلك من الاستصحابات الظاهرة ولذا وقع النزاع بين الفقهاء في استباحة التيمم كل ما تستبيحه المائية وفي استصحابه لكل ما يستصحب وغير ذلك مما عرفت سابقا ومن قال بعموم المنزلة لم يقل بالعموم في جميع الاحكام والاحوال قطعا ومع ذلك لا يقتضي ذلك صحة مذهب السيد بل يقتضي خلافه لان رفع الحدث من المائية بعنوان الاطلاق واللابشرط واين هذا من رفعه بعنوان التقييد وبشرط كونه الى غاية معينة مع ما عرفت من فساده فان قلت لو كان موضع التيمم هو الغسل لكان اللازم الوضوء للحدث الاصغر بعد ذلك التيمم لعموم المنزلة قلت اللازم عليه الوضوء بشرط خلوه عن الحدث الاكبر وفي المقام هو محدث به كما عرفت وبعبارة اخرى الواجب عليه الوضوء لو لم يكن الواجب عليه الغسل لو تمكن من المائية وفي المقام يجب عليه الغسل لو تمكن منها قطعا بل نقول عموم المنزلة يقتضي صحة التيمم لا عدم صحته وتعيين الوضوء كما قال به السيد بل عموم المنزلة يقتضي تعيين التيمم عليه البتة لان الترابية تكون بمنزلة المائية في صورة عدم التمكن من المائية كما ظهر مما ثبت من الاخبار والاجماع لا مطلقا ففي مقام وجوب الغسل لو تمكن منه يكون التراب بمنزلة الماء لا الوضوء بمنزلة الغسل فعند ما احدث بالاصغر بعد التيمم لا شك في كون الواجب عليه الغسل لو تمكن منه ولم يجز الوضوء قطعا فتعين عليه التيمم الذي هو بمنزلة الماء على سبيل العموم في حالة فقد التمكن من المائية فيجب عليه التيمم بدلا من الغسل البتة ولم يجز الوضوء موضع التيمم بدلا للغسل ولا التيمم بدلا من الوضوء فعموم المنزلة ايضا من جملة ادلة المشهور كالاخبار ومن التأمل فيما ذكر ظهر صحة وضح غاية الوضوح فساد ما ذكره المصنف من ان التحقيق هو الاول واما ما ذكره من ان الاباحة كافية لاستصحاب حكمها اه فيرد ان بعد الحدث الاصغر يرتفع اباحته من ان التحقيق هو الاول يقينا ولذا يجب الغسل عليه للصلوة لو تمكن منه ولا يصح صلوته بدون الغسل قطعا ولا يجوز الوضوء من الاصغر مع التمكن وعدم التمكن منه لا يصير منشأ لبقاء الاباحة ووجوب الوضوء اذ من المعلوم من الاخبار والاجماع انه اذا لم يتمكن من المائية يتعين عليه الترابية بدلا من المائية لا مائية اخرى بدل المائية الغير المتمكن منها بل الوضوء لا يصير بدلا من الغسل عند عدم التمكن منه اصلا وبوجه من الوجوه مع انك عرفت ان الاستصحاب لا يقتضي بقاء الجنابة واحكامها الا ما ثبت خلافه وان مجرد اباحة الصلوة ليس بعين زوال النجاسة ولا مستلزما له ولو لم نقل بكون الامر بالعكس وثبوت بقاءها وبقاء الاحكام التي عرفتها وبالجملة مفاسد ما ذكره عرفتها ولا يحتاج الى الاعادة

قوله

قوله انه نجس ... فسر ذلك بالدم الذي يجتمع في العروق ويخرج اذا قطع شيء منها بسيلان يعني لا يكون مثل دم السمك ونحوه خروجه من موضع القطع بالترشح بنجاسة البول والغائط المذكورين اجماعية نقل الاجماع الفاضلان واما الاخبار فانها تدل على نجاسة بول الانسان وغائطه كما ترى في مبحث الاستنجاء وسيجيء في مبحث المياه وغسل الثوب وغيره واما ما يدل على العموم المذكور فحسنة عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه قال اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وفي الدلالة وجه الدلالة ان الامر حقيقة في الوجوب واضافة الجمع تفيد العموم ومتى ثبت وجوب الغسل في الثوب وجب في غيره اذ لا قائل بالفصل ولا معنى للنجس شرعا الا ما وجب غسل الملاقي له بل معنى ان الاعيان النجسة انما استفيد نجاستها من امر الشارع بغسل الثوب والبدن من ملاقاتها مضافا الى الاجماع المنقول في كتب الفقهاء كما ستعرف عليه اما الارواث فلم اقف على نص يقتضي نجاستها من غير الماكول على وجه العموم ولعل الاجماع في موضع لم يتحقق فيه المخالفة كاف انتهى وفيه ان الامر حقيقة في الوجوب الشرعي ولم يقل احد بوجوب غسل النجاسات بالوجوب [illegible] لو لم يغسل احد ثوبه النجس لم يكن معاقبا قطعا اذ لم يصل فيه مثلا ولبس الثوب النجس ليس بحرام جزما وربما يترك الصلوة في اخر لا يضرها النجاسة وايضا لم يجب على صاحب الثوب ان يباشر غسله بنفسه كما هو مقتضى الامر الشرعي بالمخاطبة اصلا اذا ثبت لو غسله غير المخاطب طهر جزما ولو كان بغير اذن صاحب الثوب بل ولو كان مع نهي صاحب الثوب عن ذلك فيغسل غصبا او بالماء المغصوب بل غصب احد على غسله ويكون بالماء المغصوب وغير ذلك بل لو وقع في الماء او تحت المطر كما حتى طهر يكفي واين جميع ما ذكر من الوجوب الشرعي مع ان الوجوب الشرعي ثم في الوجوب لنفسه لا الوجوب لغيره كما اعترف به ره واصر فيه ومع ذلك الخطاب بالمذكر الواحد فلا يشمل المؤنث ولا الجماعة بحسب اللغة واضافة الجمع ظاهرة في العموم الجمعي لا الافرادي وايضا تخصيص الشارع الغسل بالثوب دون الجسد وغيره يشعر بالاختصاص لو لم نقل بظهوره لان خصوصية الجسد المخالف لظهوره من الثوب وايضا ما لا يؤكل لحمه بحسب اللغة ظاهر في عدم تعارف اكله وايضا قوله لا معنى للنجس فيه ان معنى النجس الشرعي وجوب التنزه عنه في الاكل والشرب والصلوة فيه والطواف ونحوها ووجوب التنزه من اكل ما لاقاه برطوبة او شربه او اكل ما يلاقي ما لاقاه وهكذا وكذا الحال بالنسبة الى الصلوة فيه ونحوها وكذا وجوب تنزيه المصحف والمساجد والضرائح المقدسة الى غير ذلك من احكام كثيرة غاية الكثرة وليس منحصرا في وجوب غسل الملاقي بلا شبهة واما الملازمة فلم يبد لها [illegible] كانه لم يوجد شيء من النجاسة الشرعية ما هي ولا في مقدار احكامها ولا في تلازمها مع ان وجوب غسل الملاقي ليس من خواص النجاسة ولو كان منها فضلا ان يكون هو هو هيهنا ومعناها وان صح بان وجوب الغسل شرعا غير محض وجه في النجاسة ولا تأمل في ذلك فان فضلات ما لا يؤكل يجب غسلها عن الثوب والبدن لاجل الصلوة عندنا وان كانت طاهرة كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقوله واما الارواث الخ فيه انه اي فرق بين الابوال والارواث وبين غسل غير الثوب في البول فان عدم القائل بالفصل فيهما على نهج واحد فمتى ثبت وجوب غسل

البول ثبت وجوب غسل الروث لعدم القائل بالفصل وبناء على جهة اعتمد على القول بالفصل في غسل غير الثوب حتى انه
حكم بعنوان البتة والاطمئنان وفي الدروس لم يتمسك به اصلا بل قال ولعل الاجماع في موضع لم يتحقق مخالف كما في مع انه
ان اراد الاجماع الثابت له فلا وجه لقوله لعل ولا لقوله في موضع الخ وان اراد الاجماع المنقول فهو عنده ليس بحجة لانه
خبر مرسل ومن هذا ظهر ما في قوله مضافا الى الاجماع المنقول الخ ومما ذكرنا ظهر ان دليل نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه
وارواثه في الحقيقة هو الاجماع بل دليل نجاسة كل نجس شرعي من النجاسات العينية التي يستثنى فيها محصورة في الاجماع
حقيقة اذ الخبر وان ورد بغسل الثوب منه او المنع من البئر بوقوعه فيها او اهراق الماء القليل الذي وقع فيه وامثال
ذلك الا انك عرفت عدم انحصار معنى النجاسة فيما ذكر فالاستدلال بما ذكر انما هو لجبر الاجماع كما هو الحال في جل الاحكام
الشرعية لو لم نقل كلها هذا ولبعض الحسنة المذكورة كصحيحة زرارة ايضا قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل
لحمه واطلاق هذين الخبرين يشمل حلال الاكل بالعارض كالجلالة وموطوءة الانسان ولولا الاجماع المدعى على الشمول
لامكن المناقشة في العموم بناء على كون الاطلاق منصرفا الى الافراد الشايعة لكن الظ ان الحكم اذا علق على وصف يظهر كونه
علة له يقتضي ذلك ظهوره في جميع موارد ذلك الوصف فلا وجه للمناقشة اصلا قوله في بول الرضيع ابن الجنيد
حكم بان بول الصبي الذي لم يأكل اللحم ليس بنجس لان بول الرضيع ظاهر كما نسبه اليه المصنف وان قال في المخ بعد ما حكى عن ابن
الجنيد ما قلنا احتج برواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع ان لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان
لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين ولانه
لو كان نجسا لما اكتفى بالصب واجاب بالطعن في سند الرواية والقول بموجبه وعن الثاني بجواز تفاوت النجاسات في الازالة
وهذان الدليلان لو لم يكونا من ابن الجنيد كما يشير اليه صاحب المعالم فلا وجه لايرادهما اصلا لعدم الربط بالمطلوب ولو كانا منه
كما هو الظ فاشد الامر اعتراضا عليه وهو عدم الربط فلا يرد عليه ما اورده لان دليله الثاني صريح في اعتباره الصب وتغيير
خصوص الغسل في النجس عنده مايتوقف ازالته على خصوص الغسل الا انها بالظ ويستفاد من الشيخ وسلار كون النجاسة
بمعنى مجامع عدم وجوب الغسل مط فلا نزاع لهم مع الفقهاء اصلا وعلى اي تقدير لم يعلم قوله بطهارة بول الرضيع مع
ان السيد ادعى الاجماع على نجاسة بوله قوله كما عليه الاسكافي فانه نقل عنه القول بنجاسة ابوال الخيل والبغال و
والحمير كما هو المعروف من بعض العامة حيث قالوا بنجاستها بالنجاسة الصغرى كما قالوا بحرمة اكل لحومها ايضا ودليله
صحيحة الحلبي عن الصادق ع عن ابوال الخيل فقال اغسل ما اصابك منه وصحيحة عبد الرحمن ابن ابي عبد الله باب عنه ع يغسل
بول الحمار والفرس والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا باس ببوله وحسنة ابن مسلم عنه ع من ابوال الدواب والبغال
والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه الى غير ذلك من الاخبار الا انها غير صحيحة
والمشهور بين فقهائنا الكراهة بل كلهم على الطهارة سوى ابن الجنيد فالظ اجماعهم ولا يضر خروج ابن الجنيد في مثل هذه

المسئلة الموافقة للعامة المخالفة للخاصة ودليلهم مضافا الى ما ذكر اصالة طهارة الاشياء الثابتة من الاصول والخبر كل شيء
نظيف حتى تعلم انه قذر وكصحيحة زرارة المذكورة نصا او مستفادا مضافا الى ظهور كون الوصف علة للطهارة كظهور كون
وصف لا يؤكل علة للنجاسة وظاهر ذلك كون الاباحة شرعا وعدمها كذلك علة للطهارة والنجاسة لا اتفاقا وكثرة اكله وعدمها
فتم وموثقة عمار عنه ع كلما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه والتقريب كما تقدم وحسنة زرارة بالقسم ابن عروة عن احدهما
في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل اذ على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بعدمه فان الكراهة ظاهرة في الاعم من الحرمة اي المرجوحية المطلقة فتكون ظاهرة
في الكراهة الشرعية بانضمام الاصول او بانضمام ظهور ان الامر الحلال في مقام جواب السؤال عن حليته او حرمته لا يؤدي
بالعبارة القاصرة عن افادة الحرمة الظاهرة في مطلق المرجوحية فان اهل العرف يفهمون منه مجرد المرجوحية المسا
للكراهة الشرعية الاصطلاحية ويؤيده سؤال الراوي انه ليس بحرام الاكل فلم تكرهه والجواب بتصديقه في ذلك وان علة
النجاسة حرمة الاكل وعلة عدمها الاباحة ثم لم يخلقها الله للاكل بل لامر اخر فاذا كان اكلها مرجوحا فيصير بولها ايض
مرجوحا بتبع الاكل ولا يخفى ان لحومها مكروه عندنا الا من شذ منا في خصوص البغل من غير ظهور دليل له علينا
مع ضعفه فناسب ذلك كراهة بولها فتم جدا مع ان الشهرة العظيمة جابرة السند مؤيدة للدلالة ويدل على عدم
نجاستها ما رواه في الفقيه بطريق صحيح الى صفوان وابن ابي عمير وعن ابي الاعز النخاس وفي الكافي بطريق صحيح ايض
عنه عن الصادق ع انه قال له اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فتضرب احدها بالاخرى باحد يديها
او برجلها فينضح على ثيابي فاصبح فارى اثره فيه فقال ليس عليك شيء والسند مجبور بما قال في اول الكافي وما
قيل قال في اول الفقيه والشهرة العظيمة لو لم نقل بالاجماع وبعضدها ايض ان صفوان ابن ابي عمير ممن يروون عن
هذا الراوي كثيرا وهذه رواية الفقيه في الحمام بطريق صحيح اليهما ومع ذلك موافقة للاصول وقاعدة تبعية
البول اللحم الظاهرة من ملاحظة الاخبار ويدل ايض على الطهارة رواية المعلى ابن خنيس وابن ابي يعفور قالا كنا
في جنازة وقدامنا حمار فبال فجائت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على الصادق ع فاخبرناه فقال
ليس عليكم شيء ويدل عليه ايض رواية الحلبي عنه ع قال لا باس بروث الحمير واغسل ابوالها الا ان ابن الجنيد قال
قائل بالمنع في البول والروث جميعا من غير فرق فيحمل الامر بالغسل على الاستحباب لعدم القول بالفصل ومثلها
كصحيحة ابي مريم عنه ع وكصحيح عبد الاعلى ابن اعين عنه ع اذ فيهما الامر بغسل الثوب واما الروث فقال هو اكثر
من ذلك اي اكثر من ان يجتنب عنه لا دائرة الحرج كما فهمه الاصحاب وفي قرب الاسناد في الصحيح عن ابن رئاب عن
الصادق ع عن الروث يصيب ثوبي وهو رطب قال ان لم تقذره فصل فيه فيحمل على حظر عدم القائل بالفرق بين البول
والروث بثبت المطلوب مع ان مذهب ابن الجنيد ثبت بطلانه والقول بالفصل معدوم في الشيعة فما دل على النجاسة خصوصا صحيحة

البول شاذ يجب ترك العمل به والجواب انما دل على النجاسة بالحمل على الكراهة جمعا ويشهد له قوية زرارة المذكورة او التقية
لموافقتها لمذهب العامة الذين كانوا يقولون بحرمة اكل لحومها ونجاسة ابوالها مع ان الخبرين المجبورين بالشهرة وان لم يكن
صحيحا اقوى من الذي يشتهر خلافه بين الاصحاب خ ما هو طريقة القدماء والمتاخرين وهو الحق كما حقق في محله فكيف
اذا انضم مع الشهرة جوابر اخر كما عرفت ومما يعضد الطهارة بل ويدل عليها عموم البلوى بالبول والروث سيما في الاسفار
سيما بالنسبة الى المكاريين وامثالهم ممن مبتلى بالمطالب المذكورة فلو كانا نجسين لاقتضى ذلك شيوع نجاستهما
ووقوع الاحتراز عنهما في الاعصار والامصار بل قل ان يكون بيت خاليا من الكل ممن مبتلى بشيء منها سيما القرى والدساكر
والخانات مع ان احدا من المسلمين لا يحترز عن شيء منها احترازه من نجس العين ومما يدل على طهارة الروث ما ورد
في المنع عن الاستنجاء به وعلة المنع فلاحظ ومما يعضده ان الذي قال بالنجاسة هو ابن الجنيد الذي كثيرا ما وافق العامة
بل ربما خالف الشيعة وان الشيخ في النهاية وافقه على ما نقل وبعده رجع عن هذا القول الى القول بالطهارة فلولا
ما ظهر عليه لم يرجع ويدل على الطهارة قبل لا ما ظهر عليه لم يرجع ويدل ايضا على الطهارة موثقة ابن بكير كالصحيحة
بل الصحيحة عن زرارة عن الصادق ع ان كل شيء حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه والبانه وكل
شيء منه فاسدة وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في بوله وروثه والبانه وكل شيء منه جائزة وسيجيء في كتاب
الصلوة ان هذه الرواية حجة الشيعة وعاضدها اخبار معتبرة كثيرة اذ معلوم ان المراد مما يؤكل ما ليس بحرام بقرينة
المقابلة والاتفاق الاصحاب على عدم المنع من الصلوة في ابوال ما ليس بحرام وفي شعره ووبره وجلده ورطوباته وما خرج
من مخرجه وغير ذلك وفي الصحيح عن مالك الجهني عن الصادق ع انه ساله عما يخرج من منخر الدابة يصيبني قال لا باس به
فيدل على ان الصلوة في بول الحمار واخويه وروثه جائزة وبالجملة بعد ملاحظة ما ذكرنا لا يبقى تامل للمتامل وفي ذلك في
تاكيد الدلالة على الطهارة وسنذكر في كتاب المطاعم دليلا اخر عليها فلاحظ قوله واستثناء الطين اه نقل عن الصدوق
طهارة رجيع الطيور وكذا نقل عن ابن ابي عقيل والجعفي وعن الشيخ في ط طهارة بولها ايضا الا الخشاف وفي الخلاف وغيره
وافق المشهور وصرح بانه قول الاكثر واحتج عليه في المع بان الخرء العذرة فيشمله ما دل على نجاسة العذرة واعترض
عليه بان الظاهر اختصاص العذرة بفضلة الانسان لغة وعرفا قال الهروي العذرة فناء الدار سميت عذرة الانسان
بهذا لانها كانت تلقى في الافنية واستدل له ايضا على نجاسة بول الطيور وخرئه بحسنة عبدالله بن سنان المتقدمة وادعى في
ان الامة لم تفرق بين البول والروث وذكر الصدوق وغيره خصوص الرجيع بناء على عدم البول في الطيور غالبا اذ لا ناقل
فان مستندهم حسنة ابي بصير الاتية بل في الفقيه صرح بعدم الباس بخرء الطير وبوله ولعل من وافقهم ايضا كذلك والمتعين
الناقل ما سنح كما سنح في كلام الصدوق مع احتمال ما ذكرنا ويعضدها حسنة ابن سنان كصحيحة زرارة وموثقة عمار وغيرها
وسنذكرها لدا في المجالسة وبالجملة لو لم يكن دليل على استثناء الطين يكون داخلا في النجاسات باتفاقهم ومقتضى الادلة

من دون

من دون فرق بين روث غير الطير وخرء الطير ولذا قال المص واستثناء الخ ويظهر من غيره من المنافسين ايضا ومما
يدل على المشهور ما ورد في كتاب المطاعم والمشارب من النص على طهارة ذرق الخطاف معللا بانه مما يؤكل لحمه فلو كان مطلق
الطير ذرقه طاهرا لكان هذا التعليل فاسدا وكان المناسب التعليل بطيرانه وهذا كما يدل بمفهوم العلة على نجاسة ذرق ما لا
يؤكل لحمه كذلك يدل بمنطوقها على طهارة ابوال الخيل والبغال والحمير وبعضده ما عرفت من ان الظاهر من الاخبار دوران
نجاسة البول والروث مع حرمة الاكل وطهارتهما مع الحلية ومما يدل على المشهور ايضا الاجماعات المنقولة في ابوال وارواث ما
لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة لعدم استثناء الطير فيها اصلا ومخالفة قليل فيها لا يضر الاجماعات لعدم ضرر
خروج معلوم النسب اجماعا من الشيعة وخص في الاصول وعادة فقهائنا في الفقه انهم يدعون الاجماع مع وجود المخالف
البتة واستدل للقول بالطهارة بالاصل وقوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وصحيحة علي بن جعفر عن
اخيه موسى ع عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير وغيره هل يحكه وهو في صلوة قال لا باس به حيث حكم بعدم الباس من
دون استفصال وحسنة ابي بصير عن الصادق ع قال كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله والجواب عن الاصل والعموم الخروج
والتخصيص بما دل على النجاسة وقد عرفت مع ان الاصل لا يجري في العبادات التوقيفية بل الاصل وجوب الاجتناب كما ستعرف
وعن الصحيحة بان سؤال السائل وغيره بعد قوله خرء الطير يمنع عن التقريب ويفسد استدلالك بترك الاستفصال لا شك
فان غير الخرء ربما تكون نجسا وهو ع لم يستفصل في غير الخرء كما لم يستفصل في الخرء فما هو جوابك فهو بعينه جواب الخصم
مع ان سؤال السائل لم يكن الا عن حال الحك في الصلوة خاصة وان ذكر الخرء وغيره على سبيل المثال لانه كان يعتقد طهارة
كل شيء وغيره مطهرا والمعصوم ع امره عليه اذ لا شك في فساده ولعل رواية ابي بصير فمن لا يقول بحجية مثلها مثل صاحب المدارك
وغيره هل من جهة حسنها لا يجوز له التمسك بها وكذا من اشتراك ابي بصير الحسن خال عن عدالة جميع الطبقة التي شرط
في العمل بخبر الواحد عنده ولكن اشتراك ابي بصير ولما من يقول بحجية مثلها فيرد عليه ان قوله لا باس بخرئه وبوله ان اريد
لا باس في الصلوة بخرئه وبوله فلا شك في فساد دعوى شمولها لما لا يؤكل لحمه كما سيجيء في كتاب الصلوة من منع الشيعة
عن الصلوة في كل شيء حرام اكله في بوله وروثه وغيره كما تضمنت الموثقة السابقة وان كان غير الصلوة معها فمع كونه
خلاف ظاهر الرواية لتضمنها نفي الباس بالمرة وعظم الصلوة معها تمنع دلالتها على الطهارة لان الاستدلال بالطهارة بناء
على الانصراف الى الصلوة خاصة او الصلوة ونحوها فعلى هذا يكون هذه الرواية موافقة لمذهب العامة ومحمولة على التقية
لما ورد في الاخبار الكثيرة التي لا تحصى من الامر بترك ما وافق العامة وبالجملة التعارض بين هذه الرواية ورواية عبدالله
ابن سنان تعارض عموم من وجه لا مطلق وان كان هذا العموم اقوى فعلى هذا القول بجعل رواية ابي بصير كل منهما مخصصا للاخر
موجبا للحمل على خلاف ظاهره لكن رواية ابن سنان عمل بها كل الفقهاء ومطابقة لمذهب الشيعة ومعتضدة بما عرفت من

من المرجحات والمؤيدات سيما الاجماعات المنقولة عن ابن بكير وما نقلنا عن كتاب الحاتم مع معتضداته واما هذه الرواية
فبعد ما عرفت ما في السند لم يظهر عامل بها الا قليل من الفقهاء ومع ذلك ظاهرها موافق التقية وخلاف مذهب
الشيعة ومخالف للاخبار المعتبرة الكثيرة الدالة على عدم جواز الصلوة في شيء مما لا يؤكل لحمه كما سيجيء في كتاب
الصلوة ومع ذلك معظم الشيعة وجلهم على نجاسة بول الطير ورجيعه مما لا يؤكل لحمه والمخالف قليل ومع ذلك لعلهم
استثنوا بول الخشاف كما ستذكر وهذا يضعف استنادهم لهذه الرواية ومما يضعف ترجيحها على رواية ابن سنان ويقوي
العكس نجاسة بول الخشاف باجماع العلماء كما في الخ بل قال غيره ويخص هذه الرواية بما اشار المشاركة في علة الحرمة وهو
حرمة الاكل بملاحظة ما عرفت من العلة المنصوصة في طهارة بول الخطاف وما يظهر من تتبع الاخبار من تعليق الامر
بالغسل بعدم اكل اللحم وتعليق عدم الغسل باكل اللحم وقد عرفت الاخبار وما ذكر ظهر انه فاسد ما اعترض عليه من منع الاجماع
مع حكايته في صدر المسئلة عن ابن بابويه وابن ابي عقيل بالمنع مطلقا واستثناء الخشاف عن الشيخ في ط خاصة ومنع كون
في استثناء الخشاف حرمة الاكل وهل هو الا القياس الممنوع اذ عرفت مكررا ان خروج معلوم النسب غير مضر باجماع
الشيعة وان علم مخالفته مع انه لم يعلم مخالفتهما غاية الامر عدم تعرضهما للاستثناء في القدر الذي نقل من كلامهما
وهذا لا يقتضي مخالفتهما مع انه يصلح ردا على الشيخ وتضعيفا لقوله ثم مع ان القياس ليس بحجة شرعية وهو زده لم يتمسك
بالقياس بل تمسك برواية ابن سنان جزما وبان شغل الذمة اليقيني بالعبادة التوقيفية يتوقف براءته على اليقين
واين هذا من التمسك بالقياس نعم جعل القياس على غرضه كان من جملة المرجحات للعمل برواية ابن سنان الراجحة عنده
بل جعله من متممات الترجيح ومؤيدات المؤيد وكونه من هذا القبيل العلة لا مانع عنه عنده بل عند غيره ايضا كما لا يخفى على
المطلع مع انك عرفت ظهور العلة من العلة المنصوصة وتضاعيف الاخبار مع ان الطيور اغلبها ماكول اللحم وما فاق كثير
منها وقع الخلاف في حرمة اكله وقلما يكون طير وقع الاتفاق على حرمته ومما يؤيد ما ذكرناه ما يجيء في ذرق الدجاج
لا اجماع على نجاسة ذرق الجلال منه معللا بانه غير ماكول اللحم وحمل رواية فارس عليه ومما يؤيد ايضا ان رواية ابن سنان
اعلى سندا وتكون العلو مرغوبا اليه قوله واما القول بنجاسته الخ اكثر الاصحاب على طهارة ذرق الدجاج غير الجلال وربما ذه
فيه ونسب الى المفيد القول بالنجاسة واحتج عليه الشيخ برواية فارس قال كتب اليه رجل يسأله عن ذرق الدجاج يجوز فيه
الصلوة قال لا فكتب لا والجواب حمل الطعن في السند بان فارسا غال ملعون الى غير ذلك من المطاعن مع ان روايته
مخالفة لما اشتهر بين الاصحاب عملا وفتوى والعمومات ورواية وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ع قال لا باس بخرء الدجاج
والحمام يصيب الثوب وحمل الشيخ والعلامة رواية فارس على كون الدجاج جلالا اذ الجلال منه نجس ذرقه اجماعا كما قال م
في المخ وعلله في المدارك بانه غير ماكول اللحم واما الخشاف فبوله وذرقه نجس عند علمائنا الا من شذ منهم لم يتعرض لذكر

الاستثناء

الاستثناء كما عرفت وعرفت ايضا الاجماع المنقول في كلامه على نجاستهما ويدل على نجاسة بوله بل وخرئه ايضا حسنة ابن سنان وما
وافقها من الاخبار مضافا الى رواية داود الرقي انه سأل الصادق ع عن بول الخشاف فيصيب ثوبي فاطلبه ولا اجده قال اغسل
ثوبك والسند منجبر بالشهرة العظيمة لو لم نقل بالاجماع وبما مر من الروايات بل عرفت الاجماعات المنقولة على نجاسة ابوال
وارواث ما لا يؤكل لحمه عموما والاجماع في خصوص المقام واما احتمال القول بطهارتهما على حسب ما يظهر من كلام الصدوق وابن
ابي عقيل المنقول فلرواية غياث عن جعفر عن ابيه ع قال لا باس بدم البراغيث والبق وبول الخشاف والرواية ضعيفة
والغياث تبري على المشهور وربما يظهر مناسبة مضمون الرواية لقول العامة ولذا حملها الشيخ على التقية بعد ما نسبها
الى الشذوذ والشيد شذوذها فتاوي الفقهاء بل وعدم ظهور عامل بها سيما بملاحظة اختصاص المخ ضعها بو
ولذا ادعى الشيخ العلامة على نجاسة بوله وذرقه والشيخ نسب الى الشذوذ اذ الشاذ لا عمل عليه عندهم والاعتضاد
بحسنة ابي بصير قد ظهر لك الحال مع ان الاحتياط في التنزه بل الخروج عن العهدة في العبادة التوقيفية يتوقف على
التنزه لكن لا يحكم بالنجاسة حتى يحصل اليقين بكونه بوله وكذا الحال في ذرقه لاحتمال ان يكون ما وقع منه من الرطوبة
لعاب فمه عند اقتنامه لصيد او غيره وكذا الحال في الذرق اذا احتمل كونه من غيره مما لا يعلم وجوب الاجتناب من ذرقه
ومع ذلك لا شك في ان الاحوط الاجتناب مع احتمال البيت واته يعلم ثم اعلم ان حسنة ابن سنان بعمومها يشمل ما لا نفس له
والمشهور طهارة بوله ورجيعه مطلقا في الشرايع فيه تردد حجة المشهور اصالة الطهارة وكون المتعارف من ماكول اللحم وغيره
ما كان ذا نفس سائلة فينصرف اليه الاطلاق وهذا بناء على ان العام اللغوي ايضا يرجع الى الافراد الشايعة مثل كل انسان فانه
المتبادر منه ذو الرأس الواحد دون ذي الرأسين بل لم يجد بول غير ذي النفس اصلا ثم يوجد رجيعه ونجاسة الرجيع فرع
البول فاذا كان لم يوجد بحيث يدخل في العموم المذكور لم يظهر نجاسته مع ان المسلمين في الاعصار لا يتنزهون عن رجيع الذباب
وامثاله مما لا يؤكل لحمه بل الظاهر عدم اللحم اصلا في مثل الذباب والبق والخنافس والعقارب فلا يدخل الحسنة ايضا من هذه الجهة
ايضا بل مثل الوزغة والحية وان كان له لحم الا انه غير متبادر من الاطلاق في الحسنة واللحم وغيرهما مطلقا لا عموم فيه لغة
فلا يدخل ما لا نفس له من هذه الجهة ايضا قوله والمني اجمع علماؤنا على نجاسة مني ذي النفس ماكول اللحم او غيره
ذكرا كان او انثى ادعى الاجماع على ذلك في التذكرة ويظهر من المنتهى ايضا والاخبار بنجاسة مني الانسان مستفيضة
بل المظنة انها متواترة بل هي من مذهب الشيعة بل ضروريه وحكى العلامة الاجماع على ان حكم مني غير الادمي من ذي النفس حكم
الادمي وكذا ابن زهرة ادعى الاجماع على ذلك مضافا الى معتضدة الاقوال وكفى في ذلك وربما ايد في المعالم الاجماع بما ورد في
صحيحة ابن مسلم بان المني اشد من البول بان القرينة الحالية وان شهد بارادة مني الانسان الا ان فيه اشعارا بكونه اولى
بالتنجيس من البول لا يصح ان يكون ومما ذكر ظهر عدم نجاسة مني غير ذي النفس لاصالة الطهارة السالمة من المعارض فلو

فلا وجه لتردد المحقق وغيره في طهارتها **قوله** والدم ادعى العلامة في التذكرة الاجماع على نجاسة دم ذي النفس
السائلة وكذا المحقق الا انه استثنى ابن الجنيد من علمائنا ما نقص عن قدر الدرهم من الدم ويجيئ تحقيقه والاخبار في نجاسة
الدم المطلق مستفيضة منها حسنة ابن مسلم عن الصادق ع عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان علم انه اصاب قبل
ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى الحديث وورد في حيض مرابط وايضا والمدوح والجروح وغير ذلك
وستعرف واعلم ان الدم اما ان يكون من غير ذي النفس او من ذي النفس او غيرهما والاول اما ان يكون دم السمك او غيره
والثاني اما ان يكون مسفوحا او غير مسفوح والمسفوح المصبوب وغير المسفوح اما ان يكون متخلفا في ماكول اللحم
او في غيرها ماكول اللحم او غيرهما فالاقسام ستة الاول والثاني اي دم السمك وغيره مما لا نفس له اجمع العلماء على طهارة دم
ما لا نفس له حكوا الاجماع على ذلك الشيخ في ف وابن زهرة والمحقق في المع والعلامة في المنتهى والتذكرة والشهيد
في الذكرى ونسب الى الشيخ في ط وسلار القول بنجاسته وعدم وجوب ازالة كثيره وقليله كرم الفروع السائلة التي
لا تقف سيلانه ووجه في المعالم كلام الجماعة بحمله الى النزاع اللفظي وكذا في المدارك والحق الطهارة للاجماع ان ثبت ودم عموم
في الاخبار لتشمل هذا النوع خصوصا دم البراغيث اذ ورد عدم الباس به في الاخبار الصحيحة وغيرها بل طهارته بديهي الدين
مضافا الى النص الصحيح لو لم يكن طاهرا ومثله دم البق اذ سال محمد بن الريان في مكاتبته الى الرجل ع هل يجري دم البق
مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد ان يقيس بدم البق على البراغيث فيصلي وان يقيس على نحو هذا فيعمل به فوقع ع
يجوز الصلوة والطهر منه افضل بل في رواية السكوني عنهم ان عليا كان لا يرى باسا بدم ما لم يذك يكون في الثوب
يصلي فيه يعني دم السمك فتامل جدا وانما قلنا بعدم العموم فيما دل على النجاسة لما عرفت من المطلق ينصرف الى الافراد
الشايعة والمتبادرة ومثل دم البراغيث وان كان شايعا الا ان طهارته من الضروريات المالك دم المسفوح وهو نجس
عند علماء الاسلام كما ذكره في المنتهى واطلاق الاخبار يشمله لعدم كونه من النوع النادر الرابع الدم المتخلف بعد الذبح
والمعروف المتبادر في الذبيحة من حيوان ماكول اللحم وهو طاهر بلا خلاف ويدل عليه قوله تع او دما مسفوحا وتمام
التحقيق في ذلك في كتاب المطاعم الخامس الدم المتخلف في غير الماكول مما يقع عليه الذكوة بعد الذبح وظاهر الاصحاب
نجاسته لحصرهم الدم الطاهر من ذي النفس فيما يبقى في الذبيحة بعد الذبح والمتبادر ذبيحة حيوان ماكول اللحم وان حلية
المتخلف تابع لحمه فما لم يحل لحمه كيف يكون الدم المتخلف فيه حلالا حتى يكون طاهرا لان الطهارة تثبت من حلية الاكل
لحرمة اكل النجس المعين اجماعا بل كل نجس السادس ما عدى الاقسام المذكورة من الدماء التي لا يخرج بقوة من عرق ولا لها كثرة
وانصباب حتى يتناولها اسم المسفوح ومقتضى ما نقلنا من التذكرة وكلام المحقق من الاجماع على نجاسة دم ذي النفس
مطهر بنجاسة كل دم من ذي النفس سوى ما تخلف في الذبيحة منه مما حل اكله واطلاقات الاخبار ايضا تدل عليه فانعقاد الاجماع على نجاسة

الدم الذي يظهر منها ان لا اصل في الدم النجاسة مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما
وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى ينصرف بل بعض الاخبار الاخر اقوى دلالة منها انهم في الدونية كالصحيح عن داود بن سرحان
عن الصادق ع عن الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم الدال الشيخ حملها على ما اذا كان اقل من درهم ولم يجد من يعرض عن علم
مضافا الى عدم الصحة ومقتضى ما ذكر نجاسة الدم الذي يوجد في البيض كالدجاجة وشبهه الفاسد من الدجاجة او غيرها
قال في النافع العلقة نجسة يعني التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجسة وكذا العلقة التي توجد في بيض الدجاجة
وشبهه انتهى وقال الشيخ في الخلاف العلقة نجسة يعني التي يستحيل اليها النطفة واحتج لذلك باجماع الفرقة واطلاق
الاخبار ونافى الشهيد في الذكرى بالمنع فان تكونها بالحيوان لا يدل على ان نجاسته واستوجههما في المعالم سيما بالنسبة
الى ما يوجد في البيضة مع ان كونه علقة غير معلوم والاجماع المنقول الذي نقله الشيخ وتناوله غير ظاهر والاصل
طهارة الاشياء وكذا قوله تع او دما مسفوحا لعله والشهيد ما اعتنيا بالاطلاقات بناء على انصرافها الى الافراد
الشايعة وفيه ان مثل دم البرغوث من الافراد الشايعة بلا ريب مع انه فيها ترك الاستفصال المفيد للعموم الا ان بنا
في شموله ايضا ولا بد من التامل في المناقشة ومما ذكر ظهر حال ما لو اشتبه الدم المرئي في الثوب وغيره في انه طاهر او نجس
وهل هو عفو او ليس بعفو وان كان في المدارك حكم بالطهارة في الاول وبالعفو في الثاني وبعض العلماء حكم بكون الاصل
في الدم النجاسة وهو الظاهر من الشيخ وغيره ووجهه عرفت **قوله** والميتة من ذي النفس السائلة الميتة على ثلاثة
اقسام الاول ميتة ذي النفس غير الادمي وهي نجسة بالاجماع حكاه الشيخ والمحقق والعلامة وابن زهرة والشهيد ويدل على
ذلك الاخبار الواردة في المنع عن استعمال الماء الذي يقع فيه ميتة سيما اذا انتنت وتغير الماء بسببه لونا او طعما او رائحة
كما ستعرف في بحث المياه مضافا الى الاجماع بل الضرورة ويدل ايضا الاخبار المانعة عن اكل الزيت ونحوه اذا ماتت فيه
الفارة والامر بالاستصباح وغير ذلك على ما يجيئ في موضعه ان شاء الله مثل الامر باتخاذ ثوب الصلوة اذا عمل في جلد الميتة
وصحيحة حريز عن الصادق ع انه قال لزرارة وابن مسلم اللبن واللباء البيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر
وكل شيئ ينفصل من الشاة فهو ذكي وان اخذته بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وجه الدلالة ان الامر بالغسل ليس
الا للنجاسة لا لازالة الاجزاء العالقة كما احتمل اذ لا يفهم من مجرد الغسل ازالة تلك الاجزاء لو علم تعلقها بل الظ
عدم الازالة بعد التعلق من نفس الغسل سيما ان يحصل العلم بجامع عدم انحصار الازالة في الغسل مع ان الانفعال من الميتة
غير مستلزم للتعلق مط فكيف يامر بالغسل مع ان الازالة بتحققها من غير الغسل من المزيلات اظهر من ان المناسب
ان يقول لا يؤخذ بالنتف والقلع بل بالجز ومثله ويرشد الى ما ذكرنا فهم الاصحاب وعلى ضد الدلالة قوله ع فهو ذكي
اي طاهر من غير توقف على التذكية كما لا يخفى على المتامل وصحيحة الحلبي عن الصادق ع قال لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة
ان الصوف ليس فيه روح مع انك عرفت ان غالب الاحكام تثبت من الاخبار بضميمة الاجماع بل النجاسة لا تثبت منها اصلا

بها فان قلت الصدوق في الفقيه روى مرسلا عن الصادق ع انه لا باس ان يجعل في جلود الميتة ما شئت من ماء او لبن او سمن
وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل فيها ويظهر مما ذكره في اول كتابه انه يفتي به ويحكم بصحته ويجعله حجة فيما بينه
وبين ربه فكيف ادعيتم الاجماع وكيف تصح هذه الدعوى قلت جدي في شرحه عليه صرح بانه رجع عما قال ولذا ذكر
كثيرا مما افتى بخلافه فرع مع انه يمكن ان يكون ذكر الحديث من دون توجيه اصلا ولذا ذكر مقدما على ما ذكر متصلا به من سؤال عن الصادق
عدم الباس اصلا بان يجعل جلد الخنزير دلوا يستقى به الماء مع كون نجاسة الخنزير من بديهيات الدين وانه كان قائلا بانفعال
القليل بل البئر بالملاقاة ولذا لم ينسب احد اليه القول بطهارة جلد الخنزير او عدم انفعال البئر مع ان البئر يتنجس باخذ
الدلو ولم يقل بوجوب التطهير بعد اخذه ولذا لو كان قائلا بصحته كان قائلا بعدم الباس في اصل الاستقاء بان يكون
للزرع مثلا كما وجه الاصحاب ذلك في كلامه وكلام غيره ومر في مبحث ناقضية النوم للوضوء ما يؤكد ما ذكرنا فلاحظ
ولهذا وجهوا كلامه في جلد الميتة بان المراد منه ميتة غير ذي النفس كما كان عادة اعراب البوادي في جعلهم جلد الضب
عكة للسمن بقرينة قوله يجعل المفيد للاستمرار التجددي مع كون الاصل في تصرفات المسلم الصحة او انه يقال انه جلود الميتة ويحتمل
مع عدم الصلوة فيها الى غير ذلك ان المسلم يجعل فيها السمن وغيرها كما قيل في الكيمخت وجلود البغال والحمير الاهلية ولذا
ورد عنهم ع تجويز العمل فيها للسيوف وغيرها وبيعها مع عدم الصلوة فيها الى غير ذلك من امثال ما ذكرتم ولذا لم ينسبه
الشيخ في خلافه ولا العلامة في مختلفه ولا احد من الفقهاء في مقام نقل الاقوال ولا الاستدلال الى القول بطهارة الميتة من ذي النفس بل ادعى
جماعة الاجماع وعرفت جماعة المدعين مع انك عرفت مكررا ان خروج معلوم النسب غير مضر باجماع الشيعة ومدار
فقهائنا على ذلك ومما ذكر ظهر فساد ما ذكره المص من كون المستفاد من بعض الاخبار عدم تعدي نجاسة الميتة مطلقا اذ عرفت
صراحة الاخبار في تعدي نجاستها الى الماء وغيره مثل الزيت ونحوه وكل ما ينفصل من الشاة ونحوها اذا اخذ من الميت وكذا
الثوب واليد بمس الميت وكذا الظروف بموت شيء فيها وغير ذلك وورد المنع عن الاستصباح بالياب الميتة
معللا بانه يصيب الثوب واليد والثوب الحاجة الى ذلك كما ستعرف واما الاجماعات والاقوال فواضحة حتى ان العلامة حكم
بتعديه بنجاستها مع اليبوسة ايضا كما سيجيء فلاحظ الاخبار وكلام الاخيار يتضح ما ذكرنا عليك غاية الوضوح
ومن العجائب انه يقول كذلك ومع ذلك يستدل لجواز استعمال الماء الذي مات فيه فارة او غيرها على عدم انفعال الماء
القليل بالملاقاة الثانية ميتة الادمي ادعى الفاضلان الاجماع على نجاستها قبل غسلها وبعد بردها وتكرر نقل الاجماع
على ذلك واستدل على ذلك بحسنة الحلبي عن الصادق ع انه سأله عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب
الثوب ومثلها رواية ابراهيم ابن ميمون ومقتضاها وجوب غسل الشيء الذي اصابه الثوب ولذا عبر بالماء
ويدل على ذلك ما في الرواية الاخيرة ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب منه ثوبك وان كان لم يغسل فاغسل ثوبك منه
ومما ذكر ظهر ما في المدارك بعد الروايتين واطلاق الروايتين يقتضي تعدية النجاسة مع الرطوبة واليبوسة وهو جيد

العلامة

العلامة في اكثر كتبه لكن قال في المنتهى ان النجاسة مع اليبوسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميتة طعاما لم يؤثر في تنجيسه
وقيل انها كغيرها من النجاسات لا تتعدى الا مع الرطوبة للاصل وموثقة ابن بكير كل يابس ذكي انتهى قلت قد ذكر ظهر لك
عدم الاطلاق الذي ادعاه وان الظهور المتعدي من الميت الى الثوب بشيء مثله بغير ملاقاة الثوب لها يابسا ويدل عليه
ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه
غسله وليصل فيه وبعض الاخبار الاخر منها الصحيح انه ينضح الثوب ويصلي فيه ولا باس ان وقع على كلب ميت لانه لم يستفصل
بانه باشر الجسد او الشعر فتم ثم اعلم ان اجزاء الحيوان التي تحلها الحياة تنجس بالموت وان قطعت من الحي باتفاق الفقهاء
بل الظاهر كونه اجماعيا وعليه الشيعة في الاعصار والامصار ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي لان مفهوم العلة المنصوصة وهي قوله
ان الصوف ليس فيه روح حجة في جميع موارده كما هو المشهور والحق المحقق لانه مدلوله الالتزامي عرفا ولغة بل العلة
المناط يكون منقحا ولذا قال في المنتهى في مقام الاحتجاج ان المقتضي لنجاسة الجملة الموت وهو موجود في الاجزاء فيتعلق
الحكم بها فما في المدارك من استضعافه بان غاية ما يستفاد من الاخبار نجاسة جسد الميتة وهو لا يصدق على الاجزاء
نعم يمكن القول بنجاسة المبانة من الميت استصحابا انتهى لا يخفى فساده لما عرفت من العلة المنصوصة وهي حجة
عنده ايضا مضافا الى قطعهم بكون الموت هو العلة الحاصل من الوفاق وتتبع تضاعيف الاخبار في بحث النجاسة
والطهارة وبحث انفعال الماء من القليل والبئر واكثر منها بالتغيير وبحث الحرمة والحلية من الاخبار المطلقة العامة و
والخاصة والمتضمنة للعلة المنصوصة ومن تعليق الحكم في الكل على وصف الموت المشعر بالعلية ومن جملة تلك الاخبار
ما ورد في الاليات المقطوعة من الغنم الحي مثل ما رواه الكليني بسنده الى الحسن بن علي انه سأل ابا الحسن ع ان اهل الجبل
يثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال هي حرام قلت فيستصبح بها فقال اما تعلم انه يصيب اليد والثوب وهو حرام و
وبطريق اخر الى الكاهلي عن الصادق ع ان المقطع المذكور لا باس به اذا كان يصلح به مالك ثم قال في كتاب علي ع ان ما قطع
منها ميت لا ينتفع به وفي طريق اخر عن ابي بصير عنه ع انها ميتة وسند هذه الاخبار منجبر بفتوى الاصحاب بل اعترف
في المدارك بان الحكم المذكور مقطوع به في كلام الاصحاب معنا فان الجواب اخر مثل كونها في الكافي وتعددها وموافقتها للعمومات
واذا ثبت في الالية ثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل معنا فان في بعضها ما يشير الى العلة مع انه لو تم ما ذكره لزم طهارة
الميتة التي قطعت قطعا فانه ليس يقطع الراس بموت ولا يصدق على الراس انه جميع الجسد وكذا على البدن وغيره
ما فيه مع ان الادلة الدالة على النجاسة غير مقصورة على نجاسة جسد الميت فانه استدل بصحيحة حريز السابقة على نجاسة
الميتة ولا يخفى ظهورها في ان الاجزاء التي لا روح فيها نجسة ويدل ايضا على ما قلنا الاخبار الواردة في طهارة الاجزاء التي
لا روح فيها مثل ما في الفقيه عن الصادق ع عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر
والصوف والريش والبيضة ومفهوم العدد حجة واضحة وجميع ما ذكر اجزاء ولاحظ الاخبار الاخر وايضا في موثقة سماعة

اذا رميت وسميت فانتفع بجلده يعني السبع ثم قال واما الميتة فلا الى غير ذلك من امثال ما ذكر مع عدم القول بالفصل
وبالجملة بعد ملاحظة جميع ما اشرنا اليه من الاخبار لا يبقى مجال للتامل واما الاجزاء الصغار التي تنفصل من الانسان
مثل البثور والثالول وما هو حول البثور والدماميل وامثال ذلك فقد استقرب في المنتهى طهارتها لعدم امكان التحرز عنها
النحوز فيكون عفوا وفي الحرج والمشقة ويظهر من دليله انه معتقد بعموم الدليل على نجاسة الكل وقد عرفت ان الدليل الا ان
المتبادر منها ما يكون فيه الروح عند الانفصال لا ما خرج عنه قبله كما هو الحال في الامور المذكورة ولذا لا يحس صاحبها ولا ا
عصرها ولا تمزقها وان احس قطعها لكنه مشكل ايضا لشمول الدليل ما كان فيه روح فالدليل لزوم الحرج في موضع
يلزم وان للمسلمين في الاعصار والامصار كانوا يحكون جلودهم في شدة الحر من الصيف كثيرا ما ينزع القشور من البثور
ونحوها من غير غسل مجموع الجسد والثياب التي تمسه مع التامل في شمول العمومات لمثل الاجزاء تحت اذ ما يحتمل لشمول عموم مفهوم
العلة في صحيحة الحلبي ويمكن التامل في تبادر مثل المقام منه تاملا جدا لان المتبادر فيها غير الانسان جزما بل الاوجه ا
لشمولها عموم مفهوم الانسان اصلا لان الصوف من خواص الحيوان الذي ليس بانسان ولذا قال ما كان من صوف الميتة
من دون ذكر الميت ايضا فلا يستفاد من المنطوق ازيد من طهارة ما لا روح فيه من الميتة لا الميت ايضا والمفهوم على القول
بعمومه لا يتعدى عن موارد المنطوق لانه فرعه الا ترى ان قولهم ع ماء البئر لا يفسده شيء لان له مادة لا يفيد ازيد من عدم
انفعال كل ماء له مادة لا غير الماء من المياه المضافة مما له مادة ولذا ذكرنا لا بد للمفهوم المذكور على نجاسة الميت ما فيه
روح من الاجزاء بل يدل على ان ما خرج عنه الروح فصار ميتة لا يجوز الصلوة بل لم نجد ما يدل على نجاسة الميت سوى
حسنة الحلبي ورواية ابراهيم بن ميمون السابقتين ولا دلالة فيهما على نجاسة ما ذكر اصلا والاجماع غير محقق في
الاجماع المقام لما اشرنا اليه من عادة المسلمين ولان العلامة مع كونه من ائمة الفن وكونه احد المجمعين بالاجماع المذكور مضافا
الى انه هو الذي اجتهد بتنقيح المناط المذكور ومع جميع ذلك صرح في المنتهى والنهاية بطهارة هذه الاجزاء الصغار
وليشهد على ما ذكرنا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سأله عن الرجل يكون فيه الثالول والجراح هل يصلح ان
يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف
الدم فلا يفعل وترك الاستفصال عقيب السؤال يفيد العموم والشمول للصورة وجود رطوبة الوضوء او العرق مع ان
بلد السائل والمجيب من البلدان الحارة فاكثر الاوقات يوجد العرق في اليد او الجلد الاخر من البدن مضافا الى ان بعض اللحم الذي
ينتف لا يكون خاليا من الرطوبة البتة وربما يصل الى الاصبع الذي ينتف والبناء على انه كان يجري فيه النجاسة بحيث كان يحترز من
وصول تلك الرطوبة وغيرها وكان سؤاله عن نفس الفعل وانه مناف للصلوة ام لا يمنعه قوله ع ان لم يتخوف الخ اذ خوف سيلان
الدم اجلى واظهر مما ذكر البتة فكيف يتعرض لما هو اجلى بمراتب بل ضروري مذهب الشيعة ولم يتعرض لما هو اخفى بمراتب بل
يظهر الى الان وجهه ولا حقيقة وبط على تحول وفيها تامل مع ان الاصل عدم ما ذكر من الملازمة على وجوب الاجتناب والتحرز والتحفظ

التام

التام بحيث لا يكون رطوبة اصلا ولا تصل اليد الى شيء من الطرف المنتف منه على انا نقول الظاهر من قوله ان لم يتخوف ان يسيل
الدم فلا باس جواز القطع في هذه الصورة كما هو الظاهر من سؤال الراوي لا وجوب القطع فلو كان زوال الروح من هذه الاجزاء
مثبتا لنجاستها لوجب قطعها جزما وقد عرفت ان الزوال بل العلم من ضروريات الدين عدم وجوب القطع ثم ان المسلمين
في الاعصار والامصار كانوا يصلون مع هذه الاجزاء او شيء منها جزما وما كانوا يحذرون ويجتنبون عنها بالمرة وربما
يصير شيء منها بالساعة البتة عاريا عن الحيوة على سبيل القطع بالمرة وبالجملة اصالة الطهارة والعمومات سالمة من
المعارض بالمرة ودلالة الصحيحة ايضا واضحة وطريقة المسلمين عاضدة ونفي الحرج والعسر وكون الملة سهلة سمحة يعينه
بحيث لا يبقى تامل ومرية **تنبيه** قد عرفت ان الميت المحكوم بنجاسته هو الذي لم يغسل وبرد بالموت فالذي غسل
طاهر طهره الغسل حسب ما قرر عند الفقهاء ويدل عليه صحيحة ابن مسلم عن الباقر ع قال مس الميت عند موته وبعد غسله
والقبلة ليس به باس وفي الدلالة اختلاطها بنه قبل البرد ايضا مسند لا بهذه الصحيحة لعدم تحقق انتقال الروح عنه بالمرة
وفي الذخيرة قال من مولانا القائم ع اذا مس الميت بحرارته لم يكن عليه الا غسل يده وهو حسن لكن ظاهر تعدي نجاسة الميت
يابسا ايضا كما ذهب اليه العلامة الا انه معارض لحسنة الحلبي ورواية ابراهيم السابقتين لان السؤال فيهما الثوب وقوع
الثوب على جسد الميت والجواب بغسل ما اصاب الثوب من رطوبة لا غسل نفس الثوب في غاية الوضوح في الدلالة على عدم تعدي
النجاسة بيبوسته وهو الموافق للاصول والعمومات وقول كل من ذكره والمشهور بين الاصحاب مع اعتبار السند
وصراحة الدلالة واحتمال كون المراد من غسل اليد غسلها اذا كانت رطوبة سرت اليها كما هو الغالب من وقوع العرق في الميت
حين خروج الروح او من جهة الحرارة يتعرق اليد بمسه او الحمل على الاستحباب حتى لا يخفى ظاهر صحيحة ابن مسلم المذكورة ا
المايدة بما ذكره من عدم خروج الروح بالمرة كما يظهر من الاخبار ويؤيدها ايضا عدم تعرض المعصوم لوجوب غسل اليد في
في اخبار اخر ومنها صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع انه قال له الرجل يغمض عين الميت عليه غسل قال لا الى ان قال فالذي
يغسله يغتسل قلت يغسله فيكفنه قبل ان يغتسل قال يغسل يده من العاتق ثم يلبسه اكفانه الى ان قال فمن ادخله القبر عليه
وضوء قال لا الا ان يتوضأ من تراب القبر فتدبر في الدلالة حتى يظهر عليك الثالث ميتة من لا نفس له وسيجيء حكمه مشروحا
قوله وخلاف الاسكافي الخ سيجيء تحقيقهما في النجاسات المعفو منها فانتظر **قوله** لان معنى النجاسة ان غير
النجاسة الاصطلاحية لان بين المتشرعة معناها معهود معروف بينهم ذو احكام كثيرة شرعية متلازمة اعلاها واجلاها
وجوب غسل الملاقي بل عدم جواز الصلوة او الاكل والشرب مع كونها العمدة ولا اصل في النجاسة لم يحكم بنجاسة البئر ا
اذ لم يقل احد بنجاسة الحرير والذهب والسمور وفضلاته وفضلات امثاله مما لا يؤكل لحمه وهو ظاهر على اليقين وكذا بنجاسة
مثل التراب وغيره مما حرم اكله مع طهارته ومن هذا اعترض المصنف على المستدل بالحسن السابق على نجاسة البئر بعدم الدلالة
لامكان ان يكون المراد ازالة ما اصاب الثوب ع على الميت من رطوبة او قذر تعديا اليه مع انك عرفت ان المراد ليس ما ذكره

ولا يحتمل ظاهر الحديث الا ذلك وهو جعل امكان اراده ما نفاه من الدلالة على النجاسة مع انه لو كان ظاهرا فاى معنى لوجوب
غسل ما انفك الى الثوب من رطوباته مع ان الرطوبة ربما يكون من الخارج وكلمة ما من اداة العموم لغة وعلى فرض الاختصاص
وكونها من الميت فالمناقشة فى دلالة وجوب غسلها على النجاسة يستلزم المناقشة فى جميع دلالات الاحاديث على
النجاسة فى جميع النجاسات مع ان المص يستدل بالاحاديث فى الكل مع عدم دلالة واحد منها على النجاسة الشرعية اذ غاية
ما يستفاد منها وجوب الغسل لها واعادة الصلوة او حرمة الاكل والشرب وامثال ذلك وقد عرفت الحال قوله
فحكم بالقاه فى كثير كتبه لم يذكر سوى تعدى النجاسة مع اليبوسة ايضا لكن فى المنتهى قال الحق مع اليبوسة حكمية فلو
لاقى بيده بعد ملاقاته للميتة طعاما يؤثر فى تنجيسه قوله لمعارضتها الصحاح اه فيه ان المعارضة فرع الدلالة
وهى مفقودة بالمرة بل ظاهرها عدم التعدى بيبوسته بمرسلة يونس كما عرفت مع ذلك الميت غير الميتة ولذا
استند الشهيد للعلامة فى قوله بتعدى نجاسة الميتة مع اليبوسة بمرسلة يونس عن بعض اصحابه عن الصم هل يجوز ان يمس
الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده والظاهر ان بناءه على ان وجوب الغسل بمس
الميت الميت خاصة للاجماع على عدم الوجوب فى مس الحى بل وعدم الاستحباب ايضا لطهارة السباع بحيث لا يكون فيها
كلام ولا غبار اصلا كما يظهر من الاخبار والفتاوى وخروج بعض الحديث عن الحجية لا يصير منشأ لخروج الكل والظ عدم وفاقها
للحجية لاحتمال الرجوع الى مس مثل الارنب الحى لكونه من المسوخات ولا يبعد استحباب الغسل او وجوبه على قول من يقول بنجاسة
المسوخ وسيجيء الكلام فيه ومع ذلك معارض لما مر من الاخبار والاصول والعمومات ومثل هذه المرسلة مع ما فى سندها من الاستدلال
من الارسال كيف يصلح للمعارضة وقوله ره مع ان ما لا يحل الا بعد فهم المراد منه اذ ظاهره ان غير نجس العين ليس فرق بين رطبه
فى اصابة ما لا تحله الحيوة منه بان الذى يصيبه طاهر لما يأتى من طهارة ما لا تحله الحيوة منه فلا حاجة الى حمل الاخبار جميعا على
اليابس حتى يتحقق الجمع اذ مع الحمل على الرطب ايضا لا يتحقق التعارض فى احدها لان الكلب والحمار غير خال عن الشعر غالبا فاذا
اصاب الشعر لا يضر فى الحمار وان كان يضر فى الكلب اذا كان رطبا والعلامة لم يقل بتعدى النجاسة غالبا يابسا الا فى الميتة لا شعر نجس العين
وعلى هذا يضر المص هذا الكلام لانه يبعد كما لا يخفى ويمكن حمله على ان المراد منه الرد على العلامة فى استدلاله فى وجوب الغسل بمس الصوف ونحوه
من الميتة وبين كون الممسوس اجزا كان طاهرا لولا يؤثر اتصاله فى نجاسة الماس ورده بان ما لا تحله الحيوة من الميتة غير نجس العين طاهر
على ما يأتى فاذا اصيب الصوف ونحوه يكون اليد طاهرة من دون فرق بين الرطب من الجلد واليابس فى الرطب يكون الماس طاهرا فضلا
عن اليابس وفيه ان العلامة استدل فالجواب بان ما لا تحله الحيوة طاهر غير ما فيه مضافا الى عدم ذكره الاستدلال اصلا فكيف يعترض
عليه والظ ان المص توهم فى استدلال العلامة بالروايتين بانه جعل الميت المذكور فيهما الميتة فاعترض بان الثوب الذى اصاب الميتة
يصيب الشعر منه غالبا وهو طاهر فالامر بغسل الثوب لا يمكن حمله على الوجوب وفيه ان العلامة لم يستدل بهما الا لميت الادمى خاصة
كما لا يخفى على المطلع مع انه يرد على المص بنجاسة انها ايضا كما لا يخفى على العاقل قوله لا يلحق الحكم لا خلاف فى طهارة ما ذكره وادعى ابن زهرة

الاجماع على طهارة الانفحة وهو الظ من المنتهى ايضا وفى الذخيرة وما ذكره من عدم صدق الميتة عليه فهو ظاهر وكذا العلة المنصوصة
فى صحيحة الحلبى السابقة وكونها شاملة للجميع وكذا صحيحة حريز السابقة المتضمنة لطهارة اللبن واللباء وغيرهما ما ذكره
المص وكذا صحيحة زرارة عن الصم عن الانفحة تخرج من الجدى الميت الى ما ذكره المص وبالجملة الاخبار دالة على الطهارة بعد الاجماع
وامثاله لطهارة الاشياء الدال عليها واستصحاب طهارة الملاقى لها والعمومات المتضمنة لاستعمالها واكلها وشربها وغير ذلك
والاخبار على الطهارة غير مخصصة بما ذكره المص بل كثير قوله وقيدها الخ الاصحاب اتفقوا على التقييد لان ما
بما اكتست الجلد الغليظ على وفق الخبر وهو رواية ابراهيم ابن ابى غياث عن الصم فى بيضة خرجت من است دجاجة
ميتة قال ان اكتست الجلد الغليظ فلا باس وجماعة من الفقهاء عبر وابالقشر الاعلى منهم المحقق والشهيد وجماعة
الجلد الصلب مثل العلامة وبعضهم فيظهر من المجموع اتفاق الكل على المعنى وان كان تعبيرات مختلفة بل نسبوا
ذلك الى بعض العامة لاسطح بل اذا اكتسى الجلد الرقيق محتجا بان الغاشية الرقيقة تحول بينه وبين النجاسة فظهر اتفاق
المسلمين على اتصاله بملاقاة النجاسة الميتة والشيعة وجمهور العامة على عدم الجلو حيلولة الجلد الرقيق بينه وبين النجاسة
بل يتأتى بها والنص المذكور لو كان ضعيفا فهو منجبر بما عرفت من اتفاق فقهائنا المتاخرين والمتقدمين والموافقة للقاعدة
الثابتة من الاجماع والاخبار من تعدى نجاسة الميتة كما عرفت بل غير خفى انه من ضروريات الدين ومن العجائب انه نقل
المدارك عن ابن ادريس انه قال اذا لاقى جسد الميت اناء وجب غسله ولو لاقى ذلك الاناء مائعا لم ينجس لانه لم يلاق جسد الميت
وحمل على ذلك قياسه والاصل فى الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل ثم قال ومقتضى كلامه ان ما لاقى جسد الميت بنجاسة وانما
يجب غسله تعبدا مع انه صرح فى سرائره بان اللبن الذى يخرج من ضرع الميتة نجس بغير خلاف عند المحصلين من اصحابنا لانه مائع
لا فى ميتة ورد الاخبار الدالة على الطهارة بانها شاذة مخالفة لاصل المذهب مع ان المشهور طهارة ذلك اللبن على ما ستعرف
وسيجيء فى الانفحة ايضا منه ما ستعرف فمع جميع هذا كيف يجوز نسبة عدم النجاسة اليه فما نسبه اليه لو كان النسبة صحيحا
لكان قائلا بعدم كون المتنجس منجسا فى صورة خاصة كما ان الشيخ قال فى صورة غسالة النجاسة فتم جدا وبالجملة لا تامل فى حصول
هذا القيد لما عرفت وفيه ان المتبادر من البيض ليس الا ما اكتسى الا بالاعلى بلا شبهة مع ان فى صحيحة حريز المتقدمة ربما كان
اشعار بذلك فتم ومما ذكر ظهر انه يجب غسل هذا البيض ان شاور ظاهر القشر الحى فى الباطن والا فلا يجب لان ما فى الباطن
لا يلزم ان يشاور الظاهر ثم اعلم ان المعروف من الاصحاب عدم الفرق بين بيض ماكول اللحم وغيره الا ان العلامة فى المنتهى قيد حكم
بنجاسة بيض ما لا يؤكل لحمه مثل بيض الجلال ولم يظهر وجه اصلا قوله وخالف فى الخ اقول الشيخ وكثير من المتقدمين مثل
الصدوق وغيره ذهبوا الى طهارة اللبن الخارج من ضرع الميتة بل ونقل فى الخلاف على ما حكى عنه الاجماع على ذلك وكذا
ابن زهرة نقل الاجماع ايضا على ما حكى عنه لكن ابن ادريس قال فى سرائره ما نقلناه انفا حتى انه نسب الى الشيخ ره انه فى نهايته
رعى الرواية الشاذة ووافقه الفاضلان وجماعة من الاصحاب بحجة الاولين صحيحة زرارة صحيحة حريز السابقتان وموثقة

الحسين بن زرارة قال كنت عند الصادق عليه السلام وابي يسأله عن السن من الميتة والانفحة من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة
قال كل هذا ذكي ومقالة الفقيه قال الصادق عليه السلام عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن
والشعر والصوف والريش والبيض وحجة الاخرين ما ذكره ابن ادريس من ان المايع لاقى نجس العين وكلما هو كذلك فهو نجس ولذا لو لاقى
هذا اللبن جزء من الميتة من الخارج يكون نجسا عند الاولين ايضا فانهم يقولون بانفعال كل مايع لاقى نجس العين ويقولون
بان الميتة ينجس لما قليل بل والبئر والكثير ايضا اذا غير احد اوصافه ويقولون بانفعال اللبن من ملاقات اي نجاسة يكون
ولولا ما ورد من الاحاديث المذكورة لكان حال هذا اللبن الخارج من ضرع الميتة حال اللبن الذي وقع فيه فارة او ميتة او ماتت
فيه فارة مثلا بلا تامل منهم ولا تزلزل اصلا وعدم التامل والتزلزل لا بد ان يكون ناشئا من دليل شرعي والدليل الشرعي هو
الموجود في كل مايع وكل رطب لاقى نجاسة من النجاسات وان كانت متنجسة عن نجاسة خارجة فضلا عن ملاقات نفس نجس
العين وحكمهم بذلك على سبيل الجزم واليقين بلا تامل بل لم يتامل احد الان في انفعال اللبن بموت فارة فيه بعد خارجا
من المذهب بل لو تامل في انفعال مايع اخر غير اللبن وان كان هو السمن الذي جزء اللبن وخارج عنه فاذا كان الحكم بهذه المثابة
فكيف يعارضه ويقاومه اخبار الاحاد مع انها لا تفيد سوى الظن فكيف يكون حجة معارضا لما هو قطعي الا ترى الى الان لو شرب
احد لبنا وقع فيه بول الادمي او عذرته لم يكن عند المتشرعة فرق بين هذا اللبن والذي مات فيه الفارة او السمن الذي
مات فيه واعتمادهم على نجاسة هذا اللبن الذي وقع فيه بول الادمي او الكلب او الخنزير او عذرتها ان كان على الحديث فمن المعلوم
عدم تحقق حديث يدل على ذلك وان كان من الاجماع فاعتمادهم عليه في هذا وفي اللبن الذي مات فيه فارة او وقع فيه قطعة من
الكلب او الخنزير او غير ذلك على حد سواء من غير ان يكون في موضع موضع اجماع على حدة مع عدم حصر المواضع الخاصة ولو لم يكن اجماع
فكل ذلك حلال طاهر للاصل والعمومات ويجوز بيعه الحلية فيه ما فيه وحجتهم الاخرى رواية وهب بن وهب في ذلك الحرام ايضا
وهي وان كانت ضعيفة الا انها منجبرة بالقاعدة الثابتة في كل مايع ورطب بملاقات كل نجس او متنجس بالتقريب الذي ذكر
وانها مسلمة عند الاولين في الجميع سوى مورد النص وهو اللبن الخارج من ضرع الحيوان الماكول اللحم الميتة من دون ملاقات
ميتة خارجة او غيرها من نجس العين وكم من رواية ضعيفة يكون حجة باعتبار الجابر وكم من صحيحة لا تكون حجة من جهة
المانع وما ذكره المص من انه اجتهاد في مقابل النص ان اراد من الاجتهاد الاستناد الى غير دليل شرعي فهو حرام في نفسه
باطل مطلقا في مقابل النص يكون ام لا وان اراد الاستناد الى دليل شرعي وقاعدة شرعية ففيه انه اي ضرر في ذلك اذ كثير
من الاخبار ترك العمل بها من جهة المخالفة للقاعدة الشرعية ومسلم ذلك عند الكل وعند المص ايضا وبالجملة القاعدة اذا كانت
شرعية فلا بد في مقام طرحها بالنص من كون النص اقوى منها كما هو الحال في العام والخاص المنافي له اذ على تقدير المقابلة
لا وجه لترجيح احدهما على الاخر من غير مرجح شرعي واذا كان القاعدة اقوى يتعين العمل بها وطرح الخاص او تاويله بما يرجع
اليها كما هو القاعدة في جميع ابواب الفقه ومما يرجح القول بالنجاسة ويضعف القول بالطهارة ما ورد عنهم ص اذا ورد عليكم

حديث

حديث منافيا لصنوه على سائر احكامنا فان وجدتموه يشبهها فخذوه والا فلا فقد امتنا ولا قوة الا بالرسول ص والا فالذي جاءكم
به اولى به وامثال هذه من الاخبار مؤيده بل يمكن ان يقال ايضا مرسلة ابن ابي عمير كالصحيحة لان ابن ابي عمير ممن اجمعت العصابة
وابن ابي الراوي عنه ثقة او كالثقة لقبول القميين جميع رواياته من بولس الرسلة انهم ع قالوا خمسة اشياء ذكية
مما فيها منافع الخلق الانفحة والبيضة والصوف والشعر والوبر الحديث ومفهوم العدد حجة وربما يؤيده ايضا رواية
الفتح بن يزيد عن ابي الحسن ع رواه في الكافي انه كتب اليه يساله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكي فكتب لا ينتفع
من الميتة باهاب ولا عصب وكل ما كان من السخال من الصوف ان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها
ان شاء الله فتم فيه ويؤيده ايضا الصحاح الواردة في نجاسة السمن والزيت ونحوها بموت الفارة فيه مع ان السمن موجود
في اللبن يقينا ويؤيده ايضا ما مر من وجوب غسل البيضة واشتراط اكتسائها بالقشر الاعلى وما ورد في صحيحة حريز
السابقة من الامر بغسل ما انفصل من الميتة والصلوة فيه بعده مع ان هذه الصحيحة حسنة بابراهيم بن هاشم ودع
ذلك ليس فيها تصريح بطهارة اللبن واللبا الماخوذين من الميتة لاحتمال ان يكون الضمير في قوله ع وان اخذته
منه بعد ان يموت راجعا الى الشعر وما بعدهما بقرينة قوله ع فاغسله وصل عليه واما صحيحة زرارة ففيها ان الجلد
من الميتة ذكي ايضا كالانفحة واللبن في نسخة يبعد الاستبعاد وان لم يكن في نسخة الفقيه فتم مع ان في صحيحة
الحسين بن زرارة عن الصادق ع في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيها اللبن او الماء فاشرب منه قال نعم وقال يدبغ
وينتفع به ولا يصلى فيه قال الحسين وسأله ابي عن الانفحة تكون في بطن العناق الى اخر الحديث ومن هذا يظهر وهن
اخر ايضا فتم واما موثقة الحسين فمع عدم توثيق احد اباه في اخرها فقلت له فشعر الخنزير يعمل حبلا يستقى به
من البئر التي يشرب منها او يتوضا قال لا باس به والحسين قال كنت عند الصادق ع وابي يساله الخ كما مر فتم مع ان
القائل بطهارة هذا اللبن من الفقهاء وهم قائلون بانفعال اللبن والمنع من استعماله قبل النزح مع ان اباه روى
عن الصادق ع في الصحيح قال سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر يتوضا من ذلك الماء قال لا باس
فتم جدا ويحتمل ان يكون الجلد الملاقي للبن داخل الضرع خاليا عن الروح فيرتفع الاشكال بالمرة فتم ثم اعلم
ان المص لم يتعرض لما قاله الشيخ في النهاية من انه لا بد ان يكون اخذ الصوف والشعر والوبر والريش من الميتة
بعنوان الجز خاصة وعلل بان اصولها المتصلة باللحم ومن جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات
بعد تجاوزها عنه ورد بالمنع فان المفروض صدق اسم احدها على المجموع من المتصل والمتجاوز عنه فكيف يجامع
كون شيء منها جزءا من اللحم وبان الاخبار مطلقة في الاخذ ورواية الفتح ضعيفة مع ان الامر بالغسل في صحيحة حريز
قرينة على ارادة القلع بخصوصه اذ لا يجب الغسل مع الجز ولم يتعرض ايضا لذكر الانفحة هنا وانها ما هي قال الجوهري
هي كرش الحمل والجدي ما لم ياكل وفي القاموس انها شيء يستخرج من بطن الجدي اصفر فيعصر في صوفة فيغلظ

كالجبن وابن ادريس صرح بها علی ما ذكره الجوهري والعلامة علينا في القاموس ولعل الكرش لا يكون لم يرو كما هو الظاهر
من الاخبار والقاعدة وكلام الاخيار لاتفاقهم على طهارته بل ادعي الاجماع كما عرفت لكن على هذا لا بد من غسل ظاهر
الكرش ان احتيج الى طهارته لعدم انفصال ما فيه من اللبن من ملاقات الميتة او ملاقات ملاقيها ولو لم يتعرض الفقيه
فكعدم تعرضه لغسل البيض والصوف ونحوها اذا قطع مع انه ربما الايبو فيها اللبن الذي فيه على طهارته ثم يعتبر
خروجه طاهرا بغير طهارته ولذا قال في الذكرى الاولى تطهير ظاهرها من الميتة للملاقات وفيه دلالة واضحة
على طهارة ذاته وهو الظاهر من كلام الفقهاء لاطلاقهم الحكم بطهارته من دون استشكال من واحد منهم واتفاقهم
على تعديه بنجاسة الميتة فيه جدا واعلم ايضا انه في بحث الميتة خلاف اخر ينبغي ان يتعرض لها الاول نسب الى الشيخ
انه قال اذا مات في الماء القليل ما لا يؤكل لحمه مما يعيش في الماء لا ينجس الماء به وظاهره وان كان مما له نفس سائلة
الا انه مما لا يعيش الا بالماء مثل التمساح واحتج على ذلك باصالة طهارة الاشياء وما ورد عنهم عليهم السلام انهم قالوا
اذا مات فيما فيه حيوته لا ينجسه واعترض المحقق عليه بانه حيوان له نفس سائلة فكان موته منجسا وهذا يتوقف
على عموم لغوي يشمل الحيوانات المائية ايضا وهو ايضا محتاج الى الثبوت ومع ذلك عموم قولهم عليهم السلام اذا مات في الماء
لو كان ثابتا وهو اقوى للاصل وندرته وجوه ما له نفس من الحيوان المائي بحيث يحتاج الى معرفة حكمه من جهة
الابتلاء به نعم لو كان الاجماعات المنقولة فتشمل ما دل على النجاسة فلعله يتقوى حينئذ ايضا تامل فيها لكن ستعرف
ما يدل على النجاسة فلعله يتقوى حينئذ ايضا بحيث يشمل الحمام والثاني ايضا نسب الى الشيخ القول بان الوزغ والعقرب
ينجسان الماء بموتهما فيه مع ان العلامة والمحقق نقلا اجماع علمائنا على ان ما لا نفس له سائلة من الحيوانات لا ينجس بالموت
ولا يؤثر في نجاسة ملاقيه مضافا الى اصالة طهارة الاشياء والعمومات وخصوص موثقة عمار عن الصادق عليه السلام في حديث
طويل قال وسئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال
كل ما ليس له دم فلا باس به وموثقة محمد بن يحيى عن الصادق عليه السلام لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وروى
حفص بن غياث عنه عليه السلام مثلها وهذه الرواية تدل بظاهرها على ان كل ما له نفس سائلة يفسد الماء فتشمل الحيوانات
المائية ايضا كما لا يخفى وقال الصدوق في اماليه من دين الامامية ان الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر ولا يفسد الماء
الا ما كانت له نفس سائلة انتهى قوله المشهور عدم الخ اتفق جمهور علمائنا على عدم طهارة جلد الميتة بالدباغ
وادعى في الخلاف الاجماع وكذا الشهيد في الذكرى بل ربما كان من ضروريات المذهب كحرمة القياس فيها ولم يخالف
ابن الجنيد على ما نقل عنه حجة الجمهور وجوه الاول الاستصحاب الثاني توقف البراءة اليقينية في العبادات التوقيفية
عليه الثالث العمومات الدالة على نجاسة الميتة وما فيه روح مما له نفس سائلة وخروج روحه من دون تذكية
الرابع العمومات الدالة على عدم الانتفاع من الميتة مطلقا مثل صحيحة علي بن المغيرة قال للصادق عليه السلام جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها

قال لا قلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله مر بشاة ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها
فقال تلك شاة لسودة بنت زمعة وكانت شاة مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان على اهلها اذ
لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها اي تذكى وفي هذه الرواية دلالة واضحة من وجوه على عموم منع الانتفاع وتخصيص الانتفاع
بخصوص التذكية وعدم الامر بالانتفاع بعد الموت بالدباغ واظهار تفويت الانتفاع من جهة عدم التذكية وصحيحة ابي
عمير عن غير واحد عنه عليه السلام في الميتة قال لا تصل في شيء منها ولا شسع وغير ذلك من الاخبار بل صحيحة ابن مسلم عن
قال سألته عن جلد الميتة ايلبس في الصلاة اذا دبغ فقال لا ولو دبغ سبعين مرة وفي بعض الاخبار ان علي بن الحسين عليه السلام كان
يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة القاه والقى القميص الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغ
جلد الميتة ذكوته وفي رواية اخرى من بيع الجلود على الصادق عليه السلام بعد اخبار صاحبها على انها ذكية معللا للمنع بان اهل العراق
يستحلون الميتة ثم لم يرض ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله صلى الله عليه وآله الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة مع انها سند اصحابنا في
تناولهم فالخبر بذلك قطعا لو كانت ضعيفة مع انها صحيحة او معتبرة مع صراحة الدلالة والمخالفة لمذاهب العامة جميعا
والموافقة للمشهور بين الاصحاب بل المجمع عليه الذي لا ريب فيه كما ورد في الخبر المسلم عند الكل احتج ابن الجنيد على ما نقل عنه
بصحيحة الحسين بن زرارة عن الصادق عليه السلام في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم
وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه ويؤيده مرسلة الفقيه السابقة في صدر بحث الميتة والجواب عنها بعدم صحة السند
لعدم توثيق الحسين وارسال الاخرى والموافقة لمذاهب العامة والمخالفة للمشهور بين الاصحاب بل ولطريقة الخاصة
المعروفة منهم بل الشيعة والمخالفة للكثيرة غاية الكثرة بل ربما كانت متواترة كما لا يخفى على المتتبع المتامل وكذا المخالفة
للاستصحاب المعلوم والقاعدة الصحيحة المعروفة وبالجملة ما نحن فيه مثل القياس وغسل الرجل في الوضوء وامثالهما مما هو
الآن اشعار الشيعة وضروري مذهبهم بحيث لا يختلجه شائبة ريبة فلا حاجة الى تطويل الكلام ازيد مما ذكرناه وعلى
القول بالنجاسة كما هو الحق بلا ريبة هل يجوز الانتفاع به في اليابس الفاضلان والشهيدان على المنع لعموم المنع عن الانتفاع
بالميتة بل لعله ليس محل خلاف وان وقع في الذخيرة نوع تردد منه فيه وليس بمكانه بلا تامل وابن الجنيد شرط في مطهرية
الدباغة ان تكون الدباغة بشيء طاهر لا بمثل خرء الكلاب وربما كان مستنده ما ورد في بعض الاخبار من المنع عن الصلاة
في الدارش معللا بانه يدبغ بخرء الكلاب وظاهرها ان ما دبغ به لا يصلى فيه فلعله محمول على الكراهة فتامل جدا قوله لاخبار
كثيرة ادلها هي ما ذكرناه من الروايتين ورواية القاسم الصيقل انه كتب الى الرجل عليه السلام جعلني الله فداك انا قوم نعمل السيوف وليست
لنا معيشة ونحن مضطرون اليها وعلاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الاهلية لا يجوز في اعمالنا غيرها فيحل
لنا عملها وشراؤها وبيعها الى ان قال فكتب اجعل ثوبا للصلاة ثم كتبت الى ابي جعفر عليه السلام كنت كتبت الى ابيك بكذا وكذا فصعب علي
ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب عليه السلام الى كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا

فلا باس وموثقة سماعة قال سئلته عن جلد الميت المملوح وهو الكيمخت فرخص به وقال ان لم تمسه فهو افضل ولا يخفى
ان الاولى ضعيفة والثانية موثقة موافقتان لمذاهب العامة الموافقة للاصول كما عرفت فكيف تعارضان الصحاح المطابقة
لمذهب الشيعة المخالفة لمذاهب العامة الموافقة للاصول ومع ذلك تعين حملهما على ان المحتمل ان جلود الحمر الاهلية والبغال فالان
مشهورة كونها ميتة على سبيل المظنة بناء على ندرة وجدان ذبحها عند الموت وعدم ذبحها حالة الصحة وعدم الاطلاع
عليه حال المشارفة للموت ينادي بذلك قوله لا يجوز في اعمالنا غيرها للعلم العادي بعدم من حيلة الموت في ذلك
وان الذكي لا يجوز في غيره عادة هو الكيمخت لانه الذي يعمل السيوف عادة ينادي بذلك ما في الموثقة من تفسير جلد
الميت بالكيمخت وقوله صعب ذلك علي فضرنا عملها من جلود الحمر الوحشية الذكية اذ يظهر منه جواز الذكي ايضا
في اعمالهم بل واولويته وان الذكي منه جلود الحمر منحصر عنده في الوحشية مع العلم بانه لا مدخلية للموت في الجواز في
الاعمال وبالجملة لا تامل في ان المراد لا يجوز في اعمالنا غير جلود الحمير والبغال وهي التي يعبر عنها بالكيمخت وانه
مظنون الموت لا بد كونه ظاهرا وينادي بذلك ايضا ان سماعة راوي الرواية المذكورة روى هو بعينه رواية اخرى
هكذا سئلته عن كل الجبن وتعليق السيف وفيه الكيمخت والغرى فقال لا باس ما لم يعلم انه ميتة ولا يبعد اتحاد
روايتيه ووقوع التفاوت من النقل بالمعنى بل هو الظاهر والا لكان ينقل الروايتين لكل من روى عنه كما هو المتعارف
من الرواة بل هو اللازم عليهم مع انه يحتمل ان يكون العامة لما اعتقدوا بالطهارة من الدباغة لزمهم احكامهم و
والمداينة بدينهم لما ورد في اخبار متعددة بهذا المضمون فتم سيما مع ملاحظة ما قاله الراوي من انا مضطرون الى
ذلك ولا يجوز في اعمالنا الا ذلك فتامل هذه الاخبار من جهة الضعف في الدلالة ايضا لا تقاوم الصحاح الواضحة الدلالة سيما
مع ما عرفت من المرجحات الكثيرة القوية غاية القوة بل واحد منها يكفي للترجيح فضلا عن المجموع مع ان الميتة لو كانت طاهرة
بالدباغة لما امر المعصوم عليه السلام بتطهير الثوب الملاقي لها للصلوة الى حد لزم الحرج على الراعي فلم يكن يقول فان كان ما تعمل
ذكية فلا باس ولم قال ان غسله فهو افضل وما قال من ان المطلق يحمل على المقيد انما هو بعد التقاوم من كون دلالة المقيد
اقوى كما حقق في محله والا فلو وجد ان كل واحد منهما حجة شرعية فترجيح احدهما على الآخر بان يحمل مقيدا له يتوقف على
المرجح ومعه كون التقييد عملا بهما لا يكون مرجحا لان العمل بهما معين محض فيه مع انك عرفت ان الصحاح في غاية القوة من
الدلالة وعموم المنع عن الانتفاع بل واقوى من المقيد الذي عرفته بمراتب فضلا عن المرجحات الاخر التي عرفت بل المقيد لو كان
صحيحا لم يقاوم الصحاح لوجوه شتى فكيف اذا لم يكن صحيحا مع ان المعصوم لا يعمل بغير الصحيح وان لم يكن معارضا للصحيح فكيف اذا
عارض الصحاح المستجمعة لفنون المرجحات كان غير الصحيح مستجمع لفنون من الموهنات كما لا يخفى على المتامل وما قال من ان عدم جواز
الانتفاع لا يستلزم النجاسة فيه انها كانت نجسة قبل الدباغ وهي مستصحبة حتى يحصل اليقين بالطهارة وايضا حال الدباغة
ايضا ميتة جزما فتشملها ما دل على نجاستها فيكون المدبوغ في مسئلة منك ايضا وكذا كل ميتة نجسة كما هو مقتضى الاجماع

الدالة

٣٧١

الدالة على نجاستها دون التقييد بعدم الدباغة بل وغاية شمول بعضها للمدبوغ كيف كان كما عرفت وكيف كان كان على المصر
اثبات مطهرية الدباغة لما هو نجس لعلم بدليل لان الاستصحاب عنده حجة وكذا الاطلاقات وصرح بان كل شيء حكم بنجاسته
شرعا فلا بد للطهارة من دليل شرعي ومداره على ذلك فكيف هنا يحكم بالطهارة بمجرد الاطلاقات وصرح عدم دلالة المنع
من مطلق الانتفاع على النجاسة مضافا الى انها لو كانت طاهرة بالدباغ لما كان للمنع عن جميع الانتفاعات وجه لان المانع عن جميع
الانتفاعات ليس الا النجاسة بالاجماع بل بالضرورة مضافا الى عدم قائل بالفصل فان ابن الجنيد يجوز جميع الانتفاعات سوى
الصلوة فيها فالصحاح المعتبرة ترد مذهبه على انا نقول الطهارة الشرعية لا معنى لها سوى عدم المنع من الصلوة والاكل والشرب
ونحوها بالنسبة اليه والى ملاقيه والى ملاقي ملاقيه وهكذا كان النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى عدم المنع من الصلوة
والاكل معناها المنع كذلك فتم قوله هذا بمعنى الخ هذا المعنى انما هو بالنسبة الى ما فيه نفس سائلة مما يؤكل لحمه واما ما
له نفس سائلة مما يؤكل لحمه فمذكاه حلال الاكل والشرب لا انه طاهر لان ميتته طاهرة ايضا الا انها حرام الاكل والشرب
فذهبه ولبنه ونحوهما يجوز شربه لكن تذكيته هذا بالخروج من الماء حيا او الاخراج منه كذلك في السمك والاخذ حيا في
الجراد كما سيجيء في كتاب الصيد والذباحة مفصلا والاجماعات المذكورة لا شبهة فيها قوله كالمسوخ الخ
السيد وجماعة على قبول المسوخ للتذكية والفاضلان على عدم القبول لما سنذكره عن الشهيد الثاني من ان الذكاة حكم
شرعي ذو احكام شرعية وشرائط كثيرة فيتوقف على دليل شرعي اذ الاصل عدم الشروط والاحكام الشرعية حتى يثبت
بدليل والاصل بقاء الحكم السابق حتى يثبت خلافه والتذكية شرط في الطهارة اجماعا ولذا لما لم يثبت شرعا لم يجز
اكله ولا الصلوة فيه ومن هذا الحكمين بنجاسة الجلد والتي تؤخذ من المكان وكذا اللحوم كما سيجيء في كتاب الصيد و
والذبائح ومما ذكر ظهر ان اصالة وقوع التذكية التي تمسك بها السيد ومن ذكره لا اصل لها وكذا ما ذكروه من ان المقتضي
لوقوعها على الماكول له ليس بشيء اذ ليس هو الا القياس المنهي عنه والموثقتان وهما موثقة زرعة عن سماعة عن الصادق عليه السلام
في الاول وقال سئلته من دون ذكر المسئول عنه في الثاني مختصا بالسباع كما ذكر منهما لكن متن الموثق الاول هكذا اما لحوم
السباع من الطير والدواب فانا نكرهه واما الجلود فاه وهو في الواقع ايضا كذلك نعم في موثقة ابن بكير كالصحيحة ان الصادق عليه السلام
قال لزرارة ان ما يؤكل لحمه فالصلوة في كل شيء منه جائزة اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذبح وان كان مما قد نهيت عن اكله
وحرم عليك اكله فالصلوة في كل شيء منه فاسدة ذكاه الذبح ام لم يذكر لكن المستفاد منها جريان التذكية في بعض ما حرم
اكله لا كله بقرينة قوله ام لم يذكه فلعل المراد السباع التي ظهر تذكيتها من الموثقين نعم في صحيحة محمد بن عبد الجبار انه كتب
الى ابي محمد عليه السلام سأله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكة حرير او تكة من وبر الارانب فكتب لا تحل الصلوة في
في حرير محض وان كان الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه ان شاء الله تعالى نعم يمكن الظن ان المراد بالذكي كونه مما يؤكل لحمه لان الوبر مما ليس له
روح فلا يتوقف على التذكية ويظهر ايضا مما رواه في الكافي عن علي بن ابي حمزة عن الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام عن لباس الفراء والصلوة فيها

فقال لا تصل فيها الا ما كان منه ذكيا قال قلت اوليس الذكي ما ذكي بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه قلت وما لا يؤكل
لحمه من غير الغنم قال لا باس بالسنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم وليس هو مما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله اذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب وظاهر
هذه الرواية عدم تذكية السباع شرعا لكن الظاهر ان التذكية المذكورة فيها ليست بالمعنى المعروف بل بمعنى حلية الصلوة
فيه كما سيجيء في بحث لباس المصلي لكن ضعيف السند ومع ذلك فدلالتها ما يجيء في بحث لباس المصلي ويظهر من
غير واحد من الاخبار صحة التذكية في الثعالب والتذكرة ادعى الاجماع على قبول التذكية في السباع ويظهر ايضا من المنتهى
واللمع والتذكرة قوله لاخبار المعتبرة لا يخفى ان الموثق الاول في الفقيه هكذا سأل سماعة ابن مهران ابا عبد الله ع
الى ان قال اما اكل لحمها فانا نكرهه واما الجلود الخ ما ذكره المص معلولة لا اضمار ولو فرض غير مضر بل ربما يخالف طريقة
من عد الموثق غير حجة بل ربما يعبر عنه بالضعيف على ما اظن وكذا ربما يطعن بالاضمار الا ان يكون مراده عدم الصحة
في الحديث الذي وافق بالاصل كما هو طريقة صاحب المدارك ومراده من الاصل ما ذكره من اصالة اباحة الاشياء التي خلقها
لمنافع الناس لكن ما ذكره موقوف على عدم المنع من ايذاء الحيوان بالقتل والشق ولما لها ومع ذلك لا يكون التذكية شرطا
شرطا للاباحة والحلية بحسب الشرع وكون المبان من الميتة ما يموت حتف انفه كما ذكره مع انه لو لم يتحقق مجموع شرائط
التذكية شرعا يكون ميتة يقينا واجماعا فاذا كان بالاخلال بشرط واحد منها يصير ميتة البتة فلا جرم يكون التذكية
بشرائطها الشرعية شرطا لتحقق الاباحة التي ادعاها فيتوقف على ثبوت وقوع التذكية شرعا فكيف يتمسك لوقوعها
بالاصل الا ان يقول في كل موضع وقع اخلال الشرط من شروط التذكية وقع الاجماع على كونه ميتة ولولا الاجماع لما كان
ميتة البتة وان كان قد تضعف بعيد لان التذكية مستقبل القبلة مع ذكر اسم الله الى غير ذلك لكن لا بد فيه من تامل اذ
على تقدير هذا لا يكون التذكية شرطا بل ولا الموت ايضا ما لا يخفى بحيث عام التحقيق في موضعه ولا ولى التمسك بالموثقة
كالصحيحة بل هي اولى من اكثر الصحاح بالحجية لاجماع العصابة ولكونها مستند الشيعة في المسئلة الضرورية بينهم و
للموافقة للاخبار الصحاح والمعتبرة وغير ذلك مما يجيء فموضعه مع عدم القائل بالفصل مع ان الموثقين حجة كما حقق
في محله ويرد على المص ايضا ان الميت والميتة في اللغة والعرف العام وغيرهما في مقابل الحي بلا شبهة يعني ما زال حيوته
وخرج روحه كما دل عليه العلة المنصوصة في صحيحة الحلبي وتنقيح المناط الذي ذكره وغير ذلك مما مر واعترف به المص فيما
لا تحله الحيوة حيث علل طهارته بعدم صدق الموت والتذكية امر شرعي يتوقف ثبوته من الشرع وفي اصطلاح المتشرعة يكون
الميتة في مقابل المذكى شرعا اذا كانت من شانها ان تذكى فاذا اطلقوا لفظ الميتة ينصرف الى الافراد الشايعة عندهم وهي التي
لم يقع عليها التذكية وان وقع في سطح فمات او اكل ما قتله او غير ذلك بل وان قتله انسان او غيره بنحو ما ذكره فان قوله ص اذا
غلب الماء على ريح الجيفة الخ ينصرف الى المتبادر غير المذكى كما مات حتف انفه ولم يتمسك اكلها بانقتل وامثالهم مما يكون عدمه
شرطا في التذكية شرعا لا يقال في الصحاح والقاموس ان الميتة ما لم يقع عليها الذكوة وان التذكية الذبح لانا نقول ذكرنا ان

بعد

بعد ذكر المعنى اللغوي وعادة الفقهاء ذكر المصطلح عليه بين المتشرعة ايضا ولذا قالوا التذكية الذبح سلمنا لكن الميتة التي حكم بنجاستها
من قال بوقوع التذكية على غير ماكول اللحم ايضا هي الميتة الشرعية في مقابل المذكى بالتذكية الشرعية بحيث لو اختل واحد
من الشرائط الشرعية يحكم بالنجاسة بالموت من اجل كونها ميتة وبعدها من اقسام الميتات لا انها مذكاة نجسة وقسيم
اخر فالعبرة عنده ايضا بالميتة الشرعية والمذكاة الشرعية كما هو الحال في الكفر والاسلام قوله ولا يتوقف المشهور
انه لا يتوقف طهارة ما ذكي مما يقبل التذكية وجواز استعماله في الصلوة وغيرها على الدباغ خلافا للشيخ والسيد حيث
نسبا اليهما القول بتوقف الاستعمال فيما لا يؤكل لحمه في غير الصلوة على الدباغة محتجا بان الاجماع واقع على جواز الاستعمال بعد الدبغ
ح بخلاف ما قبل الدباغ واعترض عليه في المدارك بان كلما دل على جواز الاستعمال شامل للامرين والمراد مما دل هو الموثقتان
اللتان ذكرهما المص ره والموثقة التي ذكرناها واصالة الاباحة لو دلت والشيخ ابن مفلح علل المشهور بانه ذكي والا لكان
ميتة فلا يطهر بالدباغ والظاهر انهما لا يقولان طهارته يتوقف على الدباغة واما في الصلوة فلا يجوز استعماله فيها اصلا
كما سيجيء والمص نسب الجواز الى المفيد القول بتوقف الطهارة على الدباغة وانه يجوز الصلوة في السنجاب غير المدبوغ
وفيه ما فيه مضافا الى ان ما دل على جواز الصلوة في السنجاب ضعيف جدا ومتضمن لحصر المنهي عنه في السباع وفيه ما فيه
والرواية هي محمولة على ابن ابي حمزة التي ذكرناها للقول باختصاص التذكية التي ذكرناها للقول باختصاص التذكية فيما يؤكل
اللحم وفيه ايضا ما فيه والمحقق حكم بالكراهة قبل الدباغ تفصيا عن الخلاف وفيه ايضا ما مر قوله والكلب والخنزير
اجمع الاصحاب على نجاسة غير الماء منهما والاخبار بها مستفيضة مثل صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع عن الكلب يصيب شيئا
من جسد الانسان الرجل قال يغسل المكان الذي اصابه وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن الرجل يصيب ثوبه
خنزير فلم يغسله فيذكر وهو في الصلوة كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان كان لم يكن دخل فلينضح
ما اصاب ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله وسالته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات
ولا يخفى ان المتبادر كلب البر وخنزيره وربما قيل بنجاسة كلب الماء لشمول الاسم وهو ضعيف قوله غير اليهودي الخ
نجاسة غير اليهودي واخويه اجماعية واحتج عليه بقوله تعالى انما المشركون نجس الاية ووجه الدلالة على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية واضح وعلى القول بعدمه بقرينة قوله تعالى فلا يقربوا الخ اذ لا وجه لتنزيهه على المعنى اللغوي اذ لا يجب تنزيه
المسجد عن كل مستقذر لغة وللاتفاق والقطع على ان مع القرينة يراد الشرعية المعروفة عند المتشرعة كما هو محقق ومسلم
فاذا ثبت نجاسة المشركين ثبت في غيرهم من لا نزاع فيه لعدم القائل بالفصل وايضا كل دليل دل على نجاسة اليهودي واخويه فهو
بعمومه دل على نجاسة هؤلاء لعدم القائل بالفصل بل وبطريق اولى كما ستعرف في الادلة واما اليهودي واخواه فالمشهور
نجاستهم ايضا بل ادعى جماعة من الاصحاب الاجماع على نجاسة كل كافر مثل المرتضى والشيخ وابن زهرة والعلامة في عدة من كتبه
بل لم يذكر في الخلاف هذه المسئلة اصلا فلم يكن خلاف عنده فيها مطلقا والمحقق في المعتبر ادعى الاجماع واما اليهودي والنصراني

ومما اشار في المح الى نوع خلاف فيها حيث قال الشيخ في كتبه حكم بالنجاسة وللمفيد قولان النجاسة وفي اكثر كتبه والكراهة

في الرسالة الغرية وغير ان الكراهة في كلام القدماء ليست بالمعنى الاصطلاحي الجديد بل بمعناها اللغوي فلا ينافي الحرمة

والنجاسة ولذا نرى الجماعة الذين هم في غاية البصيرة بفتاوى المفيد والسيد والشيخ ره وغيرهما من تلامذة المفيد وفي غاية الاعتناء

به حتى انه عندهم رئيس الشيعة والمؤسس لمذهبهم ولعل ما ذكر بحيث لا يمكنهم دعوى الاجماع مع مخالفته ادعوا الاجماع

ولم ينسب احد من الفقهاء اليه المخالفة اصلا بل نسب بعضهم الى الشيخ في النهاية وابن الجنيد والحال في الحكم مع ان عبارة

النهاية صريحة في الحكم بنجاستهم واكثار التصريح مثل انه قال كل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه بنفوسهم

لم يجز اكله لانهم انجاس ينجس الطعام بمباشرتهم اياه الى غير ذلك من عباراته الصريحة في هذا المقام فضلا عن المواضع الاخر

فضلا عن جميع كتبه وخصوصا مع دعاوى الاجماعات كيف يمكن حملها على الطهارة وخصوصا بالنسبة الى جميع الكفار حتى غير

اليهودية والنصارى ايضا لان لفظ الكفار في مطاوي كلامه مطلق مضافا الى السياق في عبارته لان النجس من الكفار غير مختص

مختص باليهودي والنصراني بالبديهة فتعين ان المراد من الامر بالغسل انما هو لمكان انما هو تعبد لما ورد في

بعض الاخبار من الامر بغسل اليد في مواكلة المجوسي لا من جهة ما يتوهم النجاسة في الطعام مع انهم لو كانوا طاهرين لم يجب

عليهم غسل الايدي كما هو القاعدة من المسلمة عند الكل من عدم الحكم بالنجاسة الا باليقين بكونه نجسا ويظهر مما ذكرنا

ان الكفار حالهم في الطهارة والنجاسة واحد عند الشيخ من دون فرق بين اهل الكتاب وغيرهم لان بعض الاخبار المذكور

لم يرد الا في المجوسي وفتاوى النهاية كلها ماخوذة من الاخبار ذكرها في التهذيب كما لا يخفى على المطلع والغرض من هذا التطويل

عدم الاعتماد على نسبة الخلاف الى احد مع دعوى الاجماع بل دعاوى جماعات كثيرة والظهور من الخبير لما هو المطلع

الخلاف اصلا فضلا عن الخبير المطلع ومن هنا ظهر التامل في نسبته ابن الجنيد اليه الا انه ره في كثير من المقامات

وافق العامة واختار طريقتهم حتى في مثل حجية القياس الذي حرمة العمل به من ضروريات مذهب الشيعة الان لحكم كل

كل موافق ومخالف انها مذهب الشيعة وتفاتنا وديدنك الان ان ما نقل من عبارته الدالة على طهارتهم وبسببه هذا

القول اليه انه قال في مختصره ولو تجنب من اكل ما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم وفي انيتهم وكذا ما صنع في اواني مستحل

الميتة ومواكلتهم ما لم يتيقن طهارة اوانيهم وايديهم كان احوط انتهى وهذا صريح في الحكم بنجاسة ذبيحة اهل

اهل الكتاب ايضا وسيجيء في موضعه انها ليس من مذهب الشيعة وفي المدارك نسب الى ابن ابي عقيل القول بعدم نجاسة اسار

وغيره انه ره لم يقل بانفعال الماء القليل مطلقا ولذا قال بعدم نجاسة خصوص الاسار فانه ينادي بانه لم يقل بطهارتهم ولذا

لم ينسب اليه القول بطهارتهم اذ لا يجتمع يقول الحداد سؤر المؤمن طاهر بل لم يظهر من ابن الجنيد ايضا القول بطهارتهم اذ

الذي يظهر من كلامهم طهارة ما صنعه اهل الكتاب كطهارة ما صنع في اواني مستحل الميتة وهما مما لا نزاع لاحد فيه لعدم اليقين

بالنجاسة بل صرح الفقهاء جميعا بطهارة اواني الكفار وامثالهم نعم مظنة النجاسة وفتيهما موجودان وهما يقتضيان الاحتياط

خاصة

خاصة كما ذكره اذا عرفت ما ذكرنا لم يظهر به خلاف اصلا وكذا لم يعد المحقق هذه المسألة خلافية بل ادعى الاجماع بل اللازم كون الشيعة

معروفين بالحكم بنجاستهم في الاعصار والامصار وانهم كانوا يجتنبون من سورهم بحيث صار شعار الشيعة ومن خواصهم يعرف

ذلك الخاصة والعامة واهل الذمة باجمعهم حتى النساء والاطفال منهم ومن العامة والخاصة يعرفون ذلك والاخبار الدالة على نجاستهم

كثيرة منها الصحاح كما اعترف به المصنف مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ والتقريب

سيجيء مضافا الى القاعدة المسلمة عند الفقهاء المرعية في ادلة الفقه من اوله الى اخره وهي انه خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي

مضافا الى قولهم كل يابس ذكي وهو ايضا من جملة الاخبار الدالة على النجاسة من دون تامل من احد فلو كان جاز التخصيص

جاز حمل الامر على الاستحباب مضافا الى ان النجس يتعلق بالعرف انه ما من عام الا وقد خص ولم يقل احد ما من امر الا انه حمل على الاستحباب

مع ان اهل العرف بناؤهم ليس الا على التخصيص كما حققنا وهو ظ مع انه كما لم يقل احد بوجوب الغسل باليابس لم يقل باستحبابه ايضا

كذلك مع ان القدماء لم يقولوا به كما لا يخفى مما نقل عنهم مع ان الاجماع والنقل المذكور لعلهما وصلا حد الضرورة في نجس الميتة

بل لعلهما ابطلوا راي العلامة فيهما وابن واحد منهما من الحكم باستحباب الغسل باليابس كما لم يذهب اليه احد فضلا عن اجماعهما فضلا

عن اجتماع جميع ما ذكر وسيذكر ومما ذكر ظهر التقريب في الصحاح الاتية مما هو مثل هذه الصحيحة فتدبر وصحيحة الاخرى عن الصادق ع

عن انية اهل الذمة فقال لا تاكلوا من انيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في انيتهم التي يشربون فيها الخمر والحديث ظاهر في ان المراد

انيتهم التي يطبخون فيها بقرينة ذيل الحديث والتقريب يعرف مضافا الى ان المنع من طعامهم للحم العادي بالمباشرة او العلة

للتام لم فلو كانوا طاهرين لما كان المنع وجه اصلا ولذا لم يرد منع من الذين قال بطهارة المني ونجاسة البول والدم وامثال

ذلك وكذا من لم يبال منها فلا يرد ان امثال هذه الاخبار غير باقية على ظواهرها لعدم التحرز بالمساورة برطوبة وكل شيء

طاهر حتى تعلم انه نجس لان النجاسة ليست مما امر الشارع بالاجتناب كما هو الحال في نجاسة الرطوبة التي تخرج من مخرج

البول بعده الان يستبرئ وامثال ذلك فلو لم يكن البول نجسا لما امر بالاجتناب عن تلك الرطوبة وكذا الحال في امثالها ومنها

المقام فان النصوص صحيحة والاوامر بالاجتناب واضحة والصحاح فيهموا منها النجاسة ومنه بعض اخبار من الحجية في بعض المقامات

لا يقتضي جميع الكل جدا وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئل عن فراش اليهودي والنصراني وقال لا يأكل المسلم

مع المجوسي في قصعة واحدة ولا يقعد على فراشه ولا يصافحه الى ان قال وان اشترى ثوبا من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله

وصحيحة الاخرى عنه ع عن مواكلة المجوسي في قصعة واحدة وارقد معه على فراش واحد واصافحه فقال لا وحسنة سعيد الاعرج

عن الصادق ع عن سؤر اليهودي والنصراني قال لا ومن وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك ورواية سماعة عن الصادق ع

عن طعام اهل الكتاب ما يحل منه قال الحبوب وصحيحة قتيبة الاعشى عن الصادق ع وقد ذكر له قول الله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام

الذين اوتوا الكتاب حل لكم فقال كان ابي يقول انما هي الحبوب واشباهها ورواه في الاستبصار ايضا بطريق صحيح وفي الكافي ايضا رواه

عن قتيبة عنه ع بطريق اخر ورواية ابي الجارود عن الباقر ع عن المنقولة وطريقة الشيعة المعروفة جابرة لضعف سند الضعيف

وعاضدة الدلالة الظ مع ان الصحاح ايضا يجبر المستفيضة دلالة المعتبرة بزيد قوة دلالة الصحاح وكثرة الاخبار ايضا
من جملة الجوابر والمعاضدات ويعضد الكل ايضا ما ورد عنهم ع من الامر باخذ ما خالف العامة وان الرشد في خلافهم
العبارات ويناديك بذلك الاعتبار ايضا ويعضد الكل ما ورد عنهم ع من الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب ويعضده ايضا ما ورد
من الامر باخذ ما وافق الكتاب اذ عرفت ان الحلال من طعام اهل الكتاب هو البر وامثاله مضافا الى قوله انما المشركون نجس وقد
عرفت دلالته على نجاسة المشرك والمجوس مشركون لقولهم بالاهرمن ويزدان والنور والظلمة واما اليهود والنصارى
فلقوله تع سبحانه وتعالى عما يشركون عقيب حكاية قول اليهود عزير ابن الله والنصارى المسيح ابن الله مع ان النصارى
يقولون بانه ثالث ثلاثة فيثبت في اليهود يقولون بانه ثاني اثنين لان قولهما في المسيح والعزير على نحو واحد وكونهما
ولدين له نعم مع ان اطلاق لفظ المشرك عليهما فعلا ان لم يكن حقيقة لا جرم يكون مجازا ولذا قالوا ثالث ثلاثة ايضا
والمجاز هنا استعارة لان العلاقة المشابهة فلابد من كون المشابهة في جميع الصفات والخصال لانه اقرب المجازات حجة
او خصائص الكفر واحكامه المشهورة المعروفة ونجاسة الكافر من احكامه المشهورة على ان ماذكر يصلح للاوفقية والارجحية سيما
مع ضميمة ماذكرنا في حلية طعام الذين اوتوا الكتاب وماذكر من انه لا وجه لاختصاص البر وامثاله لم يستعمل في الحبوب عرفا
جدا حجة القول بالطهارة على ما اختاره المص والاقدمون فيها لم يظهر بها قائل ممن تقدم عليه وان كان يظهر من صاحب
المدارك ميل ما اليها وكيف كان حجة هذا القول هي الاصل وقوله تع وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم لشموله ما باشروه
وغيره وتخصيصه بالحبوب ونحوها خلاف الظ لانه اجماع في الطيبات ولان ما بعده هو طعامكم شامل للجميع قطعا ولانتفاء
الفائدة في تخصيص اهل الكتاب بالذكر فان سائر الكفار ايضا كذلك والاخبار مثل صحيحة العيص عن الص ع عن مواكلة اليهودي
والنصراني فقال لا باس اذا كان من طعامك وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء يتوضا منه
للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه وصحيحة ابراهيم بن ابي محمود انه قال للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لا تتوضا
ولا تغتسل من جنابة قال لا باس تغسل يديها الى غير ذلك من الاخبار والجواب عن الاصل انه يعدل عنه بالدليل وقد عرفت الادلة وعن
الاية قد عرفت ان المراد من الطعام الحبوب واشباهها بالنصوص الكثيرة المعتبرة من اهل البيت ع وهم ادرى بما في البيت فلا يجوز
الرد عليهم على اخبارهم المعتبرة بوجوه كثيرة من صحة السند وعمل الاصحاب ومخالفة العامة وغير ذلك مما عرفت بما ذكر من الوجوه
الواهية مضافا الى ان الطعام ليس مطلق الماكول بل الحنطة كما يظهر من استعمال العرب الشايع المتداول في اللغة ايضا كذا الذي في
في المجمل قال بعض اهل اللغة الطعام البر خاصة وذكر حديثا يشهد على ذلك وفي الصحاح ربما خص اسم الطعام بالبر وكل ما يوكل
وفي المغرب الطعام اسم لما يوكل وقد غلب على البر واجل ذلك ذكر الخالص والاقطع في كتابيهما لا خلاف بين الشافعي وابي حنيفة
في الوكيل بشراء الطعام هل يختص بالحنطة اودقيقها قال الاقطع لا اصل في ذلك ان الطعام المطلق اسم للحنطة ودقيقها مع انك
عرفت التفسير من اهل البيت ع بل عرفت انه ليس تفسيرا بل هو المطابق لظاهر الاية من لفظ الطعام وما ذكر من ان الحبوب ونحوها

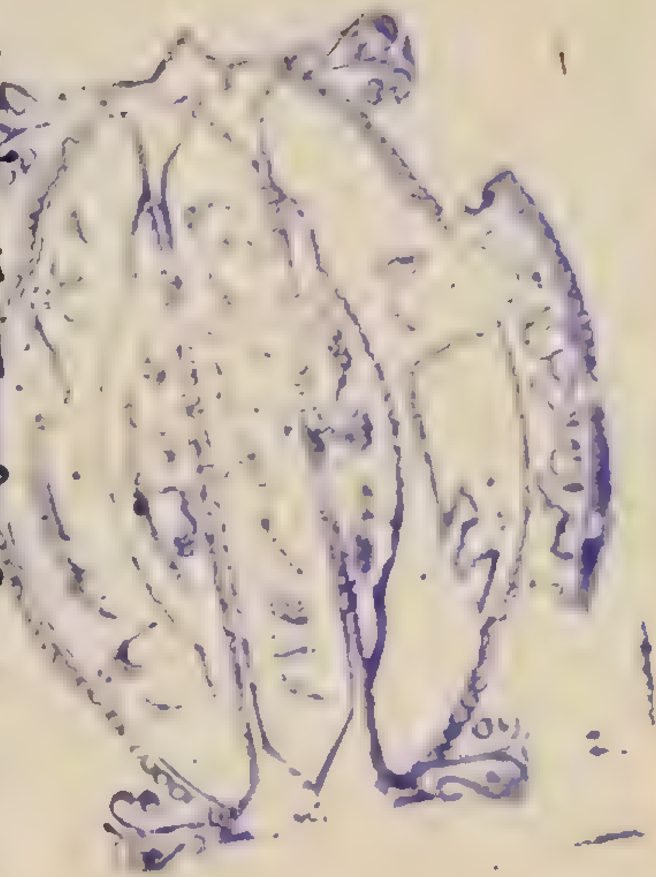
داخلة

داخلة في الطيبات فنبه انه منها او يعلم انه من الطيبات مع انه في الظن بل لم يعلم للرطوبة بل مع عدم المباشرة لا شبهة فيها وهي يكفي للتامل
وعدم العلم بكونها من الطيبات وكونها كالاصل في الاشياء الطهارة حتى يعلم خلافه انما ظهر ذلك على الفقهاء من الادلة التي وصلت
اليهم ومع ذلك في كثير من المقامات ورد حديث او اية تدل على الطهارة بل الرواة ما كانوا يعرفونه ولذا كانوا يسالون ومن هذا
ما سالوا عن خياطة اليهودي والنصراني وامثالهم مثل الثوب الذي يلبسه ولم يعلم من هو وغير ذلك مما لا يخفى وايضا من جملة
اسباب جهالة عدم حلية طعامهم عدم معلومية كيفية كسبهم وانه بعنوان الحلية او الحرمة لانهم لا يتشرعون بشرعنا ولا يحللون
حلالنا ولا يحرمون حرامنا ولا يمشون على طريقنا واحكامنا وايضا ربما كان اكل طعامهم موجبا للميل والموادة والمنهي عنها لذا
قال وطعامكم حل لهم الى غير ذلك من اسباب عدم معلومية الطيب في صدر الاسلام وزمان تغيير الاحكام وجريان النسخ و
وبقاء التنزل لعدم الانقطاع على الامر وايضا ربما كان هذه الاموال في ايديهم من ائمتهم او من الامام او من المسلمين او ممن اخذوا
منه وفي امثال زماننا اذ صار الحكم معروفا فالمعتبر لا يلزم ان يكون في بدو الامر ايضا كذلك والا لزم بطلان جميع ما شرعه الله من احكام
الشريعة الثابتة علينا مع ان البديهيات التي لا خفاء في بداهتها الان قد ورد كثير ورودها في الاخبار بحيث لا يكاد يحصى ومن
ذلك قوله تع احل لكم الطيبات وقوله وطعامكم حل لهم الى غير ذلك هذا كله مع عدم معلومية حكم الطيبات لان لنا ان نمنع بعض من
بامثال هذه الاعتراضات على ان ما باشروه برطوبة ان كان داخلا في الطيبات فلا وجه لذكره على حدة والا لكان خبيثا فكيف
يكون حلالا الا ان هذا جوابكم فهو جواب الخصم واما وجه التخصيص باهل الكتاب فلان اهل المدينة كانوا اهل الكتاب وعلى ذلك
من الوجوه التي ذكرت في مقام المنع من حجية مفهوم الوصف وهو وغيره مسلوك لعدم حجية امثال هذا المفهوم محتجون بان
الشيء لا ينفي ما عداه وما ذكره المستدل هو بعينه متمسك من يقول بحجية مفهوم الوصف مع انه لو كان المراد اعم مما باشروه
لا جرم يكون المراد اعم مما باشروه برطوبة نجسة مثل الخمر ولحم الخنزير ورطوبات الخنزير والبول والمني وغير ذلك وكذا اذا كان المراد
من الطعام اعم من الحنطة يشمل الميتة ونحوها مما هو طعامهم والتخصيص خلاف الاصل والظ سيما بهذا القدر على انه لو كان المراد
اظهار طهارتهم فلا وجه لذكر الطعام والتخصيص به فيظهر منها ان غير الطعام ليس كذلك فلا تنافي النجاسة اظهر مع ان
ذكر الطعام لا يظهر منه الا كونه من حيث انه طعام كما يفهم اهل العرف والذهن السليم واما كونه باشروه برطوبة منهم على سبيل اليقين
وان المراد اظهار خصوص حال خصوص ذلك اليقين لا غير لان الغير على زعمه داخل في الطيبات بحيث لا يحتاج الى ذكره ما نبا فيه ما فيه
ماذكر ليس من المقصود في شيء لان الطعام من حيث انه طعام حلية لا حاجة الى ذكرها على ما توهم المستدل من حيث احتمال عروض
الرطوبة بل وظهور عروض الرطوبة ايضا لا حاجة الى الذكر لظهور ذلك من الخارج ولعدم الاختصاص باهل الكتاب ويظهر من كلامه ان الغرض
من الاية ليس الا اظهار حكم خصوص العلم بالمباشرة بالرطوبة وان المقصود اظهار طهارتهم من حيث هي هي واظهار عدم هذه الحالة التي ج
لم يفيد ماذكرنا ان ما هو المقصود لم يتعرض لذكره اصلا وما تعرض لذكره ليس من المقصود في شيء وفيه ما فيه مع ان الظ من قوله تع
وطعامكم حل لهم ان المراد اهل الذمة من اهل الكتاب فان اهل الحرب منهم يحرم عليهم ان ياكلوا طعام اهل الاسلام فضلا عن المشركين من

من اهل الحرب فيصير وجها للتخصيص باهل الكتاب وان قال بعدم الاختصاص باهل الكتاب بل هو حلال على اهل الحرب ايضا مطلقا فيرد عليه انه
اي فائدة في تخصيص اهل الكتاب بالذكر فما هو جوابه في هذا فهو الجواب لنا فتامل جدا وايضا ما ذكره من ان طعامكم حل لهم ايضا بناء على الظهور
من الخارج ان المحلل لهم فيه ان ظهور شيء من الخارج لا يقتضي دخوله في هذه الاية اذ كثير من المحللات للطرفين غير مذكور
في الاية مع ان المعلومية من الخارج تقتضي عدم الدخول فيها على ما توهمت لانه من الطيبات قطعا وبالجملة غير خفي على المتامل
ان الاية ظاهرة في عدم طهارتهم كما ظهر ايضا من اخبار معتبرة كثيرة وصار طريقة الشيعة المعروفة عند المسلمين واهل الذمة
حتى نساؤهم واطفالهم واتفقت عليه فقهاء الشيعة وقطعا بقيت اخبارهم واما الاخبار الظاهرة في طهارتهم وعدم الباس
اصلا من مساورتهم او بعد غسل اليد فبعد ما عرفت كيف يتوقف المتامل في كونها محمولة على التقية لانها نظير ما ورد في الاخبار
بالمياسح الحرام وكونه حلالا وما ورد من غسل الرجلين في الوضوء ونحوها ومن العجائب استدلال القائل بالطهارة بمثل صحيحة
ابراهيم بن ابي محمود مع ان الرضا ع لم يكن له جارية نصرانية كما لا يخفى على المطلع باحواله مع انه كيف يقول لا باس تغسل يديها
مع امرهم ص في كثير من اخبارهم بالتجنب عن مكاسبة اهل الذمة وعن غسالتهم وعن رسالتهم عن غسالتهم وامثال ذلك الذي حاشاهم
ان يكونوا ممن يامر الناس بالبر وينسى نفسه ومن يقول ما لا يفعل وغير ذلك من امثال المذموم الواردة منهم ع وصحيحة العيص
العيص ربما كانت ظاهرة في نجاستهم لقول المعصوم ع لا باس اذا كان من طعامك اذ لو كانوا طاهرين لما كان للشرط وجه
بل كان اللازم اظهار حلية طعامهم مع انه سال الصادق ع بعد السؤال المذكور عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضا فلا باس فلم يشترط
فيه كونه من طعام المخاطب كما انه لم يشترط في اليهودي والنصراني الوضوء فتامل جدا واما صحيحة علي بن جعفر ع فصدرها
انه سال اخاه عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على
الحوض فيغسله ثم يغتسل وهذا صريح في نجاستهم مع المبالغة فيها لان المراد انه لا يغتسل مع النصراني الا ان يغتسل النصراني
ويبقى هو وحده فيغسل الحوض من جهة غسل النصراني فيه ثم يغتسل من ماء الحمام مضافا الى انه روى غير مرة عن اخيه ما دل على
نجاستهم منها ما ذكرناه سابقا وكيف قوله لا في الحصر التحاسد لعبد المستدل بيدل على النجاسة واما قوله ص الا ان يضطر اليه
فيدل انه على الطهارة مع انفعال الماء القليل ومع ذلك ربما كان المراد من الضرورة التقية كما سنعرف في بحث انفعال الماء
القليل فلو كان النصراني طاهرا لم يكن في المنع التاكيد السابقة والمتشددات وجه مع ان قوله ع الا ان يضطر اليه ايضا ظاهر
فانه ممنوع الا اذا حصل الاضطرار ومعلوم ان الضرورات تبيح المحظورات فلو لم يكن محظورا لما توقف رفعه على الضرورة
ومما يعين حمل ما دل على الطهارة على التقية مضافا الى الامور الكثيرة السابقة انه يظهر من الاخبار الواردة على النجاسة انهم
يردون على العامة وانهم يقولون بطهارتهم من جهة قوله تعالى وطعامكم حل لهم على حسب استدلال المستدل وغير
ذلك فتتبع وتدبر ويؤيده ايضا ما دل على الطهارة ربما يظهر منه اضطراب منهم مثل صحيحة علي بن جعفر وصحيحة العيص على تقدير
كون المراد طهارتهم وصحيحة اسماعيل بن جابر انه قال للصادق ع ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تاكله ثم سكت هنيئة وقال

لا تاكله ثم سكت هنيئة وقال لا تاكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تتنزه عنه ان في انيتهم الخمر والخنزير ولو لم يكن الحرام يعلم
الاضطراب ويكونون طاهرين وانما المقصود عندهم ع نقض اليقين بغير اليقين ولهذا حكموا بطهارة طعام مستحل الحرمة
ومستحل ذبائح اهل الكتاب ومستحل الارنب وامثاله والجانبين والاطفال وامثال ذلك لاجل ورود عدم الباس عن الثوب الذي يلبسه
اليهودي والنصراني بل الخواص عند من جهة لبسهم لها حتى يحصل اليقين بانهم يخشون الى غير ذلك ومما يؤيده الاجماع على
نجاسة الناصبي والاخبار ايضا مع ان اليهود والنصارى يظهرون عداوة الرسول ص واهل البيت ع اشد عداوة سيما اليهود
بل يقولون في شانهم ما ليس يسمع طاقة السماع ومما يؤيد بل يدل ان قدماء فقهائنا والمتاخرين منهم مع غاية اختلاف
مذاقهم وافهامهم وسلايقهم مع اطلاعهم على الايات والاخبار وكونهم المعززين لها والمطلعين والمتطلعين الماهرين
فيها اتفقوا كمال الاتفاق على النجاسة مع كونهم مخالفين للاصل والاخبار الصريحة في الطهارة وصار اتفاقهم عليها شعار الشيعة
يعرفه كل من له خبرة بل ومن ليس له فهم من النساء البله والصبيان بلا ريبة ويجيء في بحث نجاسة الخمر ومباحث المياه
والاسئار وغيرهما ما له دخل بالمقام ثم اعلم ان الذي تولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب على ما يظهر من كلام
جماعة منهم من ذكرهم الحكم جازمين غير متعرضين لدليل ولا تامل كما هو شانهم في المسائل التي لا يجعلون مجالا للتامل
للاحتمال عندهم فيها الا ان العلامة في النهاية قال الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم انتهى وربما يظهر من هذا عدم الاجماع
عنده فان لم يكن اجماع يشمل الحكم بذلك الادلة يشكل مخالفة مثلها ايضا لاصالة الطهارة وعدم اطلاعنا على خبر يدل على التبعية
ومن ان هذا الاتفاق في الحكم لا يكون خاليا عن منشا بحسب الظاهر وربما استدل على ذلك بكونه حيوانا متفرعا من حيوانين
نجسين يعني ان اصله نجس وهو متكون منه قال في الذكرى المتولد من الكلب والخنزير نجس في الاقوى لنجاسة اصليه
وكذا الشهيد الثاني حيث انه صرح بعدم الفرق بين موافقته لاحدهما في الاسم ومباينته وكذا صرح في المنتهى وبه
وان استشكل في صورة المباينة للاصل السالم ولا يخفى قوة وجه الاشكال لكن الاستدلال المذكور مع عدم معلومية التمامية لا يجري
في المقام لان منشا النجاسة هو الكفر وهو امر عارضي يزول بمجرد الاسلام لا ربط له اصلا بالطفل والمجنون بل في الاخبار ان
كل مولود يولد على الفطرة الحديث واذا كان احد والديه مسلما يكون تابعا للاشرف عندهم على ما هو الظاهر منهم للاصل وعدم
من الاجماع والاخبار واما الحيوان المتولد من الطاهر والنجس فانه يتبع الاسم على ما هو الظاهر من الاصحاب قوله خلافا للقديمين
او وقد عرفت عدم ظهور خلاف منهما اصلا لو لم يظهر موافقتهما اذ لم يظهر خلافهما اصلا فكيف يكون منشا خلاف فيها
وطعام الذين الاية والصحاح التي ذكرها كذا عدم صراحة الايتين اذ كل ذلك لا اطلاع لهما عليه ولا نسبه احد اليهما اصحابنا هم
عن امثال ما ذكرنا عرفت ما فيهما ما هو في غاية الظهور قوله وفي هذه الاخبار انه فيه ايضا ما فيه لانه انكر نجاستهم الثابتة
من الادلة المشهورة التي عرفت واما الاخبار المعارضة فهي محمولة على التقية من دون مناسبة للخبث الباطني وما ورد فيها
مع ان كثيرا من المسلمين اخبث منهم باطنا بالنصوص لا عبارة ولم يرد فيهم ما ورد فهؤلاء لانهم الناصبين منهم ورد فيهم

وجواز الاسترضاع لا يدل على الطهارة فضلا عن مقاومة ادلة النجاسة لم ثم اعلم ان الظاهر من الاصحاب ان ولد الكافر المحكوم
بنجاسته اذا سبا المسلم يطهر بتبعية السابق وقد ذكر بعض الاصحاب ان الطهارة ح لا خلاف بينهم فيها وانما اختلفوا في تبعيته للمسلم
في الاسلام بمعنى ثبوت الاحكام له لكن نقل عن الذكرى انه ولد الكافر نجس ولو سباه مسلم وقلنا بالتبعية طهر والاقوى وعوى
بعض المتاخرين الطهارة لكونها اصلا خرج ما قبل السبي بالدليل وبقي الباقي ويظهر من كلامهما ان نجاسته قبل السبي اظهر واجلى
وطهارته بسبي المسلم والحال ان منشا الحكمين فتوى الفقهاء والمشهور ولد ظهر منه ان قول الثاني الان للعلامة في قرية
قال الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم ثم العلامة وجماعة استدلوا للطهارة بالسبي المذكور باصالة الطهارة كما ذكر عن بعض
المتاخرين لكن يرد عليهم ان الاستصحاب حجة عندكم الا ان يبنوا على تغليب العام والموضوع لان نجاستهم لم يكن الا التبعية لوالديهم
والتبعية زالت وانقلبت بتبعية المسلم فتم والظاهر ان السابين من المسلمين ما كانوا يجتنبون عن مساورة من سبوهم من الاطفال
ولا لاشتهر الاجتناب لانه يشتهر عدم الاجتناب لعله اشتهر بين الفقهاء ما اشتهر واتفق المسلمون في الاعصار والامصار
على عدم الاجتناب والظ انه يتبع السابق واما لم يكن بين ابويه واما اذا سبي معهما بينهما او مع احدهما فهل هو يتبع السابي
او والديه اصالة البراءة الطهارة يقتضي الاول والاستصحاب يقتضي الثاني وهو الاقرب قوله وحكم الشيخ الخ قيل ان
ذلك من جهة دلالة قوله تم سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الاية على كفر المجبرة على ما قاله بعض المعترضين
فلعله ايضا وافقه انتهى ويحتمل ان يكون وجهه خروجهم عن الدين بانكارهم ما هو مثل الضروري من انه تم يفعل هو
هو بنفسه القبيح ويؤاخذ غيره بانك لم فعلت هذا القبيح وانه لا معنى ح للامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الحدود على وفق
المباشرة وقطع يد السارق ورجم الزاني والموعظة والنصيحة والارشاد والهداية وغير ذلك مما هو من بديهيات الدين
وانه لا يجتمع مع الخير بالضرورة قوله والسيد الخ حكى فخر المحققين عن السيد القول بنجاسة غير المؤمن لقوله تم
كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ولقوله ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولان الاسلام
فيهما مرادف للايمان جزما ثم قال وليس بجيد لقوله تم وقالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الاية انتهى ما قاله ولم
ولم يجب عن استدلاله بالاية لغاية وضوح الجواب وهو عدم معلومية كون المراد من الرجس النجس الشرعي مع تعدد معناها
لغة وليس النجس الشرعي من جملة تلك المعاني اصلا مع عدم تحقق الحقيقة الشرعية ولا المتشرعة فيه هذا مع ان الاصل
في الاشياء الطهارة ولم يثبت نجاسة هؤلاء من اجماع ولا حديث بل الثابت منهما طهارتهم لان من المعلوم ان الرسول صم
كان يساور فلانة واما الظاهر من هو عند الشيعة لم يكونوا بالاعتقاد الحق بل وكانوا من المنافقين بل من بديهيات الدين انه تم
كان يساور المنافقين وما كان يجتنب عنهم ولو كان يجتنب لكان اظهر كفرهم باشد كفر واشد اظهار ولو كان يعمل كما
المسلمون يجادلونهم وربما يبنون ولم يكن كذلك قطعا بل وقع كذلك لما صبروا والكثير عند الرسول صم والكون معه ساعة واحدة وبالجملة
لا خفاء في ذلك وانه صم كان يباشر فلانة وامثالها ويغتسل معها من اناء واحد ولو كان يجتنب عنها وامثالها لما صبرن الكفن



معرض ساعة وكيف يؤذين الرسول صم لا مر معروفة معهودة فكيف كان الحال لو كان يجتنب عن مساورتهن وكذا
كان حال الائمة ع واصحاب الائمة ع عصرا بعد عصر الى يومنا هذا وورد فيهم انهم كفار ولعلهم نصاب ولعله لذلك قال السيد بما
قال لانه الاصل في الاستعمال عنده الحقيقة الا انه من المعلوم ان المراد ليس بحسب الحقيقة وانهم كذلك في الباطن وفي الواقع لا بحسب ظاهرها
الشرع اذ من المسلم بديهيا ان كفر هؤلاء ونصبهم ليس على نحو ما ذكر من فلان وفلان وفلان وفلانة ومن المعلوم انه ع
ما كان يعامل معهم معاملة الكفار والنصاب من وجوب القتل والاسر واخذ الاموال وحرمة المناكحة ووجوب المجاهدة ومجانبة
وشرائهم وغير ذلك من احكام الكفر والنصب ولو لم يتهما البتة بل كان الائمة ع واصحابهم يسلكون معهم سلوك الاسلام والمنافقين
الذين كانوا يبطنون الكفر وعداوة الرسول صم وعلي وفاطمة والحسنين صلوات الله عليهم وعترتهم ويظهرون الاسلام والانقياد
لقول الرسول صم ومحبته ومحبة علي ع وعترته او عدم بغضهم ع فالكافر المطلق وكذا الناصب المطلق هو المظهر خاصة
والمبطن المظهر خلافه هو المنافق المسلم بظاهر الاسلام والاخبار في ذلك متواترة وطريقة سلوك الحجج واصحابهم
بديهية واصالة الطهارة واستصحاب الملاقي لهم وهكذا وغيرهما من الاصول والعمومات سالمة ومذاهب الشيعة
ظاهرة وان وقع من نادر منهم في نادر من احكام الكفر المقابل للاسلام بالنسبة الى هؤلاء غفلة والمعصوم من عصمه
وعندهم كفر في مقابل الاسلام وكفر في مقابل الايمان ولكل حكم عندهم معروف عنهم وان وقع من نادر منهم الاشتباه
في نادر من احكامهما وكتبنا رسالة في ذلك من اراد تحقيق الحال فعليه بمطالعتها ومما ذكر ظهر حال مذهب ابن ادريس
ايضا من نجاسة من لم يعتقد الحق عدا المستضعف والتجنب من الكل احوط لو لم يؤد الى الحرج او الضرر قوله اما
الخوارج او غلاة بنجاسة هؤلاء بانكارهم ضروري الدين فان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عنه عند الفقهاء
اذا لم يحتمل فيه الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار متعيشا فيها او في البوادي او بحيث امكن
في شانه موهوم الشبهة والظ ان النواصب والغلاة بل الخوارج ايضا نجاستهم غير خفية والاخبار ظاهرة في نجاسة
الناصبي وروى الكشي في فارس بن حاتم المغالي عن ابي الحسن ع انه قال توقوا مساورته واما المجسمة وان كان الشيخ حكم في
بنجاستهم واختاره في المنتهى والقواعد الا ان المحقق لم يرتض المحقق ذلك واستغرب العلامة في التذكرة والنهاية طهارتهم
فاختلف المشهور ايضا في ذلك في كتبه واحتج في المنتهى على نجاستهم بان المجسم محدث ومن الاصحاب من فرق بين المجسمة
في الحقيقة ومن يقول بانه تم جسم لا كالاجسام فجزم بنجاسة الاول وتردد في الثاني وفيه ان كل من اعتقد خلاف الحق
في اصول الدين ان كان نجسا فالحق مع السيد وابن ادريس والا كان كل من اعتقد ما هو خلاف الضرورة من الدين
فلم يحصر فيما ذكر وليس قسما على حدة ان كان عدم الحدوث من ضروريات الدين والحدوث من ضروريات الجسمية وكلا
واضح قوله انه ليس الخ فيه ان الثاني قياس بحسب الظ بل قياس مع الفارق لان نجاسة الميتة بالموت وهو غير متحقق
فيما لا تحله الحياة كما مر ونجاسة الكلب والخنزير من قول الرسول صم والحجج ع انها نجسة بحسب الظ يشملها لا تحله الحياة كما مر

ونجاسة الكلب والخنزير من قول الرسول صلى الله عليه وآله ايضا لكونه بعضها عرفا ولغة بل الاصابة بالشعر وانه المتبادر ومما امر ص
بغسل ما لاقاها فظهر الجواب عن الاول ايضا بل في الصحيح عن زرارة عن الباقر ع انه قال له رجل من مواليك يعمل الحمائل
بشعر الخنزير قال اذا فرغ فليغسل يده وفي الصحيح عن برد الاسكاف في الذكرى كتاب بروية ابن ابي عمير عنه عن الص ع انا نعمل
شعر الخنزير قال اذا فرغ فليغسل يده فربما نسي الرجل فيصلي وفي يده شيء منه قال لا جدوه فاغسلوه فما له دسم فلا تعملوا
به وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا ايديكم عنه وعن برد الاسكاف ايضا عن الص ع عن شعر الخنزير يخرز به قال
لا باس ولكن يغسل يده قوله لعدم انفعال الماء سيجيء الكلام فيه مع انهم لم يامروا بالغسل الا للملاقي وعرقها
مما يستر بل جوزوا الاستقاء مطلقا فالاولى التوجيه الثاني قوله المشهور اه بل الظ انها اجماعية ايضا كما قال الشيخ
الخمر نجسة بلا خلاف والسيد لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شاذ لا اعتبار بقوله وقال ابن
زهرة الخمر نجسة بلا خلاف ممن يعتد به وعن ابن ادريس اجماع المسلمين على ذلك مع ان هذا الاجماع احتج به جماعة
منهم العلامة في المخ وقد عرفت ان خروج معلوم النسب غير مضر باجماع الشيعة اصلا ولم ينقل خلاف الا من الصدوق وابن ابي
عقيل حجة للمشهور وهو نقل الاجماع وجوه الاول الاجماع المستفيض الذي واحده حجة فضلا عن المجموع فضلا عما ذكر
الثاني قوله تع انما الخمر والميسر الاية للوصف بالرجاسة والامر بالاجتناب المطلق بمعونة تفسير اهل البيت ع الذين هم
ادرى بما في البيت اذ روى خيران الخادم انه كتب الى الرجل ع يسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا
فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل فيه لان الله انما حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فكتب ع لا تصل فيه
فانه رجس حتى تغسله وهذه الرواية رواها في الكافي فتكون من اليقينيات عنده ورواها غيره ايضا معتمدا عليها مع انه
ليس في طريقها من ليس بثقة سوى سهل مع انه ايضا ثقة على الاصح وعلى الاضعف وان كان صحيحا ضعيفا الا انه ضعف
سهل وقريب منها صحيحة علي بن مهزيار عن ابي الحسن ع ويشير الى ذلك الاخبار الاخر ايضا ولعله لهذا احتج القوم بهذه
الاية للمشهور من دون تامل الثالث الاخبار منها رواية خيران السابقة المنجبرة بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة
والاخبار الاخر منها الصحيحة المذكورة ومرسلة يونس عن الص ع اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه
وان لم تعرف موضعه فاغسل الثوب كله وان صليت فيه فاعد صلوتك والاخبار كما عرفت مضافا الى ما يجيء في النبيذ
والفقاع ورواية زكريا بن ادم عن ابي الحسن ع قال سألته عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال
يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله قلت فخمر او نبيذ قطر في عجين او دم قال فسد قلت ابيعه من اليهود
والنصارى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه قلت والفقاع بتلك المنزلة اذا قطر في شيء من ذلك قال اكره ان اكله اذا
قطر في شيء من طعامي وفي موثقة عمار عن الص ع في اناء يشرب فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه الخل او الكامخ او الزيتون قال اذا
غسل فلا باس وعن الابريق فيه خمر هل يصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وفي صحيحة الحلبي عن الص ع ان الدواء الذي يعجن

بالخمر بمنزلة شحم الخنزير وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال يغسله ثلث مرات الحديث وفي بعض الروايات انه بمنزلة الميتة
وفي موثقة عمار عن الص ع في النبيذ ما يبل الميل ينجس حبا من الماء يقولها ثلثا ومن قال بنجاسة النبيذ قال بنجاسة الخمر بل
بطريق اولى ويدل على النجاسة اخبار منها ما سيجيء في كتاب المياه وكتاب المطاعم والمشارب وغير ذلك حجة القائل بالطهارة
ما رواه في الفقيه مرسلا قال سئل ابو عبد الله ع وابو جعفر ع انا نشتري ثيابا يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها انصلي فيها قبل ان نغسلها
قال نعم لا باس انما حرم الله اكله وشربه ولم يحرم مسه والصلوة فيه ورواه في كتاب العلل عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع وغير
خفي ان حاجة الصدوق وغير خفي انها تضمنت طهارة ودك الخنزير ايضا وانه انما حرم اكله لا الصلوة ومن بعد بينا الذين
وحرمة الصلوة فيه فالرواية مع ضعفها ومخالفتها للاجماعات وغيرها من الاخبار الصحاح والمعتبرة شاذة يجب ترك العمل بها
ولذا نسب الاصحاب القول بالطهارة الى شاذ لا يعتد بقوله في المقام ومنشأ عدم الاعتداد ظاهر غاية الظهور واعجب من هذا انه
منع من الصلوة في بيت يكون فيه خمر للرواية الدالة على ذلك مع تضمن تلك الرواية ان علة المنع تنفر الملائكة عنها
ولذا ذكر فيها ايضا عدم جواز الصلوة ايضا في ثوب فيه خمر والصدوق عمل بصدرها بالعلة المذكورة وورد اخبار اخر
على الطهارة اصحها ما روي عن محمد بن خالد البرقي المختلف فيه عن ابن ابي عمير عن الحسن بن ابي سارة عن الص ع انه قال لا باس
بالصلوة في الثوب الذي اصابه الخمر لان الثوب لا يسكر لكن المذكور في الحسين بن ابي سارة وحكاها في المنتهى والمخ ايضا
كذلك وان كان في الاستبصار الحسن والحسين غير مذكور في الرجال اصلا مع ان الحسن من اصحاب الباقر ع والصادق خاصة
مع ان ابن ابي عمير من اصحاب الرضا ع ادرك الكاظم ع فكيف يروي عن الحسن بلا واسطة مع ان ابن ابي بكير النجعي من اصحاب
الص ع والكاظم ع يروي عن الحسن بواسطة صالح بن سيابة انه قال للص ع انا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وهم يأكلون
الميتة ويشربون الخمر فيمس ثيابنا فيصيب ثيابي الخمر فقال لا باس به الا ان تشتهي ان تغسل اثره وفيه ما يومي الى طهارة اهل الذمة
وتمكينهم من شرب الخمر جهارا وعدم منعهم والمخالطة معهم في هذه الحالة وعدم الضرر اصلا في هذه المخالطة وانه لا حاجة
الى الغسل ايضا وانه لا باس بالصلوة في الخمر حتى انه لا كراهة ايضا ويحتمل ما ذكرنا وهو لغرو ما في الاخبار الدالة على الطهارة
ضعيفة الا انه يظهر من الاخبار ورود الاخبار الدالة على الطهارة والاخبار الدالة على النجاسة منهم ع وانه لذلك وقع
الاختلاف في زمانهم ع ايضا الا انه لما سئلوهم عن هذا الاختلاف وطلب الحق منهم اجابوا ع بان الحق ما دل على النجاسة
ولذا وقع الاجماع على النجاسة لا من شذ من الاصحاب من جهة الغفلة الواضحة كما عرفت اذ في صحيحة علي بن مهزيار روى زرارة
عن الباقر ع والص ع في الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا باس بالصلوة فيه انما حرم شربها وروي عن زرارة عن الص ع انه قال
اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه فان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك
فاعلمني ما اخذ به فكتب خذ بقول الص ع وفيها شهادة على صحة مرسلة يونس فكونها واضح عن رواية زرارة ولا يمكن
حملها على التقية لتضمنها نجاسة النبيذ المسكر وكذا الحال في غيرها من الروايات الدالة على نجاستها اما ماتن ومنها موثقة عمار

عن الصادق ع لا يصلي في ثوب اصابه خمر او مسكر والمراد من المسكر المايع بالاصالة كما لا يخفى ظاهرا على عدم نجاسة غيره والمتبادر
نعم قال ابن ابي عقيل على ما نقل عنه ان من اصاب ثوبه او جسده خمر او مسكر لم يكن عليه غسلها لان الله تعالى انما حرمهما تعبدا
لا لانهما نجسان وما ذكره هو بعينه ورد في الاخبار الدالة على الطهارة مثل مرسلة الفقيه وغيرها وقد عرفت ما فيها وان
الرواة ذكروا لهم ص انه روى عنكم عدم الباس بالصلوة فيها لان الله انما حرم شربها ومع هذا اجابوا ص بمنع الصلوة فيها
وانه لا عبرة بهذه العلة وان الله تعالى امر بالاجتناب عنه لانه رجس الى غير ذلك مما عرفت فما قالوا ص في حال هذه الاخبار
المتعارضة يكفي بل ويغني عن ان نحايل ونمنع عنها سيما وان حمل الاخبار المانعة على الكراهة كما فعله بعض المتاخرين اذ
بالتامل ظهر ظهورا تاما عدم القابلية للحمل على الكراهة اصلا سيما بعد ملاحظة انهم ع رجحوا العمل بالاخبار المانعة ونهوا
ذلك معللين بالنجاسة وغيرها مع ان المشهور بين الاصحاب والاوفقية للكتاب وصحة السند وكثرة العدد وغير ذلك من
المرجحات التي واحدها كاف للترجيح والتعيين فضلا عن الجميع يقتضي العمل بما دل على النجاسة والبناء على النجاسة
لا تاويلها بالحمل على الكراهة على ان الاخبار الدالة على نجاسة النبيذ لا يقبل الحمل على التقية اصلا بخلاف ما دل على الطهارة
فانه موافق لراي العامة كما لا يخفى على المتامل فيها وكذا الحال في الفقاع والعصير فان نجاستهما يستلزم نجاسة الخمر بطريق
اولى مع عدم القائل بالفصل روى في الكافي بسنده عن ابي جميلة قال كنت مع يونس ابن عبد الرحمن ببغداد امشي معه
في السوق ففتح صاحب الفقاع فقاعه فقفز فاصاب ثوب يونس فاغتم لذلك حتى زالت الشمس فقلت يا ابا محمد الا تصلي
فقال حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبي فقلت هذا رايك او شيء ترويه فقال اخبرني هشام ابن الحكم انه
سال الصادق ع عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وهذه الرواية مع انجبارها بالجوابر التي
عرفت وكونها من اليقينيات عند الكليني واضحة الدلالة على نجاسة الخمر والفقاع ايضا ويدل على نجاسة النبيذ ونحوها
من الانبذة اطلاق لفظ الخمر عليها وقد عرفت ان الاطلاق وان كان على سبيل المجاز كما هو الاظهر والاشهر اقرب المجازات
الى الحقيقة تقتضي نجاستها وكذا لو قلنا بان العلاقة الخصال المشهورة للخمر لاشتهارها في النجاسة بين الشيعة ويتادى
بذلك تفريع الصادق ع وجوب غسل الثوب على كون الفقاع خمرا مجهولا في رواية يونس السابقة ومما ذكر ظهر وجه ما اشتهر
بين الفقهاء من نجاسة العصير العنبي اذا غلا بالنار او غيرها اذ ما يظهر من الاخبار التي رواها في الكافي في باب اصل تحريم
الخمر عن بدئه ورواها الصدوق في العلل انه داخل في حقيقة الخمر فلاحظ وتامل والصدوق في الفقيه في باب حد شرب الخمر
قال قال ابو جعفر ع اعلم يا بني ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلى فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه
حتى يذهب ثلثاه ثم اتى بعبارات صريحة في ان مراده من الخمر هو الخمر الحقيقي المعهود ثم قال والخمر خمسة اشياء العصير من
الكرم الخ فظاهر الصدوقين والكليني كونه خمرا حقيقة وهو الظاهر من صحيح البخاري من علماء العامة وسيذكر مذهبهم ما يصرح
بذلك ومما يشير الى ذلك انه سئل الصادق ع عن العصير قبل ان يغلي خمرا لا باس وان غلا فلا يحل وفي اخر بعد ما سئل عنه فقال

اذابغته

اذا بغته قبل ان يكون خمرا وهو حلال فلا باس وصرح بعض المتاخرين بهذا وانه الخمر في جميع الاحكام ويؤيده ايضا ان حده
حد شارب الخمر وكونه خمرا حقيقيا مع عدم معروفيته بالاسكار وبسطنا الكلام فيه في رسالة مع انه على القول بانه خمر مجازي
ظهر حاله ايضا ثم اعلم ان الاصحاب حملوا الاخبار الدالة على طهارة الخمر والمسكرات على التقية لان النبيذ والفقاع واشباههما طاهر
عند العامة فما نقل من قرب الاسناد عن عبد الله بن محمد عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن الصادق ع انه سال عن الخمر والنبيذ
المسكر يصيب ثوبي اغسله او اصلي فيه قال صل فيه الا ان تقذره فتغسل منه موضع الاثر ان الله تعالى انما حرم شربها وان كان
صحيحا الا انه موافق لمذهب العامة من جهة ان النبيذ المسكر كان عندهم طاهرا على حسب ما ظهر من الاخبار فلا يعارض ما دل
على نجاسة الخمر والنبيذ لموافقته لمذهب العامة ولمخالفته للاجماعات وللعامة وغيرها مع ان الفقهاء اعرف بالتقية
وفي غاية الاطلاع بمذاهب العامة في جميع ابواب ومع ذلك حملوا الاخبار الدالة على التقية والمدار في الحمل على التقية
ومعرفة الشهرة والعدالة وغير ذلك على اقوالهم فلا يرد عليهم ان اكثر العامة قالوا بنجاسة الخمر اذ عرفت ان المدار في
الاخبار المعتبرة الدالة على طهارة الخمر طهارة النبيذ المسكر ايضا والاخبار الدالة على نجاسة نجاسة النبيذ المسكر ونحوه
ايضا ومع ذلك العبرة في التقية بزمان صدور الرواية فلعل بعض العامة القائلين كان في ذلك الزمان كان مذهبه
بالخيانة يلزم التقية منه سيما اذا كان السلاطين والحكام يكونوا مولعين بشرب الخمر وورد عنهم ع ان الخبرين المتعارضين
اذا وافق العامة يجب ترك العمل بما يكون حكامهم اليه اميل قوله وان لم يكن من المسكر نقل ابن زهرة والعلامة اجماع
الاصحاب وقال الشيخ الحق اصحابنا الفقاع بالخمر في التنجيس وهذا انفراد الطائفة ومر ما دل على النجاسة واما نجاسة
وان لم يكن مسكرا فهو المعروف من اصحابنا لتعلق الحكم على الاسم وكون حرمته واطلاق الخمر عليه منوطا بالغليان
بل الاظهر والاقوى لا يخفون بنجاسة اليهود والنصارى والمجوس اظهر من نجاسة الخمر بلا ريب لكون الاول من شعار الشيعة
وخلافه من شعار العامة ولم يظهر خلاف من احد من فقهائنا اصلا بل الظاهر وفاق الكل وخلافه وفاق بين العامة
ولان اهل الذمة ونساؤهم واطفالهم يعرفون مذهب الشيعة فيه بخلاف نجاسة الخمر ولكون الاخبار في الاول ارجح
منها في الثاني من جهة الكثرة والاشتهار وتضاعيف مواضع الاحكام الفقهية ومع وضوح دلالة القران فيه اشد منه
في الثاني وغير ذلك من وجوه لا تظهر بل لا يظهر بالتامل فيما ذكرنا فكيف يقول في القران بنجاستها اظهر واقوى وفي
الاول اختار الطهارة وقال هذه الاخبار تدل على ان الامر بالاجتناب عنهم من جهة تنجسهم بالخمر ولحم الخنزير
قال وفي هذه الاخبار دلالة على ان المراد من نجاستهم الخبث الباطني ولا يخفى ما في كلامه من التدافع ايضا مضافا
الى عدم فهم احد من الفقهاء ما ذكره مع نهاية كثرتهم وخبرتهم وقرب العهد منهم بالاخبار وكونها واصلة منهم
اليه الى غير ذلك مع عدم المنافسة والمعهود من احد من الشيعة فلا شك في فساده من هذه الجهة ايضا قوله
كل شيء لك الحلال يخفون من الاصول المسلمة عند الفقهاء اصالة طهارة كل شيء حتى نعلم نجاسته لان النجاسة الشرعية

لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب في الصلاة او الاكل او الشرب او غيرها والاجتناب من ملاقيه وملاقي ملاقيه وهكذا
على ما هو المعروف عند المتشرعة وكل ذلك تكاليف شرعية والاصل عدمها حتى يثبت وايضا الاصل بقاء طهارة الاشياء
الملاقية له على طهارتها الثابتة حتى تعلم نجاستها ويعضدها العمومات والمطلقات مضافا الى ان المسئلة اجماعية بحسب
الظاهر من الفقهاء ويدل عليها الموثقة ايضا كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وخالف في ذلك صاحب الذخيرة خاصة
متمسكا بان الطهارة الشرعية حكم شرعي موقوف على دليل شرعي كسائر الاحكام الشرعية واجاب عن الموثق بانها
موثقة ومع ذلك يمكن ان يكون المراد كل شيء يثبت طهارته شرعا بل ثبوت عدم الاجتناب بحسب الادلة الشرعية والقواعد
المسلمة الشرعية ولا تامل لاحد من الفقهاء في اصل البراءة حتى صاحب الذخيرة ايضا بل لا تامل فيها اصلا للمعظم والمشهور
منهم حتى صاحب الذخيرة ايضا لان الاستصحاب في الموضوع الشرعي حجة ايضا عنده كما انه حجة عند المعظم حتى في نفس
الحكم الشرعي ايضا والموثق حجة عنده كما انه حجة عندهم بل المنجبرة بالشهرة لا تامل فيه الا البعض من متاخري المتاخرين
والا فهو حجة عند الكل وبالجملة هذا الاصل لا غبار عليه اصلا وما ذكره من ان المراد من الموثقة لعله استصحاب الطهارة ثم انه
ففيه انه خلاف الظاهر يتوقف على تقدير في الكلام والاصل عدمه حتى يظهر من قرينة وهي مفقودة والاصل والظاهر
عدمها ومن هذا ظهر انه لم يخالف القوم في الاصطلاح في الطهارة الشرعية من انها عدم الاجتنابات حتى يثبت الاجتناب
ولذا اعترض ايضا بان ما في الصحاح من قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وغير ذلك طهارة شرعية فتدبر
ثم اعلم ان مقتضى الادلة ان رفع اليد عن اصالة الطهارة والحكم بالنجاسة يتوقف على العلم او ظن المجتهد في مقام
اثبات نفس الحكم الشرعي يقوم مقام الظن العلم واليقين للدليل المعروف فاذا ثبت نجاسة شيء من خبر الواحد
الذي هو حجة عنده يحكم بنجاسته اذا خلا عن المعارض وكذا الحال في باقي الادلة الشرعية الظنية واما في مقام
اثبات موضوع الحكم الشرعي مثل انه هل لاقاه نجاسة شرعية ملاقاة منجسة شرعا فمقتضى الادلة انه ايضا
مثل نفس الاحكام يتوقف على العلم واليقين الا ان يثبت من دليل شرعي ظني يثبت منه نجاسته به ولم يثبت
اصلا لعدم ما فيحصر الثبوت في العلم واليقين وربما توهم متوهم منهم ثبوتها من الظني قياسا على نفس الاحكام
الفقهية لانحصارها في الظنون كما عرفت في صدر الكتاب وهو اشتباه بين نفس الحكم وموضوعه وخلط احدهما
بالاخر ومنهم من يثبت بشهادة العدلين ايضا لانها مفيدة علم شرعي ونازلة منزلته وفيه انه يتوقف على عموم يقتضي ذلك
مع ان مقتضى الموثقة ان كل شيء نظيف حتى يحصل العلم بقذارته ومقتضى اخبار الاستصحاب انه لا تنقض اليقين
الا بيقين مثله والعلم هو الاعتقاد الجازم الثابت كما حقق في محله وغير خفي عدم حصوله من شهادة العدلين وقيل
بكفاية العدل الواحد لانه خبر فيشمله ما دل على حجية اخبار الاحاد وفيه ان الخاص مقدم كما حقق سلمنا ولو كان التعارض
بين تلك العمومات وخصوص العام من الموثقة والاستصحاب من باب العموم من وجه لجاز تخصيص كل من الطرفين بالاخر

فيبقى

فيبقى الاصل سالما اذ مع الاحتمال لا يثبت التكاليف فكيف التكاليف التي لا تحصى كثرة جدا وبما ذكر ظهر حال شهادة العدلين
ايضا ولو سلم العموم ومما ذكر ظهر حال ما قيل بان النجاسة تثبت باخبار ذي اليد ايضا وقيل اذا لم يكن اقرار او فحوى العجز
مثل ما اذا باشر الغير رطبا بثوبه او جسده مثلا فانه لو قبل منه لوجب التحرز على الغير من دون علم منه ولا اقرار به
بل ربما يحصل ضرر عظيم عليه فتدبر قوله لملاقيتها الى التنجيس لملاقات النجاسة برطوبة من بديهيات الدين من
دون ملاحظة خصوصية النجاسة وخصوصية الملاقي ومن هذا ظهر ضعف ما ذكره سابقا من عدم تنجس شيء
بملاقات الميتة برطوبة مع حكمه بنجاستها وظهر تنجيس المياه والادهان واشباهها من الاخبار وظهر ايضا ضعف القول
بطهارة لبن ضرع الميتة مع القول بكونهما محل الخبث من جهة ظهورها من بعض الاخبار من ان اخبار الاحاد حجيتها على
خلاف الاصل والادلة الدالة على عدم المنع بغير العلم واليقين والقدر الثابت حجيتها عند انسداد باب العلم والظن الاقوى
منها كما لا يخفى هذا ايضا قال ما مر سابقا قوله للمشهور بين الخ قد ظهر لك انه ليس من خواص المتاخرين بل في
وجهه ودليلهم قوله واشتد عليا انه مع انه لم يذكر هذا القيد سوى بعض منهم مع عدم ظهور مراده لهم
يظهر منه المع والتذكرة ان صورة الاشتداد لا تامل فيه وقال البعض المتاخرين والمراد من الاشتداد الثخانة المسببة عن
مجرد الغليان اي اقل درجة فهو نسبة الاشتداد الى العصير والمص نسبه الى الغليان على ما يجيء من المتن لكن في غير
واحد من نسخه ليس لفظ غليانه وهو الاظهر واعترض على البعض بان ما ذكره مخالف العرف واللغة ولما وقع التعبير
به في كلام الفاضلين اذ في الكع بعد ما حكى عن بعض الاصحاب اكتفائه بالتنجيس بمجرد الغليان قال والمعجم الحكم بالتحريم
بالغليان وتوقف النجاسة على الاشتداد وفي التذكرة ان العصير اذا غلى حرم وهل ينجس ايضا او يقف على الشدة اشكال
انتهى والظاهر ان العلامة وغيره اكتفى بالغليان وتوقف النجاسة على الاشتداد وفي الظن ان كون الحرمة بمجرد الغليان حيث كونه
وفاقيا ويعلل النطاح حكما لكن والنجاسة لما كانت خلافية عندهما الا في صورة الاشتداد وكون اطلاق لفظ الخمر عليه هل
هو بمجرد الغليان ام بعد الاشتداد قالا ما قالا وفي ايضا كتاب فقه من العامة ذكر فيه ان الاشربة المحرمة اربعة الخمر وهو
عصير العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد الى ان قال وعصير العنب اذا طبخ فذهب ثلثاه وبقي ثلثه حلال انتهى ومنه
يظهر ان الخمر هو عصير العنب اذا غلا واشتد وفي القاموس الباذق ما طبخ من عصير العنب ادنى طبخة فصار شديدا
وقال بعض المحققين اول من صنعه بنو امية وهو معرب باده وهو اسم الخمر بالفارسية وعلى البعض ان الظاهر
من الاشتداد المشروط بعد الغليان ولو كان الحاصل بعده بمدة الا ان مراد المشترط ليس هذا الظاهر الذي لا يحتاج
الى تفسير بل المراد هو المتاخر للتعقيب من اول الغليان بلا فصل بسبب ملاحظة المستند اذ يظهر منه الاخبار وغيرها ان عصير
العنب بمجرد الغليان يصير خمرا فلاحظها وتامل قوله حتى عند الشهيد الخ اقول القدماء من تامل في دليل نجاسة
هو لما لم يثبت على نجسا فتواهم مع انه صرح بان على النهي تقع على من لا قحام في الفتوى من غير دليل شرعي

عندهم وبعد كل البعد ان يكون الكل يفتون بمجرد التوهم مع غاية بذل جهدهم واستفراغ وسعهم ومبالغتهم في
عدم جواز تقليد المجتهد للمجتهد ووصيتهم في الاستفراغ وغير ذلك ولذا جعل المشهور من حيث هو حجة شرعية
فالظن منه انه لم يظهر لهم دليلهم وان كان هو ايضا قائلا بنجاسته كما يظهر من كتبه فلاحظ وتامل قوله والتمادي
الخ اقول على تقدير صحة ذلك منه معلوم انه صرح بطهارة الخمر العقلا بشبهة في كونها خمرا حقيقة فما ظنك بالمقام
واما الشهيد الثاني فقال ان نجاسته من المشاهير بغير اصل والمراد منه الدليل كما لا يخفى اذ هو صرح بان الاصل يطلق على معان
اربعة منها الدليل فظاهر ان مراده بغير دليل معروف ظاهر لان الفقهاء اتفقوا هنا على الفتوى بغير دليل حاشاه عن
تجويز ذلك بالنسبة الى مؤمن فضلا عن كونه من الفقهاء فضلا عن اتفاق الفقهاء المشهورين وعلى فرض ان يكون
العياذ بالله ذلك عن البرهان مسلما كونه خطا وكيف يصير مستندا بسماع بداهة كون عدم الوجدان مغايرا لعدم الوجود
ومما ذكر ظهر فساد ما ذكره في الذخيرة من ان القائل بالنجاسة قليل من الاصحاب من غير دليل ونسبه الى الذكرى مع كونه من
القائلين بها صريحا في الالفية وظاهر انه متاخر عن الذكرى فظاهر انه رجع عما قال في الذكرى فلم يبق له اعتداد ومقتضى عبارة
الخ اتحاد حكم هذا العصير مع الخمر والمسكرات والفقاع عند الفقهاء حيث نسب الى المشهور نجاسة الكل ونقل الخلاف عن
ابن ابي عقيل والصدوق في الكل وعده عبارة بعد اختياره المشهور ولم يشر الى خلاف اخر من احد اصلا والخ اخر
تصنيفاته على ما سمعت وهو اقرب عهدا بالفقهاء واعرف فمع ان كتاب من لا يحضره الفقيه والكافي واصحابه في كونه
عند الصدوق وقبله بعد الكليني والبخاري من العامة وغيره وبالجملة اطلاق لفظ الخمر على العصير الغالي مما لا شبهة فيه كما اشرنا
في مبحث المسكرات ونجاستها وكون ظاهره الحقيقة بملاحظة القرينة التي اشرنا الا شبهة فيه وعلى فرض المجازية نعم فهم
مسلمون ان اقرب المجازات الى الحقيقة اولى بل ومتعين وبهذا استدلوا لنجاسة المسكر والفقاع اما الفقاع فلما ورد
من انه خمر مجهول وغير ذلك واما المسكر فلما ورد ان ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لان الخمر لم يحرم لاسمها بل حرمت
مع ذلك قالوا بان نجاسة العصير مما لا دليل عليها اصلا ولا اصل لها مطلقا مع ما عرفت من اتحاد الخلاف بل كون العصير اقوى لظهور
كثرة استعمال لفظ الخمر فيه بل وظهور كون الغالي خمرا حقيقيا بل هو الخمر فلاحظ الاخبار وغيرها مما ذكر وهل يختص الحرمة
والنجاسة بعصير العنب ام يشمل عصير الزبيب فالظن الاقوى عندي الثاني كما ستعرف دليله في كتاب المشارب انشاء الله
قوله والشيخين الخ قال في المقنعة انه يغسل الثوب منه كما يغسل من سائر النجاسات وفي النهاية نحوه وفي الخلاف
ابن البراج وافقهما وعن ابن زهرة ان اصحابنا الحقوا بالنجاسات عرق الابل الجلالة وعن سلار ايضا كذلك
الا انه قال بعد ذلك وهو عندي ندب والعلامة حكم بطهارته ونسبه الى المشهور والظن انه المشهور بين المتاخرين
والا فقد عرفت ان ابن زهرة وسلار نسبا الى الاصحاب القول بالنجاسة لكن كون الشيخ في النهاية قائلا بها يشعر برجوعه
عنه مستند القائلين بالنجاسة صحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام انه قال لا تاكلوا لحوم الجلالات وان اصابك

من عرقه

من عرقها فاغسله ويتوجه على الاول ان مقتضاها نجاسة عرق كل جلالة ولم يقل احد به وحملها على الابل الجلالة على
خصوص الابل بعيد جدا فيرد ما فيه فتعين الحمل على الاستحباب المسامحة ولئلا يصير من الشواذ التي لم يلتفت بها احد فالمحسن
المستند في الحسنة فلا يكون حجة عند من لم يعمل بها واما عند من عمل بها ففي المقام يحصل له التامل بملاحظة الصحيحة
الدالة على اتحاد حكم عرق كل جلال ومن ملاحظة تضاعيف الاحكام الثابتة عن الائمة اذ يظهر منها ان العرق تابع
للحم اذا كان طاهرا فالعرق طاهر وان كان نجسا فالعرق الخارج منه نجس وورد عنهم اذا ورد عليكم
حديث فاعرضوه على سائر احكامنا فان وجدتموه مخالفا فاطرحوه فلو حملت على الاستحباب لوافقت الصحيحة ولم
يخالف شيئا منهم من الاحكام لان الثابت ان العرق تابع اللحم في الطهارة والنجاسة مضافا الى المسامحة في ادلة السنن و
ويؤيده الحمل على ما ورد من النهي عن ركوب الابل الجلال حتى تبرء ولا جلاله ولم يقل احد بحرمته وانه لم يرد في سائر الجلالات
في عامة الاخبار ما يشير الى نجاسة العرق واختصر ذلك في الصحيح ومع ذلك لم يقل احد بنجاسته ويؤيده ايضا عدم ايجاب
الغسل من عرقه في الاخبار الاخر الدالة على حرمة الجلال حتى يستبرء باربعين يوما فتامل ولعله لما ذكر مضافا الى الاصل
رجع الشيخ واقتصر المفيد في المقنعة ولعله ايضا رجع ولذلك ايضا قال بالطهارة سلار وابن ادريس وعامة المتاخرين
والاحتياط واضح قوله والصدوقين في عرق الجنب الخ بل قال الصدوق في اماليه من دين الامامية الاقرار بانه
اذا عرق الجنب في ثوبه وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة في الثوب وان كانت من حرام فحرام الصلوة في الثوب وهذا
بعينه مضمون الفقه الرضوي ومواضع لرواية الكفرتوثي وسنذكرها وادعى الشيخ ايضا في الخلاف الاجماع على نجاسته
وكذا ابن زهرة بحسب الظاهر قال اصحابنا الحقوا بالنجاسات عرق الجنب من الحرام واما سلار فنسب الى اصحابنا وجوب ازالة
هذا العرق لكن اختار هو الاستحباب كالمسئلة السابقة فيظهر منه في المسئلتين انه ما كان يحصل له العلم من مجرد اتفاق
اصحابنا ولذا خالفهم والمفيد في المقنعة صرح بوجوب غسل الثوب والجسد منه وكذا الشيخ في النهاية وغيرهما بل عرفت
انه ادعى الاجماع وابن الجنيد ايضا صرح بوجوب غسل الثوب منه وفي الخ نسب الى ابن البراج ايضا القول بالنجاسة نعم ابن
ادريس وعامة المتاخرين قالوا بالطهارة مستند القائلين بالنجاسة الاجماعات المنقولة على حسب ما عرفت بل
الشيخ في الخلاف احتج على ذلك بالاجماع وطريقة الاحتياط والاخبار من دون تعرض لذكرها ولعل مراده من الاحتياط
ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولا تحصل في العبادات الا بالاجتناب لكونها توقيفية واما
الاخبار فعبارة الفقه الرضوي المنجبرة بها وبالشهرة العظيمة لو لم نقل بالاجماع ورواية محمد بن همام بسنده الى ادريس
ابن زياد الكفرتوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد ابي الحسن عليه السلام واراد ان يسأله عن الثوب الذي
يعرق فيه الجنب ايصلي فيه فبينا هو قائم في طاق باب لانتظاره عليه السلام حركه ابو الحسن عليه السلام بمقرعة وقال ان كان من حلال فصل
فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه وهذه الرواية من الروايات المعلومة المذكورة والفقه الرضوي والشهرة العظيمة بين المتقدمين

ويؤيده ما رواه في الكافي في مسنده الى الرضا في حديث طويل فيه انه قال اهل المدينة يقولون فيه شفاء العين بعني ماء
الحمام الذي يغتسل فيه فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصبي وولد الزنا وعن ابي الحسن لا تغتسل
من غسالته فانه يغتسل فيه من الزنا وصحيحة ابي بصير وغير ذلك مما ورد فيه الامر بغسل الثوب الذي اجنب فيه الرجل او الشيخ
حمله على الكراهة او اذا كان الجنابة من حرام فلاحظ وتامل فيه ويؤيد الجميع ما رواه ابن شهراشوب في مناقبه عن علي بن مهزيار
قال وردت العسكري اليه قال اريد ان اسأله يعني الامام عن الجنب اذا عرق فقال ان كان جنابته من حرام لا يجوز الصلوة فيه
وان كان من حلال فلا باس ويؤيده ايضا ما رواه في البحار عن علي بن يقطين عن موسى الى هو زي مثله وعمدة القائلين
بالطهارة الاصل والعمومات مثل ما في حسنة ابي اسامة انه سال الصادق عن الجنب يعرق في ثوبه او يغتسل فيعانق امرأته
يضاجعها وهي حائض او جنب فيصيب جسده من عرقها قال كل هذا ليس بشيء وعدم الاستفصال يشعر بالعموم ورواية
ابي بصير انه سال الصادق عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا باس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل
ورواية حمزة بن حمران عنه لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب والتقريب فيهما كما تقدم الى غير ذلك من الروايات
وفيه ان الاصل يعدل عنه بالدليل والاجماع المنقول بخبر الواحد دليل سيما مثل ما نقله الصدوق من كونه من دين الامامية
الذي يجب الاقرار به فضلا عن الاجماعات المنقولة المنجبرة بالشهرة العظيمة وغيرها والخبر الواحد المنجبر دليل كما حقق
وسلم عند الفقهاء فضلا عن الاخبار المتعددة سيما ما ثبت منه الامامة ولعل الاخبار في المبادر منها الجنابة من حلال
من حمل افعال المسلمين على الصحة ولذا ساوى بين الجنابة والحيض فترك الاستفصال في المقام لا يفيد العموم سيما وان يعارض
الادلة السابقة فروع قال في المنتهى لا فرق بين في الحكم بنجاسة العرق المذكور على القول بها بين ان يكون الجنابة من
زنا او لواط او وطي بهيمة او ميتة وسواء كانت زوجته وسواء كان في الجماع او انزال او الاستمناء باليد اما
لو وطي في الحيض والصوم فالاقرب طهارة العرق وفي المظاهرة اشكال ولو وطي الصغيرة اجنبية والحق به حكم النجاسة
الجنابة بالوطي ففي نجاسة عرقه اشكال من عدم التحريم في حقه انتهى قلت مقتضى الادلة نجاسة عرق جنابة الحرام مطلقا
اذا كانت حراما وقيد بعض بالحاصل حين الفعل الحرام لا بعده ولم نعرف وجه هذا القيد الثاني قال ابن الجنيد بعد ان حكم
بوجوب غسل الثوب من عرق الجنب من حرام ولكن عندي الاحتياط ان كان جنبا من حلال ثم عرق في ثوبه ولم نعرف وجهه ولعله
من جهة ان لعله من فعل الشيطان وملاعبته به كما ورد في الاخبار فاحتمل عنده دخوله في الحرام لانه حرام على الشيطان
وان كان هو غير مكلف لا يصدق على فعله الحلال لانه صفة الفعل الاختياري فلهذا جعل الغسل احوط لكنه ليس بدليل الا انه
ايضا لعدم تبادره من الادلة الثالث قال في المنتهى الحائض والنفساء والمستحاضة والجنب من حلال اذا اخذ الثوب من عرقهن
فلا باس بعرقهم اجماعا ويدل على الحكم المذكور في الحيض والجنابة من الحلال الاخبار ايضا ذكر بعضها وورد في بعض الاخبار الامر
بغسل ثوبها الذي عرقت فيه وهو مع عدم صحة السند لا يقاوم ما دل على الطهارة من جهة الدلالة من كون الظنه عدم انفعاله

ثوبها من التنجيس والعرق المتنجس او غيرهما فالحمل على الاستحباب متعين ويمكن الحمل على صورة العلم بالتنجيس قوله والا كان في
المذي عيب المشهور طهارة المذي والودي طاهران عند علمائنا ومن توابعها كل ما في نواقض الوضوء وقال ابن الجنيد ما كان من
المذي ناقضا للطهارة اي كونه عقيب الشهوة غسل منه الثوب والجسد ولو غسل من جميعه كان احوط اقول مر الكلام في بحث
نواقض الوضوء بحيث ظهر منه حال النجاسة ايضا وان الاظهر الطهارة كعدم النقض والخبران اللذان استدل بهما ورواية الحسين بن
ابي العلاء انه سال الصادق عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله فان خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كله وهما لا يدلان على
كونه عقيب الشهوة والظاهر ان شيئا من ذلك ليس دليله ولعله قاس النجاسة بالنقض فانه جعلهما صريحة في الغسل وعدم نقض الوضوء
مع ان الراوي بعينه سال الصادق عن المذي يصيب الثوب قال لا باس قال فلما رددنا عليه قال ينضحه بالماء واحتج في المختلف لابن الجنيد
بالحديثين وبانه يخرج من احد السبيلين فيكون نجسا وفيه وليس ما عرفت وفي التهذيب كل الذي يخرج منه كالودي غيره
مع عدم نجاسة الكل سوى ما هو عقيب الشهوة فالظاهر ان شيئا من ذلك ليس دليله ولعله قاس النجاسة بالنقض فتامل
ومن جملة ما وافق ابن الجنيد سائر الفقهاء في طهارته مع الخروج عن احد السبيلين رطوبة فرج المرأة ورطوبة الدبر الا اذا
خلطها من استصحاب النجاسة للاصل والاجماع ثم يحكى عن بعض العامة نجاستها او احتمل نظره الى الخروج من مجرى البول والغائط
وكثير ما فيه وفي الصحيح عن ابراهيم بن ابي محمود عن الرضا قميصها الى ازارها فتصيبها تصيبه من بلل الفرج وهي جنب يصلي
فيه قال اذا اغتسلت صلت فيهما قوله وفي ثياب الجارية المجبرة المشهور بل المجمع عليه طهارته للاصل واستصحاب طهارة
الملاقي ونفي الحرج والعسر وكون التكليف بقدر الوسع والطاقة بنصوص القرآن والاخبار والعقل والتجنب عنه يوجب
الحرج على المرأة وزوجها وغيرهما سيما في حر الهواء ولو قلنا العرق خصوصا في بلاد مصر وبلاد الروايات وبلاد الرواة للثلاثة
العرق وكثرة العرق فيهما بالنسبة الى كثير العرق في نفسه سيما تحت اللحاف وعند ملاعبة الزوج وحركة الملاعبة وغيرها
ذلك من الحركات العادية وغيرها سيما العرق في يسير من موجبات العرق كالطبخ والخبز وغيرها اذا كانت كثيرة اللبن
او مسترخية لم الحلمة مع ان الثدي باد فتحركه او مصادم يخرج منه اللبن وغسل الثدي مضر باللبن والطفل وهي لو وجب
نقص بل وانعدم مع كلا يخفى هذا كله مضافا الى الثلاثة تمام البلوى فلو كان نجسا لا اقتضى العادة شيوعها واشتهارها مثل البول
والغائط والمني بل المشهور والشيوع لنهاية عسر الاحتراز وشدة صعوبة التجنب كالا يخفى مع ان المسلمين والمسلمات في الاعصار
والامصار ما كانوا يتجنبون ولم ينقل الفقهاء عند المتقدمين والمتاخرين على الطهارة فلو كان نجسا لكان الفقهاء والمحدثون
يفتون بالاجتناب والمقلدون يحترزون وكلما تقدم الزمان ازداد الاجتناب والانتشار لكان الاظهر الفقهاء المتقدمين
الباذلين الجهد المستفرغين للوسع بمقتضى كثرة ابتلائهم على النجاسة ولا اقل من الاشتهار بينهم ولا اقل من ان يقول به
كثيرهم او جماعة منهم كثيرة او جماعة منهم بمقتضى العادة وفي مثل هذا مع ان الامر بالعكس حيث لم يقل بها احد الا ابن الجنيد ولم يعهد
خروجه منهم كما انه في الخمرة القول بالنجاسة سيما مستنده ضعيف متضمن الاقول به احد حتى هو الله

لانه رواية النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه ان عليا ع قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان يطعم لان
لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبنه يخرج من العضدين والمنكبين
انه لم يقل احد بطهارة بول من لم ياكل اللحم من غير البالغ كما مر مضافا الى ما فيها من العلة الضعيفة المخالفة للواقع بحسب الظ
كما لا يخفى **قوله** الاخبار الخ هي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن الفارة الرطبة تمشي على الثياب ايصلى فيها قال اغسل
ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء وصحيحة محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن الص ع انه ساله
هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وموثقة عمار عن الص ع عن
الكلب والفارة والوزغة يقع في اللبن اذا اكل من الخبز او شبهه قال يطرح منه ويؤكل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
مثله وصحيحة معاوية بن عمار عن الص ع عن الفارة يقع في السمن والزيت ثم يخرج منه حيا فقال لا باس باكله وصحيحة الفضل بن عبد الملك
انه سال الص ع عن سؤر الحيوانات فلم يدع شيئا الا سال عن سؤره كل ذلك يقول لا باس حتى انتهى الى الكلب فقال رجس
الحديث وصحيحة ابن مسلم تضمنت نفي الباس عن السباع وكذا رواية ابي الصباح عن الص ع وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
عن العظاية والحية والوزغ في الماء فلا يموت ايتوضا منه للصلوة قال لا باس وعن فارة وقعت في حب دهن فاخرجت
قبل ان يموت ايبيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه وغير ذلك مع ان هذه الاخبار صريحة في الطهارة بخلاف ما سابقه
ومع ذلك هذه مخالفة للاصول والعمومات والمشهور لو لم نقل بالاجماع مع ان الشيخ ره في الكتاب المذكور في باب المياه منه نفى الباس
عما وقع فيه الفارة من الماء في الانية اذا خرجت وفي غير الكتاب لم يقل بالنجاسة بالظ رجوعه عنه والمفيد ايضا اقتصر في
الكتاب المذكور وبالجملة لا تامل في الطهارة ويحتمل الكراهة جمعا بين الاخبار وعلى اي حال يكون الاجتناب اولى احتياطا
ما وان كانت الطهارة ظاهرة بظاهر الادلة علينا البينة **قوله** والخلاف والديلمي اولى وكذا ابن حمزة ويحكى عن بعض
الاصحاب ان لعابها نجس وكلام سلار صريح في نجاسة اللعاب يحتمل النجاسة العينية وظاهر ابن الجنيد نجاستها ونجاسة
لعابها والمشهور الطهارة مط للاصل ولصحيحة الفضل بن عبد الملك السابقة ولما في الاخبار من طهارة العاج روى
في الكافي بسنده الى الكاظم ع انه كان يتمشط بالعاج فقيل له بالعراق من يزعم انه لا يحل التمشط بالعاج فقال ولم فقد
كان لابي منها مشط او مشطان ثم قال تمشطوا بالعاج وفي رواية انه كان يتمشط بعاج واشترى به لم وفي رواية
اخرى معتبرة عن الص ع عن عظام الفيل مداهنها وامشاطها قال لا باس به الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة
عن القرنة الذي يشترى ويباع العظيمة بجهة القائل بالنجاسة حرمة البيع وليس الا للنجاسة وحرمة ما رواه
مسمع عن الص ع ان رسول الله ص نهى عن القرد ان يشترى او يباع والرواية ضعيفة غير منجبرة مع اختصاصها بالقرد
فظاهر من الخارج انه يبيعها ويشتريها لان يلعب بها وليس فيها منفعة حكمية وفائدة يعتد بها سلمنا لكن من اين
طهارتها وجه النجاسة ولعل المانع اخر **قوله** واما القول الخ جري في ذلك الى بعض اصحابنا والمشهور الطهارة

بحيث

بحيث لا يكاد يظهر مخالف للاصل المذكور ورواية عمار انه ساله عن القي يصيب الثوب فلا يغسل قال لا باس وعنه انه سال الص ع عن الرجل
يتقيا في ثوبه ايجوز ان يصلي فيه ولا يغسله قال لا باس ولعل حجة القول بالنجاسة رواية ابي هلال عن الص ع اينقض الرعاف والقي
ونتف الابط الوضوء فقال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعن الله المغيرة يجزيك من الرعاف والقي ان تغسله ولا تعيد الوضوء
والجواب الطعن في السند مع وجود المعارض الاقوى بسبب الشهرة العظيمة والموافقة للاصل والعمومات وقوة الدلالة فليحمل
على الاستحباب جمعا ومسامحة ثم اعلم انه بقي بعض ما لم يتعرض له المص في المقام والمباحث السابقة في النجاسات مثل ولد الزنا
فان ابن ادريس حكم بانه نجس لانه كافر وربما يظهر من المرتضى ايضا لنقل الخ انه ايضا حكم بكفره قبل وكلام الصدوق ايضا يشعر
بذلك قلت وكذلك الكليني لايراده الرواية الاتية من دون اشارة الى توجيه بل في الخ نسبه الى جماعة وفي المعتبر بعدما
بدليل الكفر قال ولو ادعى الاجماع كما ادعاه بعض الاصحاب كانت المطابقة باقية اقول يمكن ان يحتج بكون مستند الحكمين رواية
الكليني بسنده عن الوشا عمن ذكره عن الص ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكلما خالف الاسلام
وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب والسياق يقتضي كونه من قبيل البواقي بل في رواية ابن ابي يعفور عن الص ع انه قال لا يغتسل
من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام قال فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفيها غسالة الناصب وهو
شرهما ان الله لم يخلق شرا من الكلب والناصب اهون على الله من الكلب الحديث وورواية حمزة عن ابي الحسن ع انه قال لا يغتسل
من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب لنا ولعل رواية الكليني اياها لو
جزم لم ودعوى الاجماع الذي اشير اليه يجبرها لكن للمناقشة سندا ودلالة بعد مجال والاحتياط واضح ومثل دود الخشب
وصراصر وغيرهما مما تكون من النجس فان المحقق تردد فيها لذلك ولما دل على طهارة ما مات فيه حيوان لا نفس له من غير
الفصل ولان المعلوم هو تولدها في النجاسة لا من النجاسة فلا يحكم بنجاستها لان النجاسة اذا خلت من عينها انتهى
ولا يخفى ان اصالة الطهارة لا يضادهم ما ذكره فيما مع مناقشة فيما ذكره لان تولد الحيوان من نجس العين لا دليل على
نجاسته سوى نحو الاستصحاب وفيه ان توهم الاستصحاب شرطه بقاء موضوع الحكم على حاله وان وقع بالنسبة اليه
تغييرها واذا انعدم ماهيته وانقلب بغيره كان يصير ملحا والعذرة دودا والميتة ترابا ودودا او دم الانسان دم
البق وغير ذلك امثال البول بتغيير الحكم البتة ويكونه لا اصل الطهارة ولذا جعلوا من المطهرات الاستحالة والانقلاب كليا لان
الاحكام الشرعية تابعة للاسامي والحقائق اذ الملح لا يصدق عليه انه كلب بوجه من الوجوه وقس على ذلك حال البواقي
ومثل الجنين فانه اذا تمت خلقته وذكي امه بذكوة شرعية يكون حلالا طاهرا اذ ذكوته ذكوة امه والا يكون نجسا
اذا حل فيه الحيوة ثم مات لانه ميتة وكذا اذا لم يذك امه واما اذا لم يحل فيه الحيوة بعد سواء ذكيت امه ام لا فالظ انه نجس
عند الفقهاء داخل في حكم الميتة واما اذا كان دما او علقة فقد مضى حكم هذا كله اذا كان مما له نفس سائلة واما اذا كان
من ليس له نفس سائلة فقد مر وظهر منه انه طاهر ومثل ما نسب الى الجعفي من قوله الجلد بعض الفقاع ولا نمر القول

وهو شاذ لا يعبؤ به لعموم ما دل على الحرمة الا ان يكون مراده قبل الغليان ولما ورد في بعض الاخبار من حليته فالظاهر انه ليس بفقاع حقيقة
بل مجازا لمشارفته ما دل على الحرمة الا ان يكون من ومثل هو صنوع موضع عض كلب الصيد فان الشيخ حكم بطهارته لعموم كلوا مما
امسكن عليكم وغيره وفيه منع تبادر العموم المذكور وعلى تقدير التسليم ما دل على نجاسته ايضا عام اقوى ولذا يكون في هذا الكلب نجس
العين ولو باشر الماء او غيره وما دل العموم على طهارته يصير متنجسا بالنجس لا لم الاجتناب ومثل ما قال الصدوق من رش
ما اصابه كلب الصيد برطوبة وغسل ما اصابه غيره وفيه ان ما دل على نجاسة الكلب وجوب غسل ملاقيه برطوبة عام يشمل كل كلب
نعم في بعض الاخبار علل ذلك بامر النبي ص بقتلها لكن لو تم لاختصاص النجاسة في كلب الهراش وفيه ما فيه ولم نعرف ماخذ الصدوق
وحكم الكلب سيجيء في مبحث ازالة النجاسات ويجيء بعض ما دخل في الطعام في مبحث الازالة ومبحث المياه والمسك طاهر اجماعا
ولما روي ان النبي ص كان يتطيب به ولا يضر كون اصله الدم لمكان الاستحالة وكذا الانفحة الا ان يكون فيه دم **قوله** ويجب
التجنب الخ في موثقة عمار عن الصادق ع في الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء
قبل ان يصلي سئل فان صلى ولم يمسح بالماء قال يمسح بالماء ويعيد الصلوة لان الحديد نجس وقال الحديد لباس اهل النار
وفي موثقة ايضا عنه ع سئل عن الرجل يقرض من شعره باسنانه ايمسحه بالماء قبل ان يصلي قال لا باس انما ذلك في الحديد
وطهارته مما لم يتأمل فيه احد بل طريقة المسلمين في الاعصار والامصار تنادي بالاجماع الواقعي على طهارته وكذا عموم البلوى
وعسر التجنب عنه وكونه حرجا في الدين بحسب الظاهر مع انه لو كان نجسا لاقتضى العادة اشتهاره كل الاشتهار ومع انه سئل
اسماعيل بن جابر عن الصادق ع عن الرجل ياخذ من اظفاره وشاربه ايمسحه فقال لا هو طهور **قوله** يجب ازالة النجا
اه قد عرفت سابقا ان وجوب غسلها ليس لنفسه بل لغيره بل وجوبها للغير وجوب شرطي ويصير شرعيا ايضا اذا قلنا
بوجوب مقدمة الواجب المطلق اذا كان الغير واجبا شرعيا مطلقا بالنسبة اليه او وقد مر لا بد لخصوص الواجب من الغير ولذا
قيد المص الصلوة والطواف بالواجب ويكون الازالة ممكنة ويجب تقييد اخر وهو انحصار الثوب وما يمكن الصلوة فيه
في المتنجس الا ان يا... صورة عدم الانحصار بالوجوب التخييري ويكون مراده من الوجوب اعم منه فتم **قوله** وعدم العفو وكذا
قوله بعد ذلك الا ما استثني وسيذكره المص في كتاب الصلوة في مبحث لباس المصلي وهو دم القروح والجروح في الجملة واقل الدرهم
من الدم وغيرها لكن نقل عن ابن الجنيد ان كل النجاسة وقعت على الثوب وكان عينها فيه مجتمعة او منقسمة دون سعة الدرهم
الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس بذلك الا ان يكون دم الحيض او منيا فان قليلها وكثيرها ولعل مستنده القياس
على الدم لانه ره كان يقول بالقياس واستثناء الحيض والمني بما وجده في الاخبار من التشديد والامر بازالة الجميع نصا ولا
ان القياس فاسد عندنا بالضرورة والاخبار ايضا حجة عليه من جهة الاطلاقات بل التصريح في بعضها كما لا يخفى على المطلع
قوله لعدم جواز العبادتين في التنجيس الخ عدم جواز الصلوة مع نجاسة البدن او في الثوب النجس بل عرفت ان وجوب غسلها
ليس لنفسه بل للغير بل الوجوب شرطي الا في الصورة التي اشرنا اذا لم يكن معفوا عنها ايضا من ضروريات الدين وورد في اخبار كثيرة

الامر

وطهر بيتي للطائفين والعاكفين

الامر باعادة الصلوة من جهتها وستعرف بعضها واما الطواف فقد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على اشتراط طهارة الثوب
والبدن فيه وورد النهي ايضا كما سيجيء في محله ان شاء الله ثم **قوله** وعن المساجد الخ لقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وقوله تعالى
ومن يعظم شعائر الله الاية فانها من تقوى القلوب كما لا يخفى ولما ورد عن النبي ص تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم وما ورد
من قولهم ع جنبوا مساجدكم المجانين والصبيان واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم وما في مبحث الاستحاضة ومبحث
الجنب للخروج عن المسجدين ما يشير الى ذلك وفي ... الى علي بن اسباط عن بعض رجاله عن الصادق ع جنبوا مساجدكم
النجاسة وهي منجبرة بالشهرة العظيمة وما اشرنا اليه من الايات والاخبار واما الاجماع فعن الشيخ في ... انه لا خلاف في ان
المساجد يجب ان يجتنب النجاسة وعن ابن ادريس انه اجماع الامة عليه وعن الشهيد الظ انه اجماعي ويؤيده اجماع المسلمين في الاعصار
والامصار على منع دخول الكفار واعلم ان الظ من كلام الفاضلين تحريم ادخال النجاسة سواء كانت متعدية او غيرها وربما يكون ظا
من كلام ابن ادريس حيث ادعاء الاجماع والعلامة صرح في بعض كتبه حتى قال في التذكرة لو كان معه خاتم نجس وصلى في المسجد
لم تصح صلوته واستدلوا على ذلك بالاية والخبر وفيه ان دلالة الايات على العموم المذكور منتفية سوى الاية الاولى لكن دلالتها عليه
ليست بذلك الظهور اذ قربه ليس بحرام فاما ان يكون نفس الدخول لا غير او تلويث المسجد وتنجيسه بهم اعم من الدخول فهم جدا
وكذا الكلام في دلالة الخبر لان مجانبتها النجاسة يحصل بعدم تعديها اليها ايضا ومنه يظهر الكلام في الاجماع الذي ادعاه ابن
ادريس مع ان الشيخ في ... والشهيد في الذكرى نقلا الاجماع على جواز ادخال الصبيان النساء مطلقا مع ان الصبيان لم ينفكوا عن النجاسة
غالبا وورد في الاخبار ان الحائض والجنب يدخلان المسجد مجتازين وان الحائض ياخذ ما في المسجد ولا تضع ما فيه وان الجنب
باخذه ما في المسجد كذلك ومع المستحاضة انها ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء
وهذه الاخبار صحيحة معمول بها معتبرة كذلك ويؤيده بل يدل عليه عدم منع عقد الجمعة والجماعات في المساجد بل التحريص
والترغيب في ذلك بل المعهود بين المسلمين في الاعصار والامصار كذلك بل في مكة والمدينة شرفهما الله ثم يتعين فعلها
في المسجدين الحرامين وكذا فعل صلوة العيدين مع انهما والجمعة غير ساقطة عمن كان به قروح او جروح دامية وامثالها ولم
يستثنوا في خبر من الاخبار ولا كلام فقيه من الفقهاء بل بعموم ما دل على استحباب الصلوة في غيرها في المساجد يشمل هؤلاء ايضا
ومع ذلك الاحتياط اولى لو لم يلزم خلاف الاحتياط اد الحرج والعسر والضرر فتم **قوله** لحرمتها اقول يدل عليه قوله تعالى ومن يعظم
شعائر الله الاية وغيرها مما دل على لزوم تعظيم الشعائر وحرمة الاستهانة بها بل وربما يؤدي الى الكفر وقد قطع الاصحاب بوجوب
الازالة على الفور كفاية ايضا ولعل الاظهر كذلك كما اختاره في الذكرى وخالف فيه الشهيد الثاني على ما نقل عنه بانه جعله كغيره
يجب عليه كفاية وجه الاظهرية يظهر بالتامل في الادلة ولو لم يزل ولم يخرج مع الامكان وصلى هل صلوته صحيحة على القول بان
الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الا على القول بالاستلزام الاول والاحوط الثاني والتحقيق في الاصول **قوله** الواجب
ازالة العين الخ لا يخفى ان الوارد من الشرع انما الامر بغسل الثوب وغيره من الاعيان النجسة وكلها الفاظ الاعيان صفة لنفس الاعيان

لا اعراضها فاذا زيل العين بالماء صدق غسلها لان الغسل لغة وعرفا ليس الا الازالة بالماء ونحوه كما يجيئ هذا وان قلنا
باستحالة انتقال الاعراض فلابد من اجزاء جوهرية لان الاحكام الشرعية تابعة للاسامي العرفية واللغوية لا القواعد الحكمية
فليس الواجب الا ما يسمى في العرف عذرة مثلا ولون العذرة مثلا ليس في العرف عين العذرة هذا مضافا الى الاجماع الذي ادعي المحقق و[الاخبار]
مثل حسنة ابن المغيرة الواردة في الاستنجاء ان حده ان ينقى ماثمة وان بقي الريح لان الريح لا ينظر اليها والعلة المنصوصة تشمل كل موضع
يتحقق كما حقق ورواية علي بن ابي حمزة ورواية عيسى بن ابي منصور ورواية ابي بصير حيث تضمن هذه الروايات عدم ضرر بقاء
لون دم الحيض بعد غسله وانه يصبغ بمشق لان الظ ان الصبغ لا يزيل اللون بل فائدته اخفاؤه من الحسن ونقل عن العلامة في نهاية
ان بقاء اللون غير مضر ولو بقيت الرائحة وعسر ازالتها فالاقرب الطهارة كاللون بجامع مشقة الازالة فلو بقي اللون والرائحة
وعسر ازالتها ففي الطهارة اشكال انتهى فقد ظهر لك عدم الاشكال قوله ولا بد في المشهور انه يغسل الثوب والبدن عن البول
مرتين وفي المع اسنده الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه والصحاح الدالة عليه صحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق يصيب البول قال اغسله
مرتين وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما مثله وصحيحة ابن مسلم عن الصادق قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة
واحدة ومثله عبارة الفقه الرضوي ورواية الحسين بن ابي العلاء عن البول يصيب الثوب قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء
وسالته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين قوله وربما الحق المحقق هو العلامة في المنتهى والتحرير فانه هو ما
قال ما له قوله ونحن كالمتبين اولها بالتعدد في الغسلات قال ويؤيده قول الصادق فانما هو ماء وصحيحة ابن مسلم عنه انه ذكر المني
فشدده وجعله اشد من البول واعترض عليه الاول بمنع اولوية التعدد بعد زوال العين بل غايته توقف ازالته على امر زائد
واقله الحت والفرك وقريب منه الكلام في الرواية الاولى واما الثانية فلا دلالة لها بوجه اذ الظ ان التشديد فيه انما هو في [وجوب]
ازالته وبطلان الصلوة مع الاخلال بها ردا على من ذهب الى طهارته من العامة قوله وربما يكتفى بمرة الى المكتفى الشهيد في البيان
ومال اليه في الذكرى محتجا بالاطلاق وفيه ان التقييد اولى من الحمل على الاستحباب او الطرح كما حقق في محله وسلم سيما مع ما عرفت
من الشهرة بل الاجماع المذكور ثم ان ظاهر عبارة البعض اعتبار المرتين مط وصرح في المعتبر في مسئلة الولوغ باعتبار التعدد
في الغسل في الكثير مط واكتفى في تحقق المرتين في الجاري بتعاقب الجريتين وربما يظهر من المنتهى اعتباره في الراكد والجاري ايضا و[تحقق]
التعدد بتعدد مرور الماء عليه واعتبر الشيخ نجيب الدين التعدد في الراكد والجاري ايضا وتحقق التعدد بتعدد مرور الماء عليه وهو
ظ [صحيحة] ابن مسلم والفقه الرضوي وجزم العلامة والشهيدان والمحقق الشيخ علي بسقوط التعدد فيهما معا ولعل مستنده ان ما دل على
المرتين مط ينصرف الى الغسل في القليل بقرينة الصحيحة والفقه الرضوي لقوله ع اغسله في المركن مرتين مع ضميمة عدم تعارف
الغسل في الراكد الكثير في زمنهم جدا وعن التحرير والمنتهى اعتبار المرتين في الثوب فقط ولعله لم يعمل برواية الحسين بن ابي العلاء
لكونه مجهولا لا ثقة وان كان الطريق اليه صحيحا ووثقه بعض لما قيل فيه انه اوجه اخويه واخوه عبد الحميد ثقة وقيل انه حسن قريب من
التوثيق لكونه في مقام التبيين سيما وفي فهرست انه له كتابا يعد في الاصول اخبرنا به جماعة من اصحابنا عن الصدوق عن ابن الوليد

عن محمد الصفار عن محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن ابن ابي عمير وصفوان عنه وفي روايتهما عنه اشعار بوثاقته
لقول الشيخ في العدة انهما لا يرويان الا عن الثقة مع انهما ممن اجمعت العصابة ومثل هذه الحسنة صحيحة علي بن ابي الحكم
الثقة عن ابي اسحاق النحوي وهو ثعلبة بن ميمون وهو ايضا كالثقة بل في نقد الثقة الصدوق عن الصادق قال سالته عن [البول]
يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين مع انجبارهما بالشهرة العظيمة لو لم نقل بالاجماع ورواية الحلبي وانهما مكررا
فلا وجه للتامل بعد جميع ما ذكر وهل الاستنجاء حكمه حكم غسل سائر الاعضاء ام يكفي فيه غسل واحد الاظهر الثاني كما مر
في محله وهل يجب في المرتين كونهما على سبيل التحقيق ام يكفي التحقق التقديري بحيث لو انفصلا يتحقق الغسلتان او يكون
عرض المنفصل غسلا فيكون ثلاث اغسال متصلات قدر التحقيق في الاستنجاء وان الاظهر هو الاول لانه الظ من اللفظ
والمتبادر منه نعم يمكن ان يكون مع الاتصال وان مثل الماء الزائد الكثير يصدق به التعدد الغسل ولا بد من التامل في ذلك قوله
اما بول الصبي الخ اما اجزاء الصب في بول الصبي قبل الاكل من دون حاجة الى التعدد ولا الى العصر فيدل عليه مضافا الى
اصالة البراءة والاجماع المنقول عن الشيخ في الخلاف فيما رواه الشيعة في كتب الامامية مثل كشف الغمة وغيره ورواه [العامة]
ايضا معتمدا عليه بحسب الظ عن زينب بنت جحش قالت كان النبي ص نائما فجاء الحسين ع فجعلت اعلله لئلا يوقظه
ثم غفلت عنه الى ان قالت فاستيقظ النبي ص وهو يبول على صدره فقال ص دعي ابني حتى يفرغ من بوله وقال لا تزرموا [ثم دخل]
بول ابني ثم دعا بماء فصب عليه ثم قال يجزي الصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية الحديث وهي منجبرة بالفتاوى
والشهرة والمقبول عند الخاصة والعامة وايات الامامة والمنقبة وغير ذلك مما سمعت وحسنة الحلبي قال
سئل ابو عبد الله عن بول الصبي قال يصب عليه الماء قال كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية شرع سواء وقوله
والغلام والجارية شرع سواء متعلق بقوله فان كان قد اكل لا بمجموع ما قاله يعني ان الغلام والجارية حكمهما سواء بعد الاكل
او ان الغلام بعد الاكل والجارية مط حكمهما سواء بقرينة ما عرفت من الاجماع والنص والفتاوى من علماء ناحية الصدوق وقد روي
السكوني المتضمنة للامر بغسل لبن الجارية وبولها وعدم غسل لبن الغلام وبوله قبل ان يطعم وقد مضت في بحث نجاسة
البول ومما يدل على ما ذكرناه عبارة الفقه الرضوي وهي هكذا وان اصابك بول في ثوبك فاغسله بماء جار مرة ومن ماء
الراكد مرتين وان كان من بول الغلام فيصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام فاغسله والغلام والجارية سواء ثم نقل
عن علي ع ان لبن الجارية وبولها يغسل منها الثوب دون لبن الغلام وبوله وهذا بعينه كلام الصدوق في الفقيه فما نسب الى الص
اليه وهم ظاهر اذ عبارته في غاية الوضوح في جعله التسوية بينهما في الغسل بعد الاكل والتفرقة بينهما قبل الاكل فلاحظ فانه
شرط في الصب كون البول من الغلام الرضيع ثم قال وان كان قد اكل الطعام غسل والغلام والجارية في هذا سواء وقد روي عن
امير المؤمنين ع ان لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان يطعم فان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه
الثوب قبل ان يطعم وبوله لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين وفي كلامه مواضع من الدلالة منها الشرط ومنها قرب جمع الاشارة

فی قوله هذا الی الاخیر مع انه هو المتیقن والزاید منفی بالاصل ولذا اختار المشهور رجوع القید الی خصوص الاخیر مع صلاحیته
للرجوع الی المجموع قالوا ان ذلک فیما تعقب الجمل المتعاطفة والحکم فی التثنیة والعام واحد وما ذکر ظاهر وجواز الخصوص
بالاخیر فی الحسنة ایضا ومنها قوله ص وقد روی عن امیر المؤمنین متصلا بذلک فلا ینافیها موثقة سماعة قال سألته عن بول
الصبی یصیب الثوب قال اغسله قلت فان لم اجد مکانه قال اغسل الثوب کله وحسنة الحسین بن ابی العلاء عن ابی عبد الله ع
قال وسألته عن الصبی یبول علی الثوب قال یصب علیه الماء قلیلا ثم یعصره لانه لیس فیها انه قبل ان یأکل ام بعده فیحملها
اما علی انه بعد الاکل او علی التقیة او علی الاستحباب او علی العصر المتعارف الذی لا ینفک غالبا للتجفیف وان کان الاخیر
بعیدا بالنسبة الی الموثقة وحملت الحسنة بنوع آخر وهو ان العصر واجب اذا توقف علیه اخراج عین النجاسة من الثوب
قیل فان ذلک واجب عند من قال بنجاسة هذا البول ولا ینافیها ایضا روایة السکونی عن الصادق ع ان علیا ع قال لبن الغلام
لا یغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان یطعم لضعفها ولعدم المنافاة بین عدم وجوب الغسل ووجوب الصب واما بول الصبیة فعموم
اخبار وجوب الغسل من البول یشملها ولا مخصص لها لان الاجماع غیر واقع فی هذا الحکم والنصوص المذکورة یدل علی
وجوب غسله منها ما ذکرنا عن کشف الغمة ومنها ما ذکرنا عن الفقه الرضوی ومنها ما ذکرنا عن الصدوق وهو مضمون روایة
السکونی السابقة رواها فی العلل عن ابن الولید عن الصفار عن ابراهیم بن هاشم عن النوفلی عن السکونی عن الصادق عن ابیه
ان علیا ع قال لبن الجاریة وبولها یغسل منه الثوب قبل ان تطعم الحدیث وروی فی المقنع مرسلا مثله والراوندی
فی نوادره باسناده مثله فلا یبقی لحسنة الحلبی مقاومة للعمومات حتی تخصصها لو قلنا برجوع القید الی المجموع لا خصوص الاخیر
وقد ظهر فساده وقال المحقق فی المعتبر والمعتبر ما یطعم ان یکون غذاء ولا عبرة بما یلعق دواء او من الغذاء فی الندرة ولا
تصغ الی من یعلق الحکم بالحولین فانه لو استقل بالغذاء قبل الحولین تعلق ببوله وجوب الغسل وهو الظاهر من
الاخبار وکلام الاصحاب والقائل باعتبار الحولین هو ابن ادریس ولم نقف علی ماخذه ویجب فی الصب استیعاب محل النجاسة ولعلم لم
ینقل فی ذلک احد من الاصحاب وربما یتوهم من کلام التذکرة الاکتفاء بالرش عند بعض الاصحاب ولیس کذلک لان مراده من الرش هو الصب
بقرینة اشتراطه فی الرش ان یصیب الماء جمیع موضع البول ویحتمل العبارة ایضا ان فی الصب انفصال اجزاء الماء غالبا وزیادة الغلبة ولا
والقوة والقاهریة فان کان مراده ذلک فلا سند فی عدم اعتبار الرش المذکور وان کان مصیبا لجمیع موضع البول وهل یجب الانفصال فی الصب
اذا توقف علیه زوال عین النجاسة الظاهر من القائلین بالنجاسة ذلک وقیل باحتمال عدم وجوبه وان توقف علیه لاطلاق النص وفیه ان
الاطلاق فکیف ینفع مع العلم بالنجاسة ووجود عین النجس وبقائه فی الثوب وعدم استهلاکه بمجرد الملاقات للماء قال المحقق الشیخ علی
بمجرد اصابة الماء کیف یصیر منفصلا مع عدم الانفصال کیف یصیر طاهرا انتهی قوله ویکفی فی الانیة صب الماء الخ هذا اختیار الشهید فی اللمعة
ولم نجد له دلیلا سوی التخریج مما ورد فی غسل الثوب والبدن وانه ظهر منه ان الاطلاقات الواردة فی غسله محمولة علی المرتین فلعل غیره ایضا
لاتحاد الکل فی الامر بالغسل فلعل الغسل الشرعی عندهم کذلک مرتین فلم یوجد فرق فی الحمل علی المرة مع ان النجاسة مستصحبة حتی یحصل الیقین بالطهارة ولا

یحصل

یحصل الا بالمرتین وفیه انه لو تم ما ذکر لزم کون غسل غیر البول من النجاسات ایضا مرتین کما اختاره جماعة فی غیر الاناء وهو خلاف ما اختاره المص
کون مثل الجسد غیر الثوب والبدن ایضا مرتین کما هو ظاهر کلام جماعة وهو ایضا خلاف ما اختاره ومع ذلک مخصوص ما ذکره من الیقین بما فیه
لاصحاب فی تطهیر الاوانی من النجاسات غیر الولوغ فمنهم من قال بوجوب غسلها ثلث مرات منهم الشیخ فی الخلاف وط وغیره وغیرها
عمار عن الصادق ع انه سأله عن الکوز والاناء یکون قذرا کیف یغسل وکم مرة یغسل قال یغسل ثلث مرات یصب فیه الماء فیحرک فیه ثم یفرغ
ثم یصب فیه ماء آخر فیحرک فیه ثم یفرغ ثم یصب فیه ماء آخر فیحرک فیه ثم یفرغ وقد طهر وفی الموثق ایضا عنه عن الصادق ع فی قدح او اناء یشرب
فیه الخمر قال یغسله ثلث مرات سئل یجزیه ان یصب فیه الماء قال لا یجزیه حتی یدلکه بیده ویغسله ثلث مرات وهذا القول عندی اقوی
لکن الموثقتین عندی سیما هذا الموثق ومنهم من قال بوجوب غسلها من الخمر والمسکر سبع مرات لموثقة عمار عن الصادق ع قال یغسل
سبع مرات وکذلک الکلب ولموثقة عمار عن الصادق ع فی الاناء یشرب فیه النبیذ قال یغسل سبع مرات وحمل الاولی وهذه علی
ان النبیذ نجاسته مثل نجاسة الخمر وفیه تامل اذ لا یبعد ایجاب السبع فیه لانه ادخل فی التغییر وحسم مادة الفساد لان الجاهلیة
کانوا یطهرونه ویشربونه الی ان سری ذلک فی الخاصة وکان غیر واحد منهم یشربه بل منهم من الفقهاء من اکتفی فی تطهیرها بالمرة مع
للعین تمسکا بالاصل واستضعافا للروایات وقد عرفت انها موثقات والاصل لا یعارض استصحاب النجاسة حتی یحصل الیقین
هو مقتضی الاخبار وغیرها وغیرهما من ادلة الاستصحاب لا یقال ان روایة عمار الدالة علی وجوب غسل الدن من الخمر لان یجعل فیه
الخل والکامخ والعسل فیها مطلق لا تعدد فیه لانا نقول القائل بالمرة یستضعف روایات عمار ولذا لم یتمسک بها وورد ها مع
مثل ذلک فلا یتم لعدم ارادة ما یصرح بوجوب الغسل ثلثا فی روایات متعددة ثم اعلم انه ان کان ثبوت نجاسة شیء بمحض
فیما ورد الامر بالغسل وطهر امکن القول بطهارة الاناء منه وغیره خاصة بغسله مرة ومع ذلک فیه ایضا اشکال لعدم القول
بالفصل واحتج الجماعة القائلین بان سائر النجاسات مثل البول فی وجوب غسلها من غیر الانیة مرتین الا ما استثنی بان
ایجاب المرتین فی البول مع رقته وکونه ماء یقتضی ایجابها فی غیره بطریق اولی وفیه نظر ظاهر اذ ولوغ الکلب لا یکون فیه غیر ما
لسان الکلب المار ومع ذلک یجب ما فیه ومع ذلک فی المنی ما عرفت ولبعض الدم اقل الدرهم منه معفو عنه وبالجملة القیاس بطریق
الاولویة فی المقام محل تامل الا ان الحق ان وجه حجیته کونه مدلولا التزامیا عرفا وکون المقام منه محل تامل ووجه القائلین بان غیر
الثوب والبدن من الاجسام مثلهما فی وجوب الغسل مرتین فی اصابة البول ان کثیرا من النجاسات ورد الامر بغسل الثوب منه خاصة ویتعدی
منه الی غیره اما بتنقیح المناط او بالقیاس بطریق اولی وفی بعضه ما فیه بل فی تنقیح المناط ایضا تامل ولذا مر فی الاناء ما مر الا انه یتمسکو
بعدم القول بالفصل ای الاجماع المرکب وهو اتفاق فقهائنا علی قولین فی البول فی غیر الاناء المرة مطلقا والمرتین کذلک واما القول بالمرتین
فی الثوب والبدن خاصة فمنفی وان اختاره غیر واحد من متاخری المتاخرین لکن فی المعالم ان بعض الاصحاب صرح بقصر الحکم بالمرتین
علی مورد النص وهو الظاهر من المحقق انتهی لکن فی الظاهر ان المصرح من متاخری المتاخرین وظهور ما ذکر من المحقق غیر مانع من ذلک اذ ربما
یکون لاقتصاره فی الثوب والبدن وجه ومن بعض الاصحاب ان وجه کون طهارة ظهرها لصحة الصلوة فیه وکیف کان لا یضر ذلک فی تحقق النظر

ان نظرهم الى الاجماع المركب وتنقيح المناط وكيف كان لم يكتفوا في اصابة البول لغير الثوب والجسد وفي الاناء الغسل مرتين لعدم القول بالفصل
منهم بان يكون مرة لازالة النجاسة والثانية للتطهير كما سيجيء في بحث الغسالة ما يشير اليه وخصوصا بعد ملاحظة صحيحة ابراهيم بن ابي محمود
عن الرضا عليه السلام انه قال له الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف اصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه في وجهه اذ ليس فيهما
الى العدد وصحيحة ابراهيم بن عبد الحميد عن الكاظم عن الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب
منه ومس الجانب الاخر فان اصبت مس شيء منه فاغسله والا فانضحه بالماء وورد في الارض النجسة بالبول القاء الذنوب ليطهرها
جدا والاحوط في سائر النجاسات غسلها مرتين ايضا لما ظهر من التوجيه وان كان الظاهر كفاية الغسل الواحد المزيل للعين الذي لم يبق
منها لونا او ريحا او طعما هذا في الذي ثبت نجاسته من الامر بالغسل واما ما ثبت نجاسته من الاجماع خاصة او الامر باعادة الصلوة
منه او امثال ذلك من دون ورود الامر بغسل كما ذكرنا فيشكل الاكتفاء فيه بالمرة المزبورة الا بملاحظة عدم القول بالفصل ان لم
يكن قائل به ولعله لذلك قوله ولا فرق فانه قد عرفت الكلام وسيشير المص اليه قوله الصحيح هو صحيحة ابي العباس البقباق حيث سال
المص عن فضل سور الحيوانات فقال لا باس حتى انتهى الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة
ثم بالماء مرتين ولفظ مرتين موجود في الكتب الاربعة الا ان المحقق نقله حين ذكر هذه الرواية وتمسك بها وفي العوالي عن ابن جمهور
ايضا موجود عند ذكر الحديث وفي الفقه الرضوي ايضا موجود هذا اللفظ عند ذكره والاصحاب افتوا كذلك حتى ان الشيخ في الخلاف
والشهيد في الذكرى ادعيا الاجماع على ذلك وهو الظاهر من المنتهى ادعيا الاجماع على ذلك وهو الظاهر من المنتهى بل لم يوجد خلاف
من احد في ذلك سوى ما نسب الى ابن الجنيد وتجويزه الغسل سبعا اولهن بالتراب ويؤيده ما اشرنا سابقا من ان الغسل في
الاخبار ورد مطلقا ومع ذلك ورد في كثير منها انه مقيد بالمرتين مع انه يظهر من الخبر ان المعصوم في صدد اظهار شدة
نجاسة الكلب مع انهم قالوا في البول يغسل مرتين فكيف يكتفى في ولوغ الكلب بالغسل الواحد والتعفير مع ان الغسل انما هو
بالماء والمطهر للنجاسات انما هو حقيقة هو والتعفير يكون اشد منه بملاحظة الاخبار والفتاوى فتم هذا مضافا الى استصحاب
النجاسة حتى يحصل اليقين وبالجملة عدم ذهاب احد من الفقهاء ورواة الاحاديث الى كفاية الغسل الواحد بعد التعفير يكفي للحكم
في الخبر بعد ملاحظة كونه حجة عندهم وتمسكهم به سيما وعرفت ما زاد على ذلك وهو نقل هذا الحديث بهذا اللفظ في كتب الاحاديث
وكلام الفقهاء ودعاوي الاجماعات وغيرها وعادتهم يذكر لفظ مرة في التراب وترك ذكره في الماء فتامل جدا ويؤيده ان الشيخ الذي
ذكر الحديث في الكتب الاربعة افتى بالمرتين بل ادعى الاجماع وكيف كان لا تامل في الفتوى بذلك بل الظاهر انه من شعار الشيعة ومنه يظهر
ان ابن ابي عقيل في امثال المقام ما قال بانفعال القليل كما ستعرف واحتج ابن الجنيد بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله
سبعا اولهن بالتراب ويؤيده موثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه يغسل من الخمر سبعا وكذا الكلام والجواب ان الاول عامي لا يعارض ما مر
والثاني محمول على الاستحباب جمعا بينها وبين ما دل على الثلث في الخمر كما مر فكيف يعارض ما مر فيحمل الاول ايضا على الاستحباب
جمعا ومسامحة وهو احوط ايضا وينبغي التنبيه على امور الاول ان الصدوقين قالا ان وقع كلب في اناء ماء او شرب منه اهريق الماء

وغسل الاناء

وغسل الاناء ثلث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء ومستندهما عبارة الفقه الرضوي حيث قال فان وقع في الماء وزغ اهريق ذلك
الماء ايما الاناء وان وقع كلب او شرب منه غسل مرة بالتراب ومرتين بالماء الثاني نقل العلامة في نهايه انه قوى الحاق لعاب الكلب الحاصل بغير
الولوغ به واستشكل فيه لك ذوقه وسائر رطوباته واجزائه وفضلاته مع جعابه فيه انه انظف من غيره ولهذا كانت نكهته اطيب
من غيره من الحيوانات وفيه ما فيه ولذا نقل عنه انه رجع فيه ايضا الى القول بما هو المشهور وهو قصر الحكم على الولوغ واللطع
اما الاول فللنص واما الثاني فبطريق اولى لان اللسان في الاول اصاب الماء لا الاناء ومع هذا يجب غسل الاناء ثلثا او
بالتراب فكيف اذا اصاب نفس الاناء ويظهر منه انه لو اصابه من غير لطع او ولوغ يكون الحكم كذلك وكذا الولوغ في الماء المضاف
والدهن وامثاله الا ان هذه الامور اقوى ولسنا انفعالا ولا شك في كون جميع ما ذكر احوط بل لا يخلو عن قوة لان الظاهر ان اهل
العرف يفهمون من النص بالدلالة الالتزامية فلاحظ وتامل الثالث ماء الولوغ لو اصاب الثوب او الجسد يكون حكمه حكم سائر النجاسات
غير البول وقد ظهر ولو اصاب الاناء فهل يكون حكمه حكم سائر النجاسات غير المسكر والميتة والولوغ ام يكون حكمه حكم الولوغ اختار
المحقق الاول لعدم الدليل على الحاقه به والعلامة في نهايه الثاني معللا بوجود الرطوبة اللعابية بعينها لا وفيه مما سلف لذلك
الماء بين كونه اولا في الاناء ثم صب او بعده ثم صب في الاناء اذ يصدق على هذا الماء انه ماء ولغ فيه الكلب وفي صحيحة البقباق
السابقة وقع السؤال عن فضل الحيوانات فقال لا باس حتى انتهى الى الكلب يعني فضل الكلب وسؤره فقال رجس نجس
اخره يعني ذلك الفضل والسؤر فالحكم دائر معه سيما انه امر بصب الماء الذي في الاناء في الاناء الاولى في الاناء الثاني اذ مد
كونه في الاناء الاول في الحكم المذكور مع كون الحكم لنفس الفضلة والسؤر فيه ما فيه فتم جدا الرابع غسالة الولوغ هل يكون حكمها
حكم الولوغ على القول بنجاستها ام لا فيه تامل ظم وفرق المحقق الشيخ علي بين الصورة التي وقع التعفير اولا ثم بعده الغسل
الغسل قبل التعفير والغسالة من ذلك الغسل بانها في الصورة الاولى حكمها حكم سائر النجاسات لوقوع التعفير بخلاف الصورة
الثانية ووافقه وفيه ما فيه الخامس هل يكون التعفير بالتراب فقط بان يدلك الاناء به او يمزج بالماء الى ان يحصل شبه الغسل
وهو الدلك ويكون التراب مستعملا في معناه الحقيقي او يرتكب المجاز في التراب وفي الغسل به ايضا والاول اولى لاصالة الحقيقة لا سيما
ثبت خلافه والشهيد الثاني اعتبر في الاجزاء مع المزج عدم خروج التراب بذلك عن اسمه فالتراب الحقيقي عنده اعم من الخرج الممزوج بالماء
او بغيره وفيه خروج عن المتبادر من لفظ التراب وعن اقرب المجاز الى الغسل الحقيقي جميعا ولا ريب في ان الاحتياط في الجمع ربما يشكل
العلم بالطهارة بغيره السادس لو ولغ فيه كلاب يتداخل ولو عفا ويكفي تثليثه اعني الغسل اولهن بالتراب وكذا اذا ولغ كلب ولوغا
متعددا وكذا اذا ولغ واصابه نجاسة اخرى غير الخمر وولوغ الخنزير وما ماثلهما السابع لا بد ان يكون الغسل بالماء الحقيقي ولا يصح
مزج ما لا يخرجه عن الحقيقة اما الماء المجازي فلا يجزي لكون الماء المذكور في الصحيحة حقيقة في الحقيقي وان قلنا بصحة غسل النجاسات
بغيره ايضا الثامن الغسل الاول لا بد ان يكون بالتراب كما ورد النص وافتى به الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد تجويزه بغير الاولى ايضا
ما قام مقامه ايضا ولم نر له وجها ولعله قال به للقياس وفيه ما فيه التاسع نقل عن الشيخ في ط انه لو لم يوجد التراب اجزاء ما كان كالاشنان

ومما يجري مجراه ولم نعلم ماخذه بل الظاهر انه وجد نقلا بطهورية التراب وجدوه موجها بان لا اشتراط ذلك مما يجري مجرى ابلغ في التنظيف
وفيه ما فيه لان الطهارة الشرعية حكم شرعي يتوقف على النص منه والمنصوص هو التراب مع انه لو تم ما ذكره لجاز بالاشنان
وغيره مع وجود التراب ايضا وفيه ما فيه العاشر ذكر الصدوقان والمفيد بعد الحكم بغسل الاناء من الولوغ انه يجفف
ووجهه لم يظهر علينا الحادي عشر قطع جمع من الاصحاب بطهارة التراب الذي يعفر به بناء على النجس لا يطهر بل يزيد نجاسة وفي
النجس مال الى عدم الاشتراط النص لاطلاق النص وفيه نظر لان الاطلاق لا عموم فيه والمتبادر من السياق منه هو الطاهر
لان المراد من الماء هنا هو الطاهر لان المراد من الماء هو الطاهر جزما ولما علل به حصل نظر ولا استصحاب النجاسة حتى
اليقين بزوالها لقولهم ع لا تنقض اليقين الا باليقين وغيره من ادلة الاستصحاب وكون شغل الذمة اليقيني لا
يستدعي البراءة اليقينية الثاني عشر مقتضى النص وفتوى المشهور تقديم التراب على الغسل بالماء والمفيد في المقنعة جعله
متوسطا بين الغسلتين بالماء ولم نعرف ماخذه وقال جمع يغسل ثلثا احديهن بالتراب من دون تعيين تقديم ولعل
مرادهم ما هو المشهور الاان المقام مقام الاجمال الثالث عشر لو خيف فساد المحل بالتعريف فهو كما لو فقد التراب باقي
على النجاسة لعموم قاعدة الشارع مطهرا له واختاره العلامة وجماعة وكذا الحال لو كان ضيقا لا يقبل التعفير وقيل ان
كان خوف الفساد من جهة الضيق وعدم تاتي التعفير الا بكسره وامكن مزج التراب بالماء وانزاله اليها وجب واجزي وان
كان باعتبار نفاسة الاناء التي يعزرها بحيث يبنت بالفساد على اصل الاستعمال اكتفي بالماء وكذا اذا امتنع انزاله مع عجاني في
صورة الضيق مع ان هذا القائل في صورة فقد التراب اختار البقاء على النجاسة بناء على ان العذر فيه مرجو الزوال بخلاف
المقام فلو كان يبقى على النجاسة يلزم التعطيل والتضييع وفيه ما فيه **قوله** واما الخنزير فالمشهور بين الاصحاب وجوب
غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا بالماء لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن خنزير شرب في اناء كيف يصنع
به قال يغسل سبع مرات وعند الشيخ ان حكمه حكم الكلب والمحقق جعله كغيره من النجاسات احتج الشيخ بان الخنزير يسمى
كلبا في اللغة وبان الاناء يغسل من النجاسات ثلثا ومنها الخنزير واجيب بعدم ثبوت صدق الكلب عليه حقيقة في اللغة
قلت بل الظاهر كونه مجازا لوجود امارته واما دليله الثاني فهو مقتضي كون غسل الاناء من ولوغه ثلثا لا كونه مثل الكلب
والمحقق حمل الصحيحة المذكورة على الاستحباب ولعله لما لم يجد قائلا بمضمونها فعل كذا او لان العلامة اتفقوا على السبع في الولوغ
وكيف كان لا شبهة في كونه احوط بل كون العمل مقصورا عليه بل الفتوى ايضا لكون الحديث صحيحا ولم يظهر من العمل الا شذوذ
ولا كونها على وفق العامة وكون النجاسة اليقينية لا تزول الا باليقين **قوله** واما ما لاقى الملاقي لها الى الظاهر اتفاق
الاصحاب بل ولعلهم اجماعهم على وجوب غسل اليد بل هو ضروري الدين والحكم بالعدم من متفردات المصنف لم يوافقه احد
ولم يظهر له وجها اصلا كما ستعرفه وعرفت مما سبق ان نجاسة شيء من النجاسات لم يثبت من اية او حديث اذا افتقر اليه بنت
اعادة الصلوة منه دعوى فساد الحرير والذهب والسنجاب واما ما لهما بفساد الصلوة منها وليست بنجسة او عدم جواز الصلوة فيها

الوضوء مما وقع فيه ومن المعلوم عدم جوازه من المضاف او عدم جواز الشرب مما وقع فيه ومن المعلوم عدم جواز الشرب مما وقع
فيه السم وامثال ذلك ولا يسمى شيء مما ذكر نجسا وكثير منها يثبت نجاسته بالامر بغسل الثوب منه ومعلوم ان الامر حقيقة
في الوجوب لنفسه فلا مانع من الصلوة معه او كله او اكل ما لاقاه ومع ذلك ورد الامر بغسل الثوب خاصة منه الى غير ذلك مما
لا يناسب النجاسة فضلا عن ان يكون دليلا عليها فلولا الاجماع لم يثبت نجاسة شيء منها كما عرفت سابقا وواضح على من
له ادنى تامل فكما انه بمجرد الامر بغسل الثوب خاصة يفهم كون الوجوب لغيره لا لنفسه وكون ذلك الوجوب الغيري شرطا لا
لا شرعيا وكونه شرطا لصحة الصلوة ومما ماثلها وصحة الاكل وما ماثله وصحة كل ما لاقى برطوبة وانه لولا الغسل المذكور لم يصح شيء
مما ذكر وانه وان اختص بالثوب لا انه يشمل الجسد وغيره الى غير ذلك مما يفهم من الاجماع كذا يفهم من ذلك الاجماع وهكذا
كما مر سابقا وكان الاحكام التي سلم النص ثبوتها من مجرد لفظ اغسل الثوب خاصة مثل غسل الجسد وكل جسم جامد ونجاسة كل جسم
مايع سوى الماء واما الماء ففي صورة تغيره لونا او طعما او ريحا وكذا وجوب اعادة الصلوة وغيرها مما ماثلها وكذا الحال في حرمة
الاكل والشرب وغير ذلك من الاحكام الكثيرة التي لا تحصى وسلم النص ثبوتها من مجرد عبارة اغسل الثوب منه مع انه بحسب لغة العرب
لا يدل على ازيد من ازالة ذلك الشيء من الثوب بشيء مايع فكذا الحال في وجوب غسل ما يلاقي الملاقي برطوبة اذ عرفت ان منشا
الدلالة على ما زاد عن الموضوع له في لغة العرب هو الاجماع والاجماع انما هو في كلام الفقهاء وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار
وهما بالنظر الى ما سلم النص وما انكره واحد اما طريقة المسلمين ففي غاية الوضوح واما طريقة الفقهاء فيظهر بتتبع كلماتهم حتى انهم
شنعوا على ابن ادريس في قوله بانه اذا لاقى جسد الميت اناء وجب غسله ولو لاقى ذلك الاناء مايعا لم ينجس ذلك المايع لانه لم يلاق
جسد الميت وحمله على ذلك قياس لان هذه نجاسة حكمية لا عينيات وصرح بانها لو كانت عينيات لتنجس ما يلاقيهما برطوبة ايضا
ومع ذلك يشنعون عليه بتجويزه ذلك في النجاسة الحكمية ومن جملة ذلك ما شنع عليه المحقق بان الاصحاب اجمعوا على نجاسة الملاقي في
الميتة واجمعوا على نجاسة المايع اذا وقع فيه نجاسة فكل من الاجماعين نجاسة ذلك المايع وطالعه لا اعتراض عليه بل طعنوا على
العلامة ايضا في قوله بحصول النجاسة بمس الميتة بغير الرطوبة وانها نجاسة حكمية لا تتعدى الى غير الماس وان كان الملاقات معه برطوبة
الى غير ذلك مما يظهر من كلامهم من حكمهم بعدم الفرق بين الملاقي وملاقي الملاقي وايضا ملاحظة كلماتهم في مقام التنافي يكشف
عما ذكر مثل ما قالوا في اواني المشركين وانها طاهرة ما لم يحصل العلم بمباشرتهم لها رطبا وما قالوا في اشتراط طهارة مواضع الوضوء
والغسل والتيمم وكذا مواضع اصابة الاعضاء والثوب في الصلوة او جفافها وجفاف ما يصيبها ومثل مسئلة الولوغ انه لو لم يوجد التراب
او لم يكن تعفيره بالتراب انه يبقى على النجاسة والتضييع والتعطيل الى غير ذلك من المسائل حتى يظهر لك وكذا ما ذكروه في العشرة التي
استدل بها النص وما ذكروه في كل ضرب من الاخبار المتواترة التي سيشير اليها فان كل واحد منها واضح الدلالة على كون المتنجس منجسا وما لا يرضى
ذكره الفقهاء فيه ينادي بكون ذلك مسلما عندهم مفروغا منه بحيث لا يحتاج الى الاستدلال عليه ولا ينادمه حديث او غيره وبالجملة في
احد من الفقهاء ولا ساير الناس حتى النساء والاطفال بان بزيل عين النجاسة من فرش او غيره او ثوب او غيره بالتنشيف او غيره او يتركه من ملاقات

البول وامثاله حتى يصير يابسا بالمرة بحيث لا يبقى من عين النجاسة شيئ اصلا ثم يستعمل في الشرب او اكل الاشياء الرطبة فيه الى غير ذلك
بلا ان يكب احد ذلك يكون عندهم كتارك الصلوة وامثاله مما هو حرام بالضرورة وسيجيئ ويدل على ذلك بعد الاجماع بل الضرورة الاخبار
الكثيرة لو لم نقل متواترة مثل صحيحة علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة
من بوله وانه مسحه بخرقة ونسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح كفيه ووجهه وراسه ثم توضأ للصلوة فاجاب بما هو نسخته ما اما
بدا فليس بشيئ الا ما تحقق فان تحققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوة الحديث وموثقة عمار عن الصادق ع عن الموضع القذر يكون
في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلى عليه واعلم الموضع حتى تغسله وعن الشمس هل يطهر الارض
الى اخره وسيجيئ في مطهرية الشمس بقية هذا الحديث وتلك البقية صريحة في المطلب بكيفية الحديث السابق مع عمل الفقهاء
بذلك والصحاح الكثيرة الواردة في السطح الذي يصيبه البول واصابه المطر انه لا باس اذا جرى المطر ولا باس بان ما اصابه الماء اكثر الى
غير ذلك من امثال ما ذكر من الاحكام المتعلقة بما اصابه البول وشبهه مع ان يكون عينه زائلة منه كما هو الاغلب الا وموثقة ابن بكير
المقبولة عند الكل فيمن بال وليس عنده ماء فيمسح ذكره بالحائط ان كل شيئ يابس ذكي والمراد من الذكي في اليابس عدم تعدي نجاسته
فهذه صريحة في النجسية حال الرطوبة كسائر النجاسات اليابسة وصحيحة الاحول فيمن وطأ الارض التي ليست بطاهرة ثم وطأ الطاهرة
منها انه لا باس اذا كانت خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك مما لا يحصى منها الاخبار المستفيضة الواردة في الامر بتطهير الاواني من الخمر
والمسكر والميتة وولوغ الكلب والخنزير وامثال ذلك مع ان نجس العين في الولوغ والميتة وامثالهما لا يبقى سوى الماء وهو لا ينفعل
عند الخصم فباي جهة امر بغسل اناء ذلك الماء بعنوان الوجوب العيني لا التخييري بينه وبين زوال العين بنحو اخر مع انك عرفت انه
ليس هيهنا عين يزال بالغسل والمستفيضة الواردة في وجوب غسل الثوب والبساط ونحوهما من تنجس شيئ منها اذ من المعلوم ان
الامر بغسلها ليس الا لمنع تعدي نجاستها الى ما يلاقيها برطوبة مما يشترط فيه الطهارة ولو كان مجرد زوال العين كافيا في
تلك الاشياء لما كان للامر بغسلها فائدة بل كان عبثا لان تلك الاشياء بانفسها لا تستعمل فيما يشترط فيه الطهارة كالصلوة
ونحوها حتى يقال ان الامر بغسلها لذلك مع انه على تقدير الاستعمال في الصلوة ونحوها ايضا لا يضر لعدم كونها مما تتم الصلوة
فيه كما سيجيئ بل لو كان زوال العين كافيا لكان الواجب الامر بمطلق الازالة لا بخصوص الغسل لانه يظهر منه خلاف المقصود كما فهم الفقهاء من
ان الاستعمال بعنوان الرطوبة يتوقف على الغسل فلو لم يكن الامر على ما فهموه ولم يتوقف عليه لزم من امر المعصوم بخصوص الغسل تضييع
الاواني وتعطيلها في مدة مديدة على حسب ما هو المتعارف مع لزوم تضييع الماء والحرج في الغسل مضافا الى لزوم الاغراء بالجهل بل لا يخفى على المتأمل
ان الغسل بالنحو الذي ذكر فيها ليس الا لمنع استعمال ما اعتاد استعماله الغالب بسراية النجاسة لو كانت بالاواني نجسة وكذا الحال في الفرش
ونحوها ولهم ايضا المعتبرة التي تمسك بها الخصم وصرح بصحيحة عيص بن القاسم وستعرف الحال على وجه لا دلالة لها عليه وانه لا دلالة لها على ما ذكره
الخصم قوله يستفاد من المعتبرة هي موثقة حنان بن سدير قال سمعت رجلا يسأل ابا عبد الله ع فقال اني ربما بلت فلا اقدر
على الماء ويشتد ذلك علي فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك وهذه بالدلالة على خلافه

اقرب

اقرب بل متعين لان السائل شكى اليه انه ربما بال وليس معه ماء ويشتد ذلك عليه بسبب عرق يصيبه ذكره او بلل يخرج
من ذكره فيلاقي مخرج البول فيتنجس ثوبه وبدنه فامره ع لذلك بحيلة شرعية يتخلص بها من ذلك وهو ان يمسح غير
المخرج من الذكر اعني المواضع الطاهرة القريبة منه بعد ما ينشف المخرج بشيئ حتى لو وجد بللا بعد ذلك يحتمل في نفسه
انه يجوز ان يكون من بلل الريق الذي وضعه ولم يعلم انه من العرق ولا من المخرج فلم يتيقن النجاسة من ذلك البلل وهذا احتمله المص
في الوافي من كون الشكاية من انتقاض الوضوء ووجوه الاول لان الريق في الخبر على هذا الوضوء الذي بني عليه الجاني المتعنت
الثاني انه لو كان كذلك لكان اللازم الامر بالاستبراء بعد البول كما امروا في الاخبار واتفق عليه الفتاوى حتى فتوى الخصم فلو لم يستبرئ
لكان الخارج ناقضا البتة فالريق المذكورة ولو استبرئ وجفف المخرج لم يحتج الى الريق المذكور على راي الخصم من كون المتنجس لا ينجس
فتعين تفساده لكون المنع في الريق والحيلة المذكورة فمقاصد هيأته في الخبر المذكور لا في الاستبراء بعد البول مع ان قضية الاستبراء
البناء على طهارة ما يخرج بعده وعدم نقضه الوضوء الثالث انه لو كان الحكمة المذكورة في الامر بوضع الريق على مخرج البول انما هو عدم
انتقاض الطهارة بان ينسب ذلك البلل الذي يجده الى الريق لكون غير ناقض ولا ينسبه الى الخروج فيكون ناقضا فاي فائدة في
ذلك بين الحكم بكون المتنجس منجسا ام لا فان وجه الحكمة وهو خوف نقض الوضوء يحصل على كلا التقديرين فكيف يستدل به
والعجب في دعواه صراحة هذه الاخبار فيما يدعيه في الوافي حيث قال فيه بعد نقلها وما ضاهاها لا يخفى على من له ادنى قريحة عن
التقليد ان هذه الاخبار وما جرى مجراها صريحة في عدم تعدي النجاسة من المتنجس الى شيئ قبل تطهيره وان كان رطبا اذا ازيل عنه
عين النجاسة بالتمسح ونحوه وانما المنجس هو عين النجاسة لا غير انتهى مع انه احتمل كون المراد من هذا الحديث هو الذي ظهر منه
ذكرناه لكن جعل احتماله ادق باخبار الاستبراء مع انك عرفت ايضا مضادته لاخبار الاستبراء على هذا الاحتمال ومخالفته
فتوى جميع الفقهاء لانه ان بني كون الامر بالريق بعد الاستبراء فقد عرفت ان الاستبراء يوجب عدم الانتقاض لا هذا الريق
وان بني على عدم الاستبراء فقد عرفت انه خلاف جميع اخبار الاستبراء وجميع فتاوى الجميع حتى نفسه وكيف كان هو مضاد
اخبار الاستبراء فضلا عن الفتاوى فكيف يكون اوفق والعجب من هذا كونه مراده من قوله في الوافي في هذه الاخبار الرواية
المذكورة وموثقة ابن بكير التي ذكرناها مع صراحتها في كون المتنجس منجسا كما عرفت وصحيحة عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله
عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه فقال يغسل ذكره وفخذيه وعمن مسح ذكره بيده ثم عرقت
فاصاب ثوبه يغسل ثوبه قال لا وظاهر ان الحكم الاول صريح في كون المتنجس منجسا لان الفخذ لم يلاق عين النجاسة ولان مسح الذكر بالحجر
عقيب البول بلا مهلة لمكان الغائط للعرق نسبه مع انه لم يقل في السؤال ان فخذيه اصابا البول او رطوبته مع انه على هذا لا وجه لذكر العرق
اصلا واما الثاني فلعدم حصول اليقين بتنجس يده في مسح ذكره فانه اعتبر في هذا الخبر في الوافي حيث قال بعد توجيه رواية ابن الحكم
اولا بعدم كون المتنجس منجسا الثاني انه لم يتيقن اصابة البول جميع اجزاء اليد ولا وصول جميع اجزاء اليد الى الوجه او الجسد والثوب ولا
شمول العرق كل اليد فلا يخرج شيئ من الثلثة عما كان عليه من الطهارة باحتمال ملاقاة البول فان اليقين لا ينقض الا بيقين مثله

انتهى اقول قد عرفت فيما سبق انه لا ينقض الطهارة بشهادة العدلين فضلا عن غيرها فتعين هذا الاحتمال وهو الموافق لمذهب
الحديث ولم يكن بينهما منافاة فلا حجة لاحتمال الاول لما عرفت ولعدم المنافاة وانتقاض القاعدة الشرعية الثابتة المسلمة عنده
على ان الظاهر ان السؤال الثاني ليس عن حال من سئل عن حاله اولا ولذا قال عنه اذا مسح ذكره الخ او مثل هذه العبارة بل سئل
عن رجل مسح ذكره اي رجل كان واي ذكر كان ولا استبعاد بان مثل هذا كيف يسئل عنه فاسد لما عرفت من تفاوت الازمنة
والاشخاص في البديهيات الا ترى ان في موثقة ابن ابي بكير وقع السؤال عن ملاقاة اليابس لليابس فاجاب ع بان كل يابس
ذكي ولعل المراد في المقام ايضا انه مسح الذكر الخالي عن العرق باليد الخالية عنه ثم عرقت يؤدي الى ذلك قوله ثم عرقت اليد
وفي الاول قال او عرق ذكره وفخذاه فتامل جدا ويحتمل ان يكون المصنف لم يرد من قوله هذه الاخبار هذه الصحيحة ايضا نعم لا تامل في انه
اراد منها رواية سماعة ايضا قال قلت لابي الحسن موسى ع اني ابول ثم اتمسح في الاحجار فيجيئ مني البلل ما يفسد سراويلي
قال لا باس وهي مع ضعف سندها والضعيف ليس بحجة عنده ظاهرها موافق للعامة وان كان مراده حال التمكن
من الماء فلا يكون حجة ويجب طرحها لما مر مرارا وان كان مراده حال العجز عن الماء يكون ظاهرا فيما ادعيناه لان الظاهر من
سؤال الراوي حيث قال بعد ذكر البول والتمسح بالاحجار فيجيئ مني البلل ما يفسد سراويلي بنجاسة السراويل بمجيئ البلل
من المخرج لظاهر الفساد اذ مع عدمها وطهارة السراويل لا افساد ويبعد اطلاقه على مجرد البلل ويظهر منه انه كان هذا
الافساد ظاهرا عنده بحيث لا تامل فيه والا لكان المناسب ان يستفهم عنه لا ان يحكم بوضوح ويكون سؤاله عن بدنه المتنجس
حال هذه السراويل حال عدم التمكن من الماء والرطوبة غالبا توجب افساد البلل ايضا والمعصوم ع اقر الراوي على معتقده
واجاب عن اشكاله بانه لا باس فاجاب المعصوم ع بعدم الباس في ذلك مع ان المص اختار الصلوة في الثوب النجس حال عدم الماء
مط للاخبار المعتبرة الدالة عليه وهذا الخبر من جملتها فما هو الكلام في تلك المعتبرة من المشهور فهو الكلام فيها ولا دلالة في
نفي الباس على طهارة البلل المتحقق بل انه يجوز معه الصلوة حالة التمكن من الماء حتى تستشعر منه الدلالة على الطهارة ومنها
رواية حكم ابن الحكيم قال قلت لابي عبد الله ع ابول فلا اصيب الماء وقد اصاب يدي شيئ من البول فامسحه بالحائط وبالتراب ثم
يعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس وقد عرفت الجواب عنها ايضا عند ذكر صحيحة عيص ابن القاسم
واعتناء المص به مع ما عرفت سيما ترك الجواب عن رواية سماعة وورد في المني ان الثوب الذي فيه المني اذا اصابه المطر يسيل على الرجل
او يعرق فيه او يتنشف منه بعد الغسل انه لا باس بهذا كله ومعلوم ان المني نجس يقينا فتامل جدا **قوله** فان عدم الدليل
قد عرفت الادلة بل وكونه ضروريا ربما لا يحتاج الى الدليل مع انه على ما ذكره لزم ارتكاب نجاسة النجاسات جميعا لان كثيرا منها لم يرد فيه
الامر بالغسل فيه كما عرفت مثل ابوال الحمير وغيرها وما ورد فيه الامر فقد عرفت ان الامر بالغسل في لغة العرب بمعناه معروف
ومعروفية ومعلوم ان النجاسة الشرعية احكام شرعية كثيرة غاية الكثرة متلازمة وقد عرفتها وظهر كثير منها من كلام المص ايضا
واين الحكم الشرعي من العرف فضلا عن جميع الاحكام المذكورة مع تلازمها فان العرب لم يكن لهم اطلاع بالشرع اصلا على ان لفظ

الغسل

الغسل انتقل من لغة العرب الى معنى جديد شرعي خلاف ما اتفق عليه الكل ومنهم المص بل خلاف البديهة مع ان الاصل عدم النقل
مع ان المعنى الجديد لم يرد فيه حديث ولم يثبت من خبر ولا اية اصلا فضلا من ان يرد ان احكامه الكثيرة المتلازمة اي شيء
وما هي واما المتشرعة فلا تامل منهم في ان وجوب غسل ما يلاقي الملاقي هو اصل في معنى لفظ النجس باصطلاحهم وكذا اذا
كان في الامر بغسل شيئ اجماع على كون منشاه النجاسة الاصطلاحية **قوله** صدور الذين الخ قد عرفت انه ليس من المسائل
الاجتهادية والتقليدية فضلا ان يكون من الوسواس ومن الشيطان وكيف لا نعم انه اذ ضروري دين المسلمين حتى النساء
ودين المميزين من الاطفال ان الاناء الملوث من بول الادمي او الكلب والخنزير او غيره من الاعيان النجسة المايعة او الرطبة اذا صبت
من الاناء ومسح الاناء بخرقة او شعر الخنزير او الكلب او غيره من الاعيان النجسة او المتنجسة ويكون المسح الى حد زال عين النجاسة
من الاناء ولم يغسل بعد لا يجوز ان يصب فيه اللبن ومثل المشروب والثريد ومثلها للاكل والماء للشرب فضلا عن الوضوء والغسل
وتطهير النجس حتى يتحقق غسل ذلك الاناء بالنحو الذي ثبت من الشرع هذا مضافا الى ما عرفت من الاخبار المتواترة معنى
ما ورد في خصوص ولغ الاناء النجس بل الاناء المتنجس ايضا من خصوص الامر بالغسل لا غير وكذلك المخالفة العرضية وغيرها كما مر
الاشارة وافتى بتلك الاخبار جميع الفقهاء حتى المص ره فكيف اذا اراد المكلف امتثال تلك الاوامر يصير مقلدا او وسواسيا
كانوا بانهم اتم جاهلون في الدين بل لا اذا ارادوا الاحتياط من تلك الاوامر يصير ايضا كذلك ومن كلامه يظهر انه كان يمنع اهله وخدامه
ومقلديه عن غسل الاواني ومثلها الامتثال كي لا يصيروا وسواسيين تابعين للشيطان كما قد يتبعهم الرحمن جاهلين بالاوامر
في الدين ونعلم يقينا انه ما كان يفعل كذلك بل كان يقتصر على الغسل البتة وقوله غلب عليهم التقييد طعنا على من افتاهم
وفيه ايضا ما فيه مع انه لو جاز ان يقول المتنجس لا ينجس بل عليه ان يقول بطهارة ذلك المتنجس من الاناء وامثاله لان النجاسة
الشرعية عبارة عن وجوب الاجتناب وليس في الاناء ومثله وجوب اصلا لا نعلم لا اصليا وسيصرح بما ذكرنا في تطهير الاجسام
الصيقلية فلاحظ وتامل فاي تعجب اشد من ان يكون مسح نجس العين من الاناء مثلا بنجس العين الاخر مثل شعر الكلب
والخنزير حتى يزول العين مطهرا للاناء ومثله بحيث لا يحتاج غسله ولو للاحتياط **قوله** اعتبر السيد الخ اقول المشهور
عدم اعتبار ذلك فيها لان لفظ الغسل الوارد في الاخبار محمول على ما يعد في عرف العرب غسلا وهو غير مقيد بالورود وان منع
بل اعم منه كاف سيما بعد ورود الصحيح اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة والموثق الذي في طريق تطهير
الاناء وسيذكرهما المص في بحث انفعال الماء القليل وذكرناه في بحث كيفية الغسل وذكرت غيرهما ايضا مما هو ظاهر فيما ذكر لكن
اعتبر جماعة ورود الماء على النجاسة فيها ونسب الى السيد عبارة في انفعال القليل مط لكن حكي عنه انه قال يقوى في نظري
ما ذهب اليه الشافعي من عدم انفعال الماء القليل بوروده على النجاسة الى ان تامل في ذلك وقوى ذلك بعض المتاخرين
بان الاصل طهارة الماء للعمومات الدالة عليها مضافا الى الاصول خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي والدليل منحصر في مفهوم ما ورد
واخبار صحاح من ان الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شيئ والمنطوقات الواردة في المواضع الخاصة والمفهوم لا عموم له لفقد اللفظ

الدال عليه والمنطوقات كلها في صورة ورود النجاسة على الماء خاصة فيبقى العكس على الطهارة فابطل الشهيد بان المنع يحصل
في الغسل على التقديرين مع انك عرفت ان المفهوم اذا كان حجة يكون بعنوان العموم لا غير لان المفهوم مفهوم اداة الشرط ومعنى
الشرط ليس الا ان المشروط يعدم عند عدمه كما هو الحال فيما يفهم من عبارة الشرط فيه كذا او شرط كذا او شرطت كذا الى غير ذلك
فاذا كان شرطا كان تمام مفاده ما ذكروا والا فليس المفهوم مفهوم شرط فلا يكون المفهوم حجة اصلا كما ذهب اليه السيد على انه
لو تم ما ذكر لزم عدم انفعال الماء القليل في صورة الغسل مطلقا كما ذهب اليه في الذكرى وشارح الارشاد وقواه الشيخ في ط
في مواضع منه وحكاه عن بعض الناس واختاره الشيخ علي في بعض فوائده وربما يعزى الى جماعة من متقدمي الاصحاب وجه اللزوم
عدم العموم في المفهوم وعدم ورود المنطوقات في صورة الغسل اصلا ففي صورة الغسل لا ينفعل مطلقا على التقديرين فلو ح
لا يشترط الورود اصلا نعم ورد في بعض الاخبار لغسل اليد ثم يدخل الاناء فتم لان الفقهاء افتوا بذلك فلعله مستثنى عند المشهور
كغسل الاناء من الولوغ بل مطلقا قال الشيخ والمحقق لو وقع اناء الولوغ في الماء القليل نجس الماء ولم يحصل من الغسلات شيء
فالطهر منها ومن يريد ما اصاب الماء في الاناء وغسله حتى يستوعب ما نجس منه ثم تفريغه يغسل كذا مرتين في الولوغ بعد التعفير
وثلثا في غيره كما ورد في الموثقة وذكر جماعة من الاصحاب انه لو ملأ الاناء ماء كفى افراغه عن تحريكه وانه يكفي في التفريغ مطلقا
وقيده بالة لكن بشرط عدم اعادتها الى الاناء الا ان تطهر وفيه انه خلاف المنصوص نعم لو لم يمكن بعزالة بان كان مثبتا
يكون الامر كما ذكروه الا انه لا يكون بملأ الاناء بل بصب الماء في الاناء وغسل الاطراف مرتين لكن الساقل يغسل ثلثا والاحوط
غسل الكل ثلثا بل لا يكتفي باقل منه في العمل وبالجملة لو تم ما ذكروه من عدم القول بالعموم في المفهوم ولزوم الاقتصار على
المنطوقات يلزم طهارة الغسالة مطلقا وعدم الانفعال في الغسل مطلقا كما قاله الجماعة المذكورون وقال بعضهم ان الغسالة
كالمحل بعدها واختاره في نهـ محتجا بان الماء في الغسلة الاولى ملاق لعين النجاسة بخلاف الغسلة الثانية فانه لم يلاق العين
مطلقا وبناؤه على ان الذي ثبت من المنطوقات من انفعال القليل هو ما اذا لاقى عين النجاسة بخلاف الغسلة الثانية فانه لم
لا المتنجس ايضا والمفهوم اما ليس له عموم عنده يشمل المتنجس او المتبادر من النجس فيه هو نفس نجس العين ولا يخفى نظره الى ما قلنا
المص سابقا الغاية وضوح فساده بل الحق ما ذكرنا كما سيعرفه المص وربما قيل بان الغسالة تنجس بعد الخروج والانفصال لا
لا حين الغسل اما عدم الانفعال حين الغسل فلما عرفت واما الانفعال بالمنفصل فلرواية العيص بن القاسم عن الصادق ع عن رجل
اصابه قطرة من طشت فيه وضوء قال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه ويؤيدها قوية عبد الله بن سنان عنه ع
الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه والرواية الاولى اوردها الشيخ في خلاف والمحقق في المعتبر
والعلامة في المنتهى على وجه الاعتماد وعجزه قوة الثانية سندا لا يظهر من كتب الرجال ومر سابقا والروايتان ظاهرتان في عدم
الانفعال بمجرد الملاقاة على انا لو سلمنا عدم عموم المفهوم وعدم عموم المنطوق الدال على الانفعال بمجرد الملاقاة بحيث يشمل
الغسل ايضا لا نم انحصار الغسل الصحيح في صورة ورود الماء لما عرفت من الصحيح والموثق وغيرهما مما سيعرف غاية الامر عدم نجاسة

الغسالة

الغسالة في صورة الورود ولو تم ما ذكروه ونسب الى السيد انه احتج بانا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى
الى ان الثوب لا يطهر الا بايراده كرا من الماء عليه والتالي باطل بالمشقة المنفية بالاصل فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الملاقي للثوب ماء
قليل فلو نجس لم يطهر الثوب لان النجس لا يطهر غيره وفيه ان السيد لم يظهر منه كونه قائلا بالفرق فلعل ان يستدل بانه لا ينفعل اصلا
لان النجاسة الشرعية من الاحكام الشرعية التعبدية لا طريق للعقل اليها اصلا اذ ربما حكم الشرع بنجاسة شيء في حالة دون
اخرى وبوجوب غسل قدره دون قدر وتطهيره بشيء دون شيء الى غير ذلك مع ان ما حكم بنجاسته شرع البلى ربما كان في غاية
لم يحكم بها عند العقل بل ولم يكن الامر بالعكس كالقيء والمذي والنخامة والبلاغم واشد منها نفرة وقذارة والحاكم التي في غاية
الوجاهة والصفا والنزاهة والنظافة بحيث كانت لها العشاق والولهون وبالجملة ما ذكر بديهي لا يحتاج الى الاثبات
وعلى هذا فاي مانع من ان يكون حال الغسل لا ينفعل اصلا او بعد الانفصال ينفعل ام لا كما عرفت بل اي مانع
من كون النجس يطهر كما هو الحال في حجر الاستنجاء وغيره من الات الاستنجاء وغيرهما مثل الارض المطهرة كما سيجيء
وان اراد انه ليس من العقل بل من النقل ففيه ما عرفت من حجر الاستنجاء وغيره فان الحجر ما لم يلاق الموضع الرطب لا يطهر
وبمجرد الملاقات ينفعل اجماعا مع انه مع ان بعض الاجسام لا يطهر في الاستنجاء وان كان مثل الحجر والكرسف ينظف به لا بد
من تثليث الحجر وان وقع النقاء قبله او وقع النقاء من مسح اطرافه بالمسحات الثلث ولا بد وان لا تعدى النجاسة عن الموضع المعتاد
قدر شعرة لا ينفع غير الماء الى غير ذلك فاي مانع من ان يكون ما ينفعل منه بالملاقات يطهر شرعا مع ان الحكم الشرعي لا يثبت الا من الادلة
الخمسة ولم يدل شيء منها ما ذكر فان غير الاجماع في غاية الوضوح واما الاجماع فهو فيما اذا كان الماء المطهر نجسا بما على المحل
واما اذا كان طاهرا الى ان لاقى النجس الذي يطهره حال الغسل فقد ذهب الفحول من علمائنا الى الانفعال بمجرد الملاقات واما اذا
كان طاهرا الى ان لاقى النجس الذي يطهره وحصل التطهير وهو المشهور بين فقهائنا لقولهم بعموم المفهوم الذي هو الحق
كما عرفت وحصول التطهير بالغسل بالقليل بالاجماع والاخبار لا يقال انه ينفعل بالملاقات فبعد العصر يبقى منه في الثوب وكذا
الحال في غيره اذ يبقى بعد الغسل رطوبة فلازم ذلك النجاسة فما يبقى منه في الثوب وكذا الحال في غيره اذ يبقى بعد الغسل رطوبة العصر
فلازم ذلك النجاسة ما يبقى لانا نقول مقتضى الادلة حصول التطهير بالغسل مع الانفعال بالملاقات ولا استبعاد في ذلك لان
يطهر ما بقي بمجرد ذهاب الثلثين ويطهر القدر الات الطبخ وغير ذلك وكذا الحال في تطهير البئر بالنزح ويطهر ظرف
المسكرات بجعلها خلا او مثله الى غير ذلك ولذا لم يجعله المستدل مانعا بل جعل المانع كون النجس يطهر غيره ومما ذكر ظهر فساد
ما ذكره المص من قوله وظني الخ سيما مع ما عرفت من لزوم التطهير على راي المص من مسح نجاسة الاناء بشرب الكلب والخنزير والحاد يده ذهب
العين وقوله بنجاسة الاناء من ولوغ الكلب والخنزير فيماه ووقوع الميتة فيه من دون ملاقات الاناء اصلا وعدم انفعال الماء
الذي لاقاه لسان الكلب والخنزير والميتة مع انه قال في الميتة ما قال مما عرفت وقوله بان هذا الاناء لا يطهر الا بالتعفير والغسل جميعا
في الولوغ والغسل مرتين في غيره الى غير ذلك مما مر منه وسيجيء ومما ذكر ظهر ايضا ما في قوله وبذلك انه اذ قد عرفت ان المفهوم

عام والمنطوقات غير مختصة بملاقات النجاسة العينية واشرنا الى بعضها في مقام ابطال قول المص بان المتنجس لا ينجس فلاحظ
وقوله ولم نشاهد من الروايات لم نجد ما يدل بل وجدنا ما يشهد بل يدل على خلافه مثل رواية العيص عن الصادق ع على
انفعال القليل بالمتنجس وقوله الا انه لم اجد الخ فيه ما عرفت من ان القائل هو الشيخ في ف ومن قال بان الغسالة كالمحل
بعدها مع انه كتب في الحاشية هكذا قيل الغسالة كالمحل قبلها فيغسل من الغسالة الاولى مرتين والثانية مرة وقيل كالمحل
بعدها وقيل قبلها بعدها فيغسل من الاولى مرة ولا يغسل من الثانية وهو الموافق لما اخترناه انتهى قوله العصر اه
المراد من العصر فعل يخرج الماء المغسول به باجتهاد وهو اعم من ان يكون بالغمز او اللي او الكبس احتج عليه بما ذكره المص
بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر وبان الغسل انما يتحقق في الثوب ونحوه بالعصر وبدونه يكون صبا
واحتج عليه في المنتهى بان الماء ينجس بملاقاة الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان وبصحيحة ابي العباس عن الصادق ع اذا اصاب ثوبك
من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه جافا فاصبب عليه الماء وحسنة الحسين عن الصادق ع قال وسألته عن الثوب يصيبه البول قال
اغسله مرتين وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره واعترض في المدارك على الاول بانه انما
يقتضي الوجوب اذا توقف عليه خروج عين النجاسة والدليل اعم وعلى الثاني بمنع دخول العصر في مفهوم الغسل بل الظ تحققه با
الاستيلاء والجريان والانفصال وعلى الثالث بمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة سلمنا لكن اللازم منه الاكتفاء
بما يحصل به الازالة وان كان بمجرد الجفاف وما قيل من ان الظن بانفصال اجزاء النجاسة مع الماء بالعصر بخلاف الجفاف المجرد
فدعوى مجردة من الدليل على انه يمكن ان يقال بطهارة المتخلف من الماء مع العصر وبدونه لعموم ما دل على الطهارة بالغسل
المتحقق بصب الماء مع استيلائه وانفصاله وقد اعترف الاصحاب بطهارة المتخلف بعد العصر وبعده وان لم يكن اخراجه بعصر ثان
اقوى وعلى الرابع بمنع دلالة المغايرة بين الغسل والصب على العصر خصوصا مع تصريحهم بان المراد من الصب الرش وعلى الخامس
بانها تضمنت الامر بالعصر في بول الصبي والظاهر ان الرضيع للاكتفاء في طهارته بالصب الواحد فهي متروكة الظ ويمكن
حمل الامر بالعصر على الاستحباب ايضا اذا توقف عليه اخراج النجاسة الى ان قال فلو قيل بعدم اعتبار العصر الا اذا توقف عليه
اخراج النجاسة لكان قويا ومال اليه بعض المتأخرين ايضا انتهى ملخصا ويتوجه عليهما ان دليل المفقر بما يكون اخص مع ان مراد المحقق من
النجاسة ليس خصوص نجس العين بل اعم منه ومن المتنجس كما هو الظ من قوله في بعض الباب من النجاسات كلها مع ان مراد
معاصريه من لفظ النجس في امثال المقام هو الاعم بلا تأمل وقد عرفت ان المشهور ومنهم المحقق يقولون بان الماء في الغسل
ينفعل بالملاقاة فلا تتم ذلك الا باخراج النجاسة الغسالة التي نجسة عندهم يعني القدر الذي يخرج بالعصر المتعارف فبعد
لا انفصال لا تأمل عندهم في وجوب الاجتناب عنه ووجوب غسله على حسب ما عرفت واما منعه دخول العصر في مفهوم الغسل ففيه ان الفقهاء
قالوا بعدم وجوب غسل بول الرضيع وعدم وجوب العصر فيه مع حكمهم بوجوب اخراج عين النجاسة من الثوب وان كانت بول الرضيع
كما مر وادعائهم المعترض في ذلك الا انه قال مع احتمال الاكتفاء به مطلقا لاطلاق النص فيحمل هذا الاحتمال على تأخر ما خالف الماء قطعا لاصحابا

ظاهر

ظاهر الا انه قال لاطلاق النص ولم يضم معه كلام الاصحاب مع انه قال ويعتبر في الصب الاستيعاب لا الانفصال على ما قطع به الاصحاب
ويرد عليه اطلاق النص الا ان يتوقف عليه زوال عين النجاسة مع احتمال الاكتفاء به مطلقا لاطلاق النص انتهى مع ان الظ ان للعامة
ايضا وافقوا الفقهاء فيما ذكرنا فمع جميع ما ذكر كيف منع الدخول في مفهوم الغسل مع ان المحقق ما ادعى الدخول في المفهوم بل ادعى
ان الفرق يتحقق به ومما ذكرنا ظهر ما في قوله بل الظ اه وما ذكره من منع نجاسة الماء بوروده على النجاسة فيه ما عرفت سابقا
ولعل النجاسة مطلقا من المسلمات عندهم فلا وجه للاعتراض عليهم في المقام فتدبر مع انك عرفت ان ذلك هو الاظهر بل الصواب
وما ذكره من قوله لكن اللازم منه الخ فيه ان المطهر هو الغسل بالاجماع والاخبار لا انه يبقى على النجاسة بعد الغسل الى ان يحصل
الجفاف او مثله فيكون المطهر هو الجفاف او مثله لا الغسل وفيه ما فيه مع انه يلزم على هذا تنجس القطرات والرطوبات الناشئة
الى يد الغاسل وثيابه وغيرها مما مسته قبل الجفاف ولا شك في فساده ايضا وما ذكره من قوله فدعوى مجردة عن الدليل
فيه ان الوجدان حاكم بما ذكر اذ من البديهيات ان الذي يزول ويذهب بالجفاف هو الاجزاء المائية خاصة فتم جدا وقوله على
انه يمكن ان يقال الى قوله وانفصاله عنه لا يخفى ما فيه من التدافع لان القائل من ان الظن حاصل بانفصال اجزاء النجاسة مع
الماء بالعصر بخلاف الجفاف المجرد فاعترض بانه لا دليل عليه ثم قال على انه اه اذ غير خفي ان مراد القائل من اجزاء النجاسة ليس
الا اجزاء العين النجسة ولا يقبل الحمل على اجزاء ماء الغسالة ولذا اعترض بانه مجرد دعوى فاذا سلم ذلك لم يكن لتسليمه معنى
الا ان يقول سلمنا عدم خروج الاجزاء من العين النجسة وقوله وانفصاله عنه يقتضي خروج الجميع حتى وانه لا ضرر في الغسالة
الخالية عن اجزاء النجس بالمرة وفيه ما فيه هذا اذا كان الاعتراض ايضا على القائل وان كان على العلامة ففيه انه بعد تسليم الانفعال
بمجرد الملاقات وكون الغسل من جهة الامر به لم يتجه هذا الاعتراض وجه لان اطلاق الامر بالغسل يقتضي الطهارة من دون
انفصال شيء من الغسالة بعد زوال العين ومقتضى عموم المفهوم انفعال الغسالة باجمعها وهذان لا يجتمعان بالبديهة وخروج
شيء بالغسالة من دون عصر لا دليل على كونه مطهرا اصلا والقياس بالعصر الذي هو اجماعي فاسد بالبديهة والحاصل ان الغسل
لغة وعرفا لا فرق فيه بين ان يكون غسل الكثافات الظاهرة شرعا والنجاسات بل اللغة والعرف لا يكون فيهما النجاسة شرعية
اصلا لان النجاسة وظيفة شرعية لا طريق للعرف واللغة فيها اصلا ومعلوم ان غسل الكثافة الظاهرة لا يتوقف على انفصال
شيء من الغسالة بعد زوال العين تلك الكثافة وكذا لو قلنا بعدم انفعال الغسالة مطلقا واما اذا قلنا بان الغسالة باجمعها
تتنجس بمجرد ملاقاتها الماء عين النجس فمعلوم تحقق نجسين متعددين شرعا يحتاج كل منهما الى التطهير الشرعي بل كان الذي عين
النجاسة فقط كيف يكون التطهير مطلقا او كيف خروج شيء من الغسالة من غير عصر ثم بعد العصر يتحقق طهارة كليهما او كيف خروج
شيء اجماعا ومن الشرائط الشرعية للغسل اللغوي تحقق الغسل في البول مرتين او مطلق النجاسة وبنى عليه الشرائط الشرعية
مثل كونه بالماء وكون الماء طاهرا او غير ذلك اللغة جدا وبالجملة ما دل على الطهارة بالغسل المتحقق بالصب مع الاستيلاء انما يتم
ما ذكر لو لم نقل بانفعال الغسالة بمجرد الملاقات اذ بعد تسليم هذا الانفعال كيف يمكن الاكتفاء بمجرد الغسل المذكور مع ان الحكم با

الغسالة ما جمعها عليه وكذا الحال بحسب الادلة لا معنى للنجس الشرعي الا وجوب الاجتناب المستتبع لوجوب الغسل فكما ان التطهير بالغسل
لا يتحقق الا بالعصر في صورة توقف التغير وتوقف الطهارة عليه اجماعا مع حصول الغسل العرفي وان لم يخرج المتغير لان الغسالة
نجسة مع التغير اجماعا وكذا الحال اذا غسل بالماء المضاف والماء النجس ونحوهما الى غير ذلك وكذا لا يتحقق الغسل الا بالعصر في صورة
كون الماء بمجرد الملاقاة ينجس اذ عرفت ان النجاسة الشرعية معناها مطلقا واحد في المتنجس والنجس وهو وجوب الاجتناب المذكور
فلا بد من اخراج جميع الغسالة حتى يحصل الطهارة الا ان طهارة المتخلف بعد العصر المتعارف اجماعي وهو مقتضى الاخبار الدالة
على حصول الطهارة بالغسل مع ان المتعارف في الغسل اخراج ماء الغسالة وخروجه بالعصر المذكور يعني الاعم من الغمز وغيره
والاطلاق ينصرف الى المتعارف فلو لم يكن العصر داخلا في مفهوم الغسل فلا بد من الامر على ان الشارع قال بانفعال الماء القليل بالملاقات
فصيرورته نجسا لم يتم ذلك من اخراج الخارج الطبيعي المتعارف في الغسل وانحصار المطهر الشرعي من الغسل فيما هو الغالب
والمتعارف فيحصر من الناس سيما وافق المشهور من القدماء والمتاخرين بوجوب العصر المعتبر عند المشهور لان خلاف
المشهور هو النادر بل هو من الاجماع مع ان الظاهر من قول الخصم خلافا لبعض المتاخرين عدم الخلاف ممن تقدم عليه وخلاف
بعض المتاخرين لا يضر الاجماع ووفاق الكل واما الاخبار فقد عرفت انها منصرفة الى الافراد الشائعة الغالبة مع ان العمل
المقصور على العصر ... الحادث ... في العمل ثم اعلم ان العصر المعتبر يكون مرتين فيما يجب غسله مرتين عند المحقق
ومرة بين الغسلتين عند الشهيد في اللمعة بعد الغسلتين عند الصدوق والظاهر ان العلامة موافق المحقق ولذا احتج بالفرق
بين الغسل والصب وبان الماء ينجس بالملاقات فيجب ازالته ومعلوم انه رايه ليس راي الصدوق وحتى يقال بظهور هذا الدليل
كون العصر بعد الغسلتين كما قال في المدارك فيكون هذا الدليل ينفع الصدوق لما عرفت من ان دليل الفقيه ربما يكون
اخص من مدعاه نعم لا بد من ثبوت مدعاه مع ان العصر الذي يتوقف اخراج الغسالة الثانية فتامل ومقتضى الادلة ان ... بعد
كون الامر كما ذكره المحقق والعلامة لكون العصر هو الفارق بين الصب والغسل ولانه المقتضي لزوال اجزاء النجاسة والمتنجس
في الاولى والملاقي للثاني على حسب ما عرفت ولانه المقتضي لحصول الطهارة على اليقين بعد حصول النجاسة على اليقين بعد
حصول النجاسة من جهة الاجماع والمتبادر من الاخبار فتم والظاهر ان الشهيد في اللمعة قائل بان الغسالة كالمحل بعدها
ومن مستنده واما الصدوق فكلامه عين عبارة الفقه الرضوي وقد مرت سابقا وسنذكرها واعلم ايضا ان مقتضى
الادلة المذكورة كون العصر المعتبر مختصا في صورة الغسل بالقليل وبذلك جزم في التذكرة والنهاية ووافقه من تاخر عنه
بل الظاهر ان المحقق ايضا موافق لهم كما عرفت من دليله الثاني وتقريبه لدليله الاول لما عرفت من ان مراده من النجاسة هنا اعم
من نجس العين بل الانجس لعصر فيه لعدم تامل احد فيه وكون التامل في المتنجس واما الصدوق فانه قال الثوب اذا اصاب البول
غسل في ماء جار مرة وان غسل في ماء راكد فمرتين ثم يعصر وهي عبارة الفقه الرضوي وظاهرها اعتبار العصر في الكل راكد
ويحتمل ان يكون المراد من الراكد القليل لندرة وقوع الكثير في ذلك الزمان كما مر في ... ويحتمل ان يكون مراده من العصر

العصر

العصر المتعارف للتجفيف بانه قوله ثم يعصر متعلق بمجموع ما تقدم ثم اعلم ايضا ان العلامة اوجب في النهاية في طهارة الجسد والاجسام
الصلبة الدلك للاستظهار في ازالة النجاسة ولرواية ابن عمار السابقة في نجاسة الاناء في غسل الاناء اذ منها لا يجزيه حتى يدلك
بيده ويغسله ثلاث مرات ولا شبهة فانه لو لم يحصل الاطمئنان في زوال النجاسة الا بالدلك يكون لازما جزما واما اذا حصل فلا
حاجة اليه للاستظهار لحصوله ولذا لم يرد في الاخبار الواردة في غسل البول من المخرج او الجسد اشارة الى الدلك واما رواية عمار فلعل
الدلك لازالة ما عسى ان يكون مستكنا وعدم حصول الاطمئنان الا به او يكون مستحبا جمعا بينها وبين رواية اخرى الخالية عن
ذكر الدلك من شيء ايضا واعلم ايضا ان ما ينرسب فيه النجاسة ويعسر عصره بالمعنى الذي ذكرنا الغسل ما ظهر فيه وجه للعمومات
وبطلان السراية عندنا وخصوص صحيحة ابراهيم بن ابي محمود عن الرضا في الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع به وهو
ثخين كثير الحشو قال يغسل ما ظهر من وجهه ويؤيده رواية ابراهيم بن عبد الحميد السابقة مع الصحيحة في نجس غسل الانية قوله بين
ومنهم من قال الخ لا يخفى ان جماعة من الاصحاب ذكروا ذلك كما صرح به في المدارك وغيره في غيره بل في المعالم ان هذا هو المتعارف
المتاخرين وقد عرفت انهم ما اعتبروا العصر الا فيما ينرسب فيه ماء الغسالة والصابون والفواكه لا ينرسب فيهما الماء رسوبا يخرج
بالعصر وتنجس هذه الامور على ضربين ضرب ينجس ظاهرها من دون سريان للنجاسة في اعماقها اصلا ولا سيما وهذا يطهر
بمجرد صب الماء عليه من دون حاجة الى العصر اصلا نعم بدلكه لو احتيج اليه وضرب سرت النجاسة في اعماقها اما اولا واما بعد
صب الماء عليه للغسل بان يسري الغسالة النجسة في العمق والقسم الاول من هذا الضرب كيف يمكن العلم بطهارته بمجرد ملاقات
الماء الطاهر وعدم نفوذه في الاعماق او نفوذه فيها لكن لا يخرج منها النجاسة من جهة عدم امكان العصر وتوقفها لاخراج
عليه وايضا ربما كان الرطوبة السارية فيها مستقرة لا تدع ان يدخل الماء في الاعماق حتى يلاقي النجاسة ويذيبها
او يغسلها ويزيلها كما هو الحال في العجين النجس والحنطة والارز المطبوخ بالماء النجس ونحوه مثل الزبيب المنقوع في الماء النجس و
والحاصل انه مع بقاء عين النجاسة لا يمكن الحكم بالطهارة اصلا والعفو عن المتخلف في الحشايا والحكم بطهارتها انما هو في الغسالة
من الغسلة الثانية والاولى بعد خروج عين النجاسة وزوالها بالمرة لا مع بقائها ايضا اذ لم يقل احد بذلك قطعا بل كلامهم صريح
ببقاء النجاسة وعدم ارتفاعها في مثل ذلك الا بالوضع في ماء كثير يدخل في الاعماق ويذهب النجاسة ويزيلها عنها او يترك في
الشمس او النار حتى يزول الرطوبات بالمرة منها فيترك في الماء الكثير فيدخل في الاعماق بحيث يزيل عنها النجاسة كما ذكروا ذلك في
في العجين النجس والارز المطبوخ بالماء النجس واما الحنطة فما لا يدخل الماء في اعماقه الا بعد الجفاف التام بحيث يتيسر به دخول الماء
في الاعماق وازالة النجاسة وازالتها منها ان كان فيها النجس العين مثل الدم ونحوه واما اذا لم يكن عين النجس بل المتنجس فيكون دخول
الماء في الاعماق بحيث يتحقق غسلها هذا اذا كان الماء كثيرا لا ينفعل واما اذا كان قليلا فلا يطهر عند من قال بانفعال الغسالة
في القليل او كان الغسالة تتغير احد اوصافها الثلثة او كان في الغسالة اجزاء النجس العين الا ان يخرج الكل بالغسل والعصر او الدق
او التي او تصير النجاسة مستهلكة فيها مع اشكالهم في الاستهلاك ايضا لان الاستهلاك يوجب طهارة الامر المستهلك لا ما كان

لا ما كان ملاقيا له ايضا وسيجيء التحقيق في ذلك وما ذكره في المدارك ان كان يتم فانما هو بالنسبة الى القسم الثاني من الضرب الثاني
والمذكور في عبارة الجماعة القائلين بعدم التطهير في القليل هو التجيس بالماء النجس والتفتيح كذلك واما اذا لم القسم الثاني من الضرب
الثاني داخل في قولهم ومرادهم من جهة قولهم بانفعال الماء في الغسل ايضا على حسب ما مر ومع ذلك يرد عليه انه لو كان من الشرع
دليل على النجاسة وعدم الطهارة في الشايع ثبت الضرر والحرج كما هو الحال في القسم الاول من الضرب الثاني الذي لا يمكن خروج اجزاء المعين
النجسة منه بوجه من الوجوه ولعلم يكن فعدم الدليل كاف ولا حاجة الى التمسك بلزوم الحرج والضرر والقياس مع الفارق والاوضح اذ عرفت
الوجه في الحكم بطهارة ما بقي بعد العصر وابن هو من المقام الا ان يكون مراده ان بعد تسليم العموم في انفعال القليل بحيث يشمل صورة
الملاقات في الغسل يكون التعارض بينه وبين عموم نفي الضرر والحرج عموما من وجه فيصلح ان يصير كل منهما مخصصا للاخر فيبقى صورة
سالمة لكن الظاهر ان مراده ليس الا انفعال عمومه خاص بالنسبة الى عموم نفيهما او حقيقة بحيث يرجح كونه مخصصا الا ان هذا
وعكسه سواء في النظر ومع ذلك لا يتحقق الضرر غالبا لان فرض سراية النجاسة فلا عمامة مع عدم التمكن من الجاري او الكثير او البئر
اصلا مع عدم الشمس المطهرة او غيرها من المطهرات التي تمكنت وكانت مطهرة لشيء عام ومع ذلك لا يكون فيه نفع اخر مطلق ولا يمكن
استعماله فيما لا يشترط فيه الطهارة نادر جدا بحيث يكاد يلحق بالعدم ومثله غير عزيز في الشرع ومنه يعلم عدم الحرج ايضا فان مثله
لا يكون حرجا في الدين فانه انما يكون فيما يعم به البلوى او يكون بهذه الندرة ومما ذكر ظهر حال المايعات المتنجسة وكذا المياه المضافة
لان التطهير فرع ملاقات الماء ومماسته كل جزء جزء ولا يحصل العلم بذلك مع العلم ببقاء الماء على اطلاقه حال المماسة وعدم خروجه
عن الاطلاق حال التطهير وكذا الحال في السمن والدهن كذلك لعدم العلم بوصول الماء كل جزء جزء منها مع ما بينها وبين الماء من المنافرة
التامة ومع حصول العلم على فرض التسليم في صورة الذوبان بالماء الحار الكثير شديد الحرارة لم يعلم البقاء على الاطلاق وعدم الصيرورة
مرقا وان نقل عن العلامة تطهيرها بذلك لان النجاسة كانت بقينية الى ان يحصل اليقين بالزوال ويحصل الطهارة على وفق
ما ثبت من الشرع وما قيل من تطهير جميع ذلك بمجرد ملاقات الكثير من الماء ففيه ما فيه نعم لو استهلك الامور المذكورة في الكر او الجاري
او ما وافقهما في عدم الانفعال بمجرد الملاقات يحكم بصيرورتها طاهرة من جهة الاستهلاك وصيرورتها ماء والاصل في الماء
الطهارة حتى يحصل العلم بنجاسته وما قاله المص من اطلاق الامر بالغسل الشامل للقليل والكثير ظاهر الفساد اذ لم يوجد مما ذكره
من الاطلاق عين ولا اثر اذ الوارد هو الامر بغسل الثوب والجسد والاناء والفرش وما ماثلها وعلى فرض الاطلاق عرفت الاحكام
المذكورة من المشهور بناء على انفعال الماء بمجرد الملاقات مطلقا الا ما استثنى مثل الاستنجاء ونحوه فالاطلاق يصير مقيدا البتة
ولذا قيدوا المطلقات الواردة في الثوب ونحوه بوقوع العصر وخروج النجاسة بجميع اجزائها كون العصر داخلا في مفهوم الغسل عند
بعضهم بل وعند كلهم فتامل ومما ذكر ظهر الحال في تطهير الارض وتوابعها بالقليل من الماء مع انفصال الغسالة في الصلبة منها وعدمه
وعدمه في الرخوة وما روى العامة من امر النبي صلى الله عليه وآله باهراق الذنوب عليها معارض بما روي من امره باخذ موضع البول ثم القاء الذنوب
مع عدم معلومية حجيته اصلا ولسنا فكيف يخرج به عن القواعد الثابتة فتدبر جدا وسيجيء في مطهرية الشمس كيفية تطهير الحصى ونحوه

والمعادن المذابة بالنار كالفضة والاسرب ونحوها اذا لاقاها النجاسة حال الذوبان والجمع ان يتنجس جميعها او بعد الانجماد بطهر
ظاهرها بالغسل ولا مانع من ان يساوي كانت تخلل في الاصبع ونحوه بالاحتكاك بزوال شيء منها وينقص بعد الادخال
في غير القليل من الماء او الغسل بالقليل في خلال الاستعمال لانا عدم العلم بنجاسة الظواهر واستصحاب طهارتها وطهارة
ما لاقاها وكذا الحال في الظرف النجس من النحاس اذا طلي بالرصاص للاستعمال في الشرب ومثله من الاكل والماء النجس اذا شرب
الجديد كالظرف المذكور واما اذا صار ماء النجس جامدا فلا يكاد يطهر بالغسل لانه ينعدم شيئا فشيئا الى ان يفنى والله يعلم
اطلاق الماء الى الاشتراط في التطهير هو المشهور بين الاصحاب لان النجاسة مستصحبة حتى يثبت الطهارة ولا يثبت
الا بالازالة بالماء المطلق ولان الغالب في الازالة بالغسل بحسب العرف كونها بالماء ولما ورد في الاخبار من الامر بالازالة بالماء
مثل ما ورد في الاستنجاء ولا يجزي من البول الا الماء ولذا انقطعت درة البول فصب الماء الى غير ذلك مما ورد في الاستنجاء
وفي حسنة الحلبي السابقة في بول الصبي وان كان قد اكل فاغسله بالماء غسلا والغلام والجارية شرع سواء ورواية ابن ابي مريم
ابن عبد الحميد السابقة في المنتجس بخمر فان اصبت من شيء منه فاغسله والا فانضحه بالماء ولا الاخبار التي مرت
في ذلك المتضمنة ان من لم يكن عنده ماء يمسح ذكره بالحائط وهي كثيرة ولصحة الدلالة فلاحظ وكذا ما مر في بحث الاستبراء
مما تضمن ذلك وما سيجيء في لباس المصلي وتطهير الثوب من النجاسات وغير ذلك ومثل حسنة الحسين السابقة في بول
يصيب الجسد صب عليه الماء مرتين ومثلها رواية ابي اسحاق السابقة وما ورد في بول الصبي انه يصب عليه الماء وصحيحه
الحلبي فيمن اجنب في ثوبه وليس معه غيره انه يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله الى غير ذلك فالمطلقات الواردة مقيدة بما ثبت
مضافا الى عدم قائل بالفصل مضافا الى هذه الايات لخصوص قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء
ماء طهورا في معرض الامتنان فلو كان غيره ايضا طهورا لما ناسب تخصيص الماء بالذكر في ذلك المقام وما ورد من الاخبار المستفيضة
ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وكذا رواية السكوني المشهورة ان الماء يطهر ولا يطهر ويدل عليه ايضا
ان المضاف ينفعل بالنجاسة باجماع العلماء سواء كان قليلا او كثيرا والنجاسة اي نجاسة كانت فاذا انفعل يصير الثوب نجسا
حال الغسل لملاقاته الثوب وكذا بعد خروجه للاستصحاب وعدم دليل على كون الخروج مطهرا وان كان بالعصر اذ الباقي كان مهما
نجسا قبل العصر فكذا بعده استصحابا للحالة السابقة وايضا الاجماع واقع على اشتراط طهارة الثوب والبدن في الصلوة
الا ما استثني وكذا بعضهم من الاخبار ذلك وهي مخصوصة في الغسل بالماء اذ ليس دليل على الطهارة بغيره لما ستعرف في ادلة القائل
بالتطهير به وهو المفيد والسيد والسيد رحمه الله وابن ابي عقيل عند المشهور على ما حكي عنهم حجة القائل بالجواز بالمضاف وجوه
الاول الاجماع المنقول حكاه في المختلف عن المرتضى والمحقق قال ان المفيد والمرتضى رحمهما الله اضافا القول بالجواز الى مذهبنا هذا
وقال في المختلف بالمنع منه وانه لو قيل بالاجماع على خلافه ادعواه امكن وعن المحقق انه قال بعد الاضافة الى مذهبنا من المفيد والسيد
اما السيد فانه ذكر في الخلاف وجعل اضافته الى مذهبنا وهو من اصول لنا العمل بالعقل ما لم يثبت الناقل منه ونحن نعلم انه لا فرق بين الماء

والغسل في الازالة بل ربما كان المسح ابلغ من الماء واما المفيد فانه ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة عليهم السلام واجاب عما قاله
السيد بانا عرفنا الفرق بينهما وعما ذكره المفيد بمنع دعواه ومطالبته بنقل ما ادعاه اقول الاولى ان يجاب السيد بمنع الاجزاء
الا ان يقول الشارع ان رفعها به مع ان العقل لا يفرق بين الزوال من قبل نفسها والازالة بغير الغسل وبين الزوال بالغسل و
يوجب الغسل البتة الثاني قوله تعالى وثيابك فطهر وبناؤه على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الطهارة واجيب بان الثابت منه
هو التطهير اللغوي لا الشرعي ولا يخفى فساد هذا الجواب لان لفظ غير العبادة ليس بتوقيفي جزما بل التوقيفي هو لفظ الصلوة
ومثلها مما لا يصح الا بنية وغسل الثوب ليس من هذا القبيل ولذا صحح السيد فحينئذ هذا الاستدلال بان الثوب لا يحتمل عبادة
فيرجع في مقام اثبات الحكم الشرعي الى المعنى اللغوي والعرفي الا ان يثبت شرط شرعي كما ثبت كون التطهير بالغسل وبغير النجس
من المغسول ولم يثبت اشتراط كون الغسل بالماء واجيب عنه ايضا بما ورد في حسنة ابن سنان عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى وثيابك فطهر
قال ارفعها ولا تجرها فاذا قام قائمنا كان هذا اللباس وفي بعض الروايات ان ثيابك كناية ظاهر عن امره بالتشمير والتقصير وورد ايضا
في بعض الاخبار ما يدل عليه لكن السيد ممن لا يعمل بالخبر الواحد مع ان خبر الواحد المخالف لظاهر التنزيل بحيث يعمل به الا قليل معروف مع انه
لم يظهر منها المخالفة لان التطهير اللغوي يعم ما فيها مع امكان الحمل على ما في بطون الاية بالنحو المذكور في الاخبار المذكورة فتامل
واعترض على نفسه بما مفاده ان المطلق ينصرف الى الشايع الغالب والشايع هو الغسل بالماء واجاب بانه لو تم عدم التطهير من الغسل
بالمياه النادرة وانه باطل اجماعا وفيه ان هذا الاجماع يكفيه دليلا لحصول الغسل بالنادر ولا يلزم خرم قاعدة انصراف الاطلاق
الى الشايع واجاب ايضا بان التطهير ليس باكثر من ازالة النجاسة عن الثوب فقد زالت مشاهدة وفيه ان الامر كما ذكرت لو لم
يظهر من الشرع شرط التطهير وهو كونه بالماء وقد ظهر من الادلة السابقة وما اجاب بعض من ان الزوال الحسي غير كاف بل
لا بد من الزوال الشرعي غفلة عن حقيقة الحال وعن الفرق بين العبادة التوقيفية وغيرها ولذا طريقة الكل الاستدلال بلفظ
الغسل بان المراد ما يصدق في العرف واللغة غسلا الا ان يثبت من الخارج شرط لصحته شرعا ولذا استدلوا بعدم لزوم
ورود الماء على النجاسة وعدم اشتراط العصر وغير ذلك حتى يثبت من دليل شرعي شرطيته فاذا ظهر من الاية كفاية الزوال
الحسي لطهارة الثوب فلا بد من ثبوت الشرط والقيد من دليل اخر كما قلنا انه ثبت من دليل اخر او يمنع الدلالة على ظهور
كفاية الحسي لعدم ظهور كون المراد التطهير للصلوة ونحوها الثالث اطلاق لفظ الغسل في الاخبار من دون تقييد بكونه بالماء وفي
كثير من ذلك وعلى فرض الظهور الاطلاق ينصرف الى الشايع وهو الغسل بالماء ويجيء ايضا مع كون كثير منه في غاية الظهور والكلام
فيه ابراما ونقضا مر في الثاني ومما اجابوا بان المتبادر من لفظ الغسل كونه بالماء فيكون حقيقة فيه نادر لان تبادره مثل تبادر
الانسان ذي الراس الواحد واليدين والرجلين من لفظ الانسان لعدم صحة سلب الغسل عرفا عن الغسل بالمضاف كما لا يخفى فالصواب
الجواب بان المطلق ينصرف الى الشايع ومع ذلك مقيد بالاخبار المقيدة الكثيرة كما هو الحال في الغسل بالماء النجس او الماء الطاهر الا
انه تغير احد اوصافه بالنجس حال الغسل ولم يخرج الجميع بالعصر او نحو ذلك والمسالة ذلك اذ لا شك في ان المطلق مقيد بكون المغسول

باب الازالة التطهير لانه رفع النجاسة
وهي احكام شرعية والعقل لا طريق له الى
واحد منهما فضلا عن المجموع فكيف يحكم برفعها
بمجرد الازالة ٩٩

طاهر شرعا اي غير نجس شرعا واللغة والعرف لا دخل لهما في النجاسة ولا غيرها من احكام الشرع الرابع ان الغرض من الازالة ليس
الا ازالة عين النجاسة كما يشهد به حسنة الحكم ابن الحكيم عن الصادق عليه السلام وعرفت في بحث الماء المتنجس بنجس ورواية غياث بن ابراهيم انه
لا باس ان يغسل الدم بالبصاق وغيره ان في رواية غياث هكذا لا يغسل بالبصاق شيء غير الدم فلا دلالة فيهما على ما ذكر بل
على خلافه واما الحسنة فقد مر الكلام فيها مع انها لا تدل على ان بمجرد زوال العين طهارة ولو دلت على ذلك لوجب طرحها
وعدم قائل بمضمونها لان المفيد والسيد يقولان بوجوب الغسل وتعيينه الا انهما لا يشترطان كونه بالماء قال المحقق رواية حكم
ابن الحكيم مطرح باتفاق منا ومن الخصم وكذلك الكلام في رواية غياث والاصحاب حملوها على ان شيئا من النجاسات لا يزال بالبصاق غير الدم
الدم يزال بالبصاق بالوجدان والتجربة فالازالة بالبصاق لا يقتضي الطهارة ويجيء الكلام فيه فاذا ظهر ان التطهير لا يكون الا
بالماء المطلق فلو مازج المطلق مضاف ... فيه اطلاق اسم الماء عليه حقيقة عرفا كان ... في الاطلاق ... المتبادر وعدم صحة
السلب عرفا فان شك فيه مع هذا لم يجز الطهارة به ورفع الحدث والخبث لما عرفت من ثبوت الاشتراط بالماء المطلق شرعا فالطهارة
منهما ومما ذكر ظهر انه لو لم يكف الماء للطهارة وامكن مزجها بالمضاف الذي يبقى ولم يخرج عن الاطلاق وجب من باب المقدمة
ومر عن الشيخ في بحث التيمم انه غير واجب لرفع الحدث وان فعل وجب وانه مخالف للقاعدة الثابتة المسلمة ولو مازج المطلق
مسلوب الصفات كقطع الرائحة من ماء الورد وصفرة اللون ايضا قال الشيخ حكم للاكثر وفي صورة التساوي جوز استعمال
باصالة الاباحة وعن ابن البراج جوز عدم جواز استعماله في رفع الحدث والخبث ونقل عنه مباحثة جرت بينه وبين الشيخ
خلاصتها تمسك الشيخ باصالة الاباحة وتمسكه بالاحتياط ولا يخفى ان الحق معه وان هذا الاحتياط واجب لعدم ثبوت رفع
الحدث والخبث شرعا به وعرفت انه امر لا طريق للعقل اليه ولا معنى لتجويزه باصالة الاباحة بعد القول باشتراط الماء
اعتبر اطلاق اسم الماء عرفا قال العلامة طريق معرفة ذلك في مسلوب الصفات ان يقدر صفاته ثم يعتبر بما جوز فيحمل عليه
المسلوب انتهى ووجه عبارة التقديري في النهاية بان لا اخراج عن الاسم بسبب سالب للطهورية والمسلوب لا يخرج عن الاسم
بسبب الموافقة في الاوصاف فينبغي ان يعتبر بغيره كما يفعل في حكومات الجروح ووافقه الشهيد في الدروس والشيخ علي ... بل
ما وجهه العلامة ولا بد فيه من تامل وكذا فيما اعتبره من الوصف بحسب الشدة والضعف من انه المتوسط بين الشديد والضعيف
والظاهر ان العبرة بالاطلاق العرفي مطلقا بشرط علم اهل العرف بالممزوج وقدره والظاهر عدم ثبوت اطلاق حقيقي عرفي في المساوي
والاكثر الا نادرا وفي صورة الشك في تحقق الاطلاق الحقيقي يكون التطهير والتيمم وغسل الجنب ثانيا بعد التمكن من الماء
امن الشبهة **قوله** بل جوز المستدام من الشيخ في الخلاف في اصحابنا من قال بان الجسم الصيقل كالسيف والمراة والقوارير اذا
اصابته النجاسة كفى في طهارته مسح النجاسة عنه ونسب ذلك الى المرتضى ره وقال السيد اعرف به اثرا واختار عدم الطهارة الا بالغسل
لان النجاسة معلومة والحكم بزوالها يحتاج الى الشرع وبطريقة الاحتياط واختاره الفاضلان وكل من تاخر عنهما واعترض في الذكرى
على الدليل بانه استصحاب وليس بحجة وفيه ان الاستصحاب حجة كما حققنا في الفوائد ورسالة على حدة ومع ذلك نقول ان الجسم

الصيقلي لم ينفعل بملاقاته للنجاسة رطبا اصلا وانه لا تفاوت بين ملاقاتها يابسين جافين وبين ملاقاتها رطبين
او احدهما رطبة بل وان كانت بوكان الحليب او غيره او خمرا او غيرهما من المايعات النجسة فان الجسم الصيقلي يكون طاهرا عنده لم ينفعل
اصلا ورأسا بملاقاته البول المذكور والمني الرطب وامثالها ايضا مع انه خلاف البديهة المعقولة بل خلاف ضروري الدين
وخلاف ضروري الدين وخلاف ما يظهر من الاخبار من انحصار عدم الانفعال فيما اذا كان جافا ملاقيا اليابس من النجس ومع ذلك
لم يقول السيد بالاكتفاء في الطهارة بالتمسح اذ زوال العين كاف باي نحو كان بل لا يحتاج الى زوال العين اصلا لانه لم ينفعل با
بالملاقات رطبا فيكون طاهرا وان كان غرقا في بحار النجاسات بل وان لم يكن ازالة النجاسات عنه لتعذر انفكاكها منها وان
قال بان الجسم المذكور ينفعل بالملاقات رطبا او يابسا فيصير متنجسا ونجسا فقد عرفت ان النجاسة ليست مجرد اللفظ
والعبارة بل معناه احكام شرعية لا طريق للعقل اليها كما كان تنجسه وانفعاله توقيفي على الشرع فكذا رفع هذه الحالة
التي لا طريق للعقل اليها اصلا ويعبر عنه بالطهارة الشرعية ولذا لم يصر الطهارة الشرعية دائرة مع النظافة الشرعية
العرفية حتى تصير النجاسة الشرعية دائرة مع الكثافة العرفية لا دخل لها مضافا الى ان صاحب الذخيرة انكر كون الاصل في
الطهارة كما مر والمعترض يقول لا اصل للطهارة ما لم يحصل العلم بالنجاسة لا بعد حصول العلم ايضا ودليله لم يقتض الا ذلك
مثل ما في الموثقة كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فاطلاقه يقتضي الاجتناب مطلقا الى ان يثبت من الشرع خلافه مع انه
معترف بعمومه دام اصحابه ومعتبرة في ان الحكم الذي ثبت من الشرع بيقين لا ينقض هذا الحكم الا ان يثبت خلافه بيقين
ويعمل به فامثال المقام على ان النجاسة والطهارة مما وقع الاجماع على استصحابها كاكثر الاحكام الشرعية فلاحظ وتتبع
الموارد ولذا حكم السيد بلزوم المسح هنا لا اقل كما هو غير خفي لانه ايضا غير لازم بل اللازم زوال العين كيف كان بل اللازم
الطهارة مع عدم الزوال بل اللزوق التام بحيث لا يمكن الازالة اذا لم يرد حديث في ان الجسم المذكور انفعل وتنجس بل في الحديث
انه بنجس العين ينجس وان ورد حديث كذلك لكنه لم يرد ايضا ان بنجس العين تنجس بل الوارد الامر بغسله فان كان شاملا
للمقام يتعين الغسل جزما ولا ينفع المسح قطعا وان لم يرد فيه الامر بالغسل فلم يصح اذ لم يرد الامر بالمسح جزما وان بنى على
ان نجاسة الاشياء لا تثبت الا بالاجماع او بضميمة ففيه خفي ان مقتضى كلام المجمعين والطريقة المستمرة بين الشيعة
انه اذا كان شيء محكوم بالنجاسة فلا بد في الحكم بطهارته من مستند شرعي اما الاجماع واما الاخبار التي ذكرناها كما لا يخفى على المطلع
ومما ذكر ظهر فساد ما قاله المعترض من ان غاية ما يستفاد من وجوب الاجتناب من الاعيان النجسة انما ثبت من الامر بغسلها
كما قال شاملا وهو المعلوم فكثر النجاسات في هذا كيفما يتعين غسلها قطعا وكفاية المسح من الغسل في فاسد بالبديهة
وان قال بانه غير شامل للمقام بل مخصوص بالثوب والجسد ففيه انه ورد الامر بالغسل في الاواني وربما كان انية صيقلية مع انه
اذا لم يكن شاملا للمقام فمن اين يحكم بالنجاسة فيه مع عدم دليل ولم يامر بالمسح الذي لا دليل عليه اصلا وكيف يمكن حكمه بالنجاسة
من جهة ورود الامر بالغسل في الثوب ونحوه وتقول بعدم وجوب الغسل وكفاية المسح فان كان التعدي من مورد التقاييد

تنقيح المناط فلازم ذلك وجوب الغسل في المقام ايضا والا فكيف يحكم بالنجاسة من دون دليل ان تمسك وان بنى على ان الدليل هو الاجماع
فمن المعلوم من المجمعين انه اذا اصاب شيء محكوما بالنجاسة شيئا فلا يرتاب بالحكم ببقاء النجاسة فيه من دليل شرعي اذ تحقق
حكم شرعي الى ان يجيء حكم اخر شرعي مغاير للاول كيف يكون بغير دليل شرعي فاي دليل على كون المسح مطهرا وان بعده يتبدل
النجاسة الثابتة شرعا بالطهارة الشرعية على ان ما ذكره المص ان تم لزم عدم تنجس الاشياء بنجس العين وان كانت ملاقية
رطبا بل مع بقائه فيه ملتزمة له بحيث لا يمكن الانفكاك لان الذي يجب الاجتناب عنه خصوصا نجس العين لا المتنجس منه
بل لا يكون شيء متنجسا منه اصلا لعدم وجوب الاجتناب عنه الا من نفس الاعيان فقوله فكل ما علم بزوال النجاسة حكم بتطهيره فيه
ما فيه لانه لم يكن نجسا اصلا يحكم بتطهيره بعد زوال العين والنجس قد ذهب ولا يمكن تطهيره الا ان يكون مراده من قوله تطهيره
بعينه وللعين النجاسة عنه وايضا فيه بعد الذي علمت بل الكلام انما هو في الطهارة الشرعية وكونها بمجرد زوال عين النجاسة فيه
ما فيه قوله هو كالثوب والبدن فيه ايضا ما فيه لان الذي ورد الامر بغسله في الثوب والبدن هو قليل من النجاسات مع ان اكثرها
ما ورد في الثوب خاصة فلا يتم ما ذكره كفاية بمجرد زوال العين في الثوب والبدن ايضا في اكثر النجاسات بل كفاية ذلك في
البدن ايضا الا في نادر من النجاسات مع انه ان اراد خصوص الثوب والبدن ففيه ان كثيرا من الاشياء ورد الامر بغسلها من
النجاسة وان اراد كلما ورد الامر بالغسل فيه والثوب والبدن من باب المثال ففيه انه على هذا الوجه لا وجه لموافقتها ففيه
مع السيد في قصر هذا الحكم في خصوص الصيقلي بل ما لم يرد الامر بالغسل فيه من الاجسام التي ليست بصيقلية لا تعد
ولا تحصى بل الذي ورد ايضا ربما لم يرد فيه الا بالنسبة الى خصوص نجاسة ومما ذكر ظهر ما في قوله ومن هنا يظهر الخ
لان ما ذكره لا خصوصية بالبواطن اصلا بل الظواهر كلها كذلك الا ما قل مع ان المستثنى عند الفقهاء خصوص البواطن اذ لا
لا نعرف خلافا فيه لكن من احد منهم واستدل على ذلك بموثقة عمار عن الصادق ع عن رجل يسيل من انفه الدم هل عليه ان
يغسل باطنه يعني جوف الانف فقال انما عليه ان يغسل ما ظهر وصحيحة صفوان عن اسحاق بن عمار عن عبد الحميد بن ابي الديلم
انه قال للصادق ع رجل شرب الخمر فبصق فاصاب ثوبي من بصاقه فقال ليس بشيء وها ان سندهما في غاية الاعتبار بل حجة
وعلى القول الضعيف بانهما ضعيفتان فمنجبرتان بالفتاوى والاصول ويؤيده ايضا طهارة ما خرج من مخرج البول والغائط
من المني والدم من الرطوبات والقيح والمخ ونحو ذلك الا ان يقال الامور المذكورة لا تصير نجسة الا بعد الخروج مع عدم تحقق
اجماع على تنجس البواطن لو لم نقل بالاجماع على العدم مضافا الى الاصل والعمومات قوله كما يستفاد من الصحاح هي صحيحة زرارة
عن الصادق ع في كتاب علي ان الهر سبع ولا باس بسؤره واني لاستحيي من الله ان ادع طعاما لان الهر اكل منه وصحيحة ابن مسلم عنه
لا باس بان يتوضأ من فضل السؤر انما هي من السباع وصحيحة ابي العلاء المذكورة مكررا وغيرها من الصحاح والمعتبرة منها موثقة عمار
عن الصادق ع سئل عما يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما
فان رأيت في منقاره فلا تتوضأ ولا تشرب منه الى غير ذلك مما دل على ذلك باطلاقه وترك الاستفصال او نصا كالموثقة

والعلامة في النهاية شرط الغيبة مع احتمال التطهير بالولوغ في ماء الجاري او كثير وفي المنتهى اكتفى بزوال العين ونسب ما ذكره في النهاية
الى بعض المخالفين والشيخ في الخلاف ايضا بعد ما حكم بجواز الوضوء من سؤر الهرة والى ان اكلت الفارة حكي عن بعض المخالفين اعتبار الغيبة
من العين ثم قال والذي يدل على ما قلناه اجماع الفرقة على ان سؤر الهرة طاهر ولم يفصلوا والمحقق ايضا حكم بالطهارة غابت
ام لم تغب لعموم الاخبار لقول مقتضى ظاهر الاخبار الحكم بالطهارة ما لم ير الدم في المنقار او الفم من دون اشتراط حصول العلم او الظن
بزوال العين كما لا يخفى ولعل ذلك مراد الفقهاء وايضا قال المحقق عامة قال اذا اكلت الهرة ميتة ثم شربت لم ينجس الماء وان قل سواء
غابت او لم تغب وذكره في ط ايضا لعموم الاخبار منها صحيحة زرارة بل العلماء عملا في المنتهى ايضا كذلك فلاحظ ويشهد عليه عدم معهودية
غسل الدولاب وامثالها بين المسلمين بتنجسها بالدم من الجراحة وغيرها وبالبول والغائط ومن اكل النجاسة ونحو ذلك فيها وكذا الحال في
حال الصغار وامثال ذلك قوله والظاهر انه لا يكفي الخ فيه ان الدليل على ذلك واقعا وفيه انه مخالف لما قرره من توقف كل شيء في المقام على
ورود خبر واي خبر ورد في ذلك اذ الذي ورد في بعض المواضع امر صاحب الثوب والبدن بالغسل وهذا لا يقتضي اجتناب غيره معه ايضا
لا بعد العلم بالغسل المذكور وان اراد التعرض على المتنجس فيه ايضا لا يمكن من نقل او اجماع مركب او بسيط او اصل فان حكمنا ببقاء
ثوب الرجل على النجاسة الى ان يثبت خلافه انما هو من الاستصحاب عند القائل به ومقتضى الاستصحاب وان كان النجاسة حتى يثبت
خلافه الا ان ثوب غيره الملاقي له وبدنه كذلك ايضا كان طاهرا قطعا ونجزم ملاقات الثوب او البدن المذكورين لا يحصل العلم بنجاسة
ثوب نفسه او بدنه نفسه لاحتمال وقوع الطهارة في ثوب الرجل الذي غاب او بدنه فالاستصحاب معارض بما ذكره العلامة
نظيره في الصيد الذي وقع في ماء قليل وما يحتمل كون موته من الصيد او الماء الذي وقع فيه فانه حكم بطهارة الماء والمذكور
وبنجاسة الصيد حرمة اكله لتعارض اصالة طهارة الماء واصالة عدم التذكية شرعا على انه اي مانع من انهم يجعلون هذا في
المقام بناء على اجماع منهم على ان الآدمي المذكور بعد غيبته لا يجب الاجتناب عنه فتم على انه ان كانت عين النجاسة باقية في الغيبة لعين
الحكم وان زالت العين فالمتنجس لا ينجس مطلقا عند الصورة المصرح ولعل القوم وان قالوا بان المتنجس ينجس الا ان دليلهم الاخبار والاجماع
ولم يرد حديث ولا اجماع في المقام يعني بعد غيبة الآدمي واحتمال تطهيره انه ينجس واستصحاب النجاسة السابقة معارض باستصحاب
الطهارة السابقة من دون دليل على الانفعال بالملاقات مورد الاستصحاب من حديث او اجماع لما عرفت على ان الظاهر قوله كل شيء
نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع في صحيحة ابن سنان حتى يستيقن انه نجسه وغير ذلك من الاخبار عدم التنجس الا من ملاقات ما علم
نجس ولعل الملاقات مورد الاستصحاب ايضا ثم انه لو اراد ان يصلي فيه غير صاحبه ممن علم بنجاسته يكون كما ذكره المص وحمله
لو استند الى الظن انه دليل اعتبار الاستناد الى اخباره مع عدم ظهور خلافه الاجماع وبعض الاخبار اما الاجماع فلان المسلمين في الاعصار
والامصار لا يقتصرون في غسل الثياب النجسة على المباشرة بانفسهم او المشاهدة او الشياع المفيد للعلم او شهادة العدلين او العدل
الواحد ايضا بل يكتفون باخبار كل من غسل من المسلمين من النساء والرجال بانه غسل او بطهارة ذلك باي نحو حصل لهم العلم فانه
غير او ظن لهم العمل واما بعض الاخبار فلحسنة ميسر عن الص ع قال آمر الجارية فتغسل ثوبي من المني فلا تبالغ في غسله فاصلي

فيه فاذا هو يابس قال اعد صلاتك اما انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء وجه الدلالة انه ع ما نهى الراوي عما فعله
ولم ينكر عليه بانك كيف تفعل هذا وان كانت الجارية بالغة ولم يكن فيه ان المني اذ كيف كان يحصل لك العلم من فعل الغير
ويؤيده ايضا امكان مع ما عرفت من ان الغسل هو ما يعد عرفا غسلا فاذا زال العين وعلم انه بالغسل في الصدق
لا اشكال العرفي فيه وهو كاف الا فيما ثبت خلافه وان لم يعلم فالاصل في افعال المسلمين الصحة بحيث يحمل على انه يطهر
الاخبار المتواترة والاجماعات بل الضرورة جواز مباشرة المسلمين بعضهم بعضا وكذا المسلمات على سبيل الرطوبة
وجميعا ورفقهم كذا حال العرف لغيره من الرطوبات وجواز صلوة احدهم في ثوب الآخر مع حصول العلم العادي بمباشرة ابدانهم
الغائط عند الاستنجاء لا اقل منه وبمباشرة الثوب الحيض والاستحاضة وغيرهما من الدماء بالنسبة الى من يعلم صدور
هذه الدماء منه ووقوعها منه بل بملاحظة انفسنا وغيرنا يجزم انه لا ينفك ايدينا وثيابنا بمقتضى العادة عن التنجس ما كما
يظهر على المطلع باحواله وللمتامل في احوال غيره وانه مسلم فيما ذكر سيما الاطفال الصغار مع المباشرة لتلك الاطفال
لا احتراز عنهم بل ربما صرح بالكراهة مساورة المتهمين بالنجاسة منافية مع ان كثيرا ما يحصل الاطلاع بتنجس المسلم
او المسلمة بما ذكر من النجاسات بالمشاهدة او اخباره او اخبار غيره بحيث يحصل العلم او غير ذلك من القرائن المفيدة لذلك
لكن في المقام قال ويكفي زوال العين في غير الآدمي على المشهور في كلام المتاخرين ولعل الوجه فيما قررناه في طهر البدن
من الآدمي انتهى والذي قرره هو اصالة البراءة ومنع حجية الاستصحاب وعرفت ما فيه وعرفت ما قررناه في المقام من
ما ذكره عدم قبولهم بالطهارة او شهادة العدلين او العدل الواحد لعموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية مع انه لا يقول به
مطلقا ولا في خصوص النجاسة ولا الطهارة ولا يقول بعموم المفهوم ايضا والعموم في قبول شهادة العدلين لم يذكره هو ولا غيره
سيما وان يكون سنده صحيحا على رأيه الا ان يقول بالانجبار بالاشتهار وهو كذلك ان كان موجودا وربما اختار بعض العلماء
في مقام التطهير الاقتصار في المباشرة او المشاهدة في مقام العمل علما او لعله كان احتياطا منه والا فهو حرج ومشقة ومنافاة
المخالفة ما ذكرناه بل ما ذكره في المعالم ايضا كذلك سيما على القول بان العدالة هي الملكة المعهودة كما اختاره هو واكثر
المتاخرين وخصوصا على القول بلزوم تحصيلها في الخرقة ايضا ومر التحقيق في ذلك بل مر ايضا ان المؤمن الواحد ايضا
حجة لما ورد في بعض الاخبار من ان المؤمن وحده حجة والمؤمن وحده جماعة وهو ايضا مما دل على قبول قول المؤمن في التطهير بل
قبول الطهارة منه وان لم يكن بالقول ولذا قالوا ان الواجد عين العلم ولم يكن منكر لدعواه وخصم في مقابله يسمع دعواه من غير بينة فلاحظ
قولهم وتامل قوله ومنع لو طار الذباب من النجاسة الى الثوب او البدن او الماء القليل سواء كان النجاسة هي اعيان النجسة
او الاشياء المتنجسة فعند الشيخ انها عفو وكذا عند المحقق لعسر الاحتراز ولزوم الحرج منه لان الذباب لا يكاد يمكن الزامها بالجلوس
على الطاهر او مثله سيما ويجب الحلاوة التي في العذرة واما الها من المتنجسات ويتغذى منها ويميل الى الاشياء الرطبة العذرة
التي كثير منها نجسة او متنجس وكذا الحالة في البق الا انه يحب الحامض ويميل اليه وكذا صار الحشرات الا انها تميل الى العذرة

فنطوا بان الغسل ونحوه ولعدم وجوب التجسس والتدبر في اظهار النجاسة كما ورد في بعض الاخبار بل الواجب انتفاء العلم بالنجاسة
وجب الاجتناب والغسل والا فلا والمدار عدم التأمل والتدقيق في تحصيل العلم بالانفصال بان يقال يجلس الذباب على العذرة
الرطبة اختلط رجلها بالعذرة ولا اصل لبقائها ونظر الى انه جلس على الثوب مثلا مع احتمال انه لغاية خفتها لم يختلط
القذر لا يزول ولا يبطر ايضا اذ لعله زال بالطيران بالمرة وان كان بعيدا غاية البعد وقد عرفت ان زوال العين في الحيوان يطهر بل
عدم العلم بالبقاء كاف نعم مع العلم بالبقاء وملاقاة الثوب يجب غسل الموضع الذي علم تأثره كما ورد في بعض الاخبار ان العذرة
والدجاجة واشباههما اذا وطئا العذرة ثم وطئا الثوب يلزمه استبانة من اثرها شيئ فاغسله والا فلا وورد ايضا هذا المضمون
في غيرها الا ان يقال نفي العسر والحرج في الدين يقتضي عدم غسل هذا ايضا لانا نقول هو فرضناه في غاية الندرة اذ حصول العلم
بالنجاسة من غير طريق المشاهدة في غاية الاشكال [illegible] والصعوبة بل لم يكتف العلماء بالعلم العادي لما ظهر من
بعض الاخبار المنقول من ان الثياب السابرية التي حاكها المجوس طاهرة وما ورد من عدم الباس عن وجدان الفارة المنتنة
في الماء القليل معللا بانه وقع تلك الساعة المفيدة لذلك من الاخبار [illegible] فقد كان في زمان الرسول صلى الله عليه وآله طاهرا مع انه
يعلم النصارى في بلادهم وكثرة السكر فلا يلزم على هذا حرج وعسر قوله والا احمد [illegible] قال في مختصره لا باس بان
يزال عين الدم من الثوب بالبصاق وليس هذا الكلام صريحا فيما ذكره بل ظاهر فيه ولعل مستنده روايتان احدهما صحيحة عبد الله
ابن المغيرة وهو ثقة وصحيحة جمعت العصابة عن غياث بن ابراهيم وثقه جمع من غير طعن بالمذهب والعلامة و
المحقق وثقاه مع الطعن بالبترية عن الصادق عليه السلام لا يغسل بالبصاق شيئ غير الدم وثانيهما بطريق موثق عنه عن الصادق عليه السلام
لا باس ان يغسل الدم بالبصاق وفي الكافي ايضا هكذا وروى ايضا لا يغسل بالريق شيئ غير الدم وان كان الراوي بتريا فلا مانع
من الحمل على التقية او ان المراد من الغسل مجرد معناه العرفي وهو لا تلازم الطهارة الشرعية فاما الاقدم من جواز الصلوة
فيه وامثال ذلك ففيه [illegible] ذلك من الاجماع وقيل ان الدم يزيل بالبصاق واما من غيره فيحتاج الى الاجتهاد [illegible] وكيف
كان البناء على الطهارة بذلك من جهة الموثقة فيها ما فيه لا نعلم في صحة [illegible] ذلك نصير شاذة وامرنا بترك العمل بالشاذ
مع انه مما يعم به البلوى ويكثر اليه الحاجة فلو كان الامر كذلك لاشتهر اشتهار الشمس لا ان يصير الامر بالعكس انه لم يقل احد سوى ما نسب الى
ابن الجنيد مع انه ايضا لم يصرح بذلك وكلامه محتمل لغير ذلك كما قاله العلامة في المختلف وغيره في غيره هذا مضافا الى الاجماع وغيره من الاخبار
المصرحة بعدم اجزاء غير الماء مع عدم قائل بالتخصيص [illegible] هاهنا جدا هذا مع ورود الغسل المطلق في الدم في غير واحد من
الاخبار المعتبرة والاطلاق ينصرف الى ما هو الشائع والمشهور [illegible] وحملها [illegible] فيه ان ماذكره المصنف يقتضي الطهارة بمجرد
زوال العين من الصيقلي من دون توقف على غسل فضلا ان يكون بالبصاق بل ماذكره لا يقتضي اختصاصه بالصيقلي بل عم كل
شيء سوى ما ورد الامر بالغسل فيه بخصوصه مع انه اي رابطة بين [illegible] وما هو من [illegible] حتى يكون هو المراد مضافا الى غير
الصحاح المستفيضة منها صحيحة زرارة الطويلة وفيها قلت ان علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية

التي

٣٤٧

التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارته وكصحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام في المني يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله
وان خفي فاغسل الثوب كله ومثلها قوية سماعة عنه وقوية عنبسة عن الصادق عليه السلام وقوله كما في الصحيح ليس ماذكره مختصا بالصحيح اي صحيح
بل ورد في اخبار كثيرة منها صحيح ومنها معتبرة وذكرناها في رسالتنا المكتوبة في الاستصحاب وقوله ولو لم يحكم بنجاسة كل جزء
جزء يعني بخصوصه وقوله يعني ماذكره مراده عدم اختصاص النجس بالمعلوم وبيان ملاقاة ذلك لكل جزء جزء يوجب رفع
النجاسة اليقينية من غير مطهر فلا يجب على هذا غسل الجميع ايضا وهو مضاد لما ذكره وفاسد جزما على انه لو كان كل جزء جزء
كان يجب غسله البتة والاحتراز عنه لو لم يغسل في ضمن المجموع وكذا لو عزو برأسه لعين ماذكر ومن هذا قال العلامة بان المشتبه
بالنجس في حكم النجس والمشهور بين الفقهاء الفرق بين المحصور وغير المحصور فحكموا بان المشتبه بالنجس في حكم النجس في الاول
دون الثاني وربما قيل بجواز ملاقاة الاجزاء رطبا الى ان يحصل اليقين بملاقات النجس وهو لا يحصل الا بملاقات جميع الاجزاء
فان لم يلاق الجميع بل لاقى الاكثر الى حد لم يحصل اليقين بملاقات النجس لم يضر وكون الملاقي طاهرا فيتعين [illegible] عدم ملاقاة
الباقي ان اريد الحكم بطهارة الباقي الملاقي من دون فرق بين المحصور وغيره فالظاهر ان هذا هو مراد المصنف وان كانت عبارته ظاهرة
والظاهر عدم جواز الصلوة في الجزء الغير المنفصل من الكل لاستصحاب المنع السابق كما قلنا ولان الجواز يوجب الجواز في الاجزاء الاخر لعدم
الفرق بينها اصلا في المقتضي والمانع فيلزم جواز الصلوة في الثوب الذي قطع بعدم جواز الصلوة فيه شرعا وكون القطع مطهرا
شرعا وعدم توقف النجس على الغسل وهو خلاف الاجماع والاخبار بل الضرورة ايضا كما لا يخفى وكذا الكلام في الطاهرة ونحوه واما
اذا لاقى جزء منه شيئا طاهرا رطبا لانه هنا لم يلاق النجس بل لاقى ما هو بحكم النجس فيما ذكرنا وان امكن ان يقال النجس الواقعي
يجب اجتنابه لكونه نجسا قطعا ولا معنى للنجس الا وجوب الاجتناب عنه لا بل الاجتناب عن جميع محتملاته فيجب الاجتناب عن كل
جزء من باب المقدمة فنطوا القول بوجوب المقدمة يجب شرعا الاجتناب عن كل جزء لكن لو عصى وباشر لا يحكم بوجوب غسل الملاقي
لان وجوب الاجتناب عن شيئ بالوجوب الغسلي لا يقتضي وجوب غسل ملاقيه رطبا وان لاقى احد الاجزاء ثوب طاهر رطبا
ولاقى الباقي ثوب اخر او اثواب اخر رطبا بحيث يحصل العلم بالانفعال احد الثياب المذكورة فلا يجوز الصلوة في واحد منها اختيارا
ويجب غسل الجميع وفي حال الاضطرار اليها يجب اتيان الصلوة متعددا بان يصلي في كل واحد منها على حدة مع التمكن لتمكنه من الاتيان
بصلوة واحدة في ثوب طاهر الا ان يستلزم الحرج المنفي مع عدم تقصير ويجيء تمام التحقيق في موضعه وان كان بدن شخص ولاقى
احد الاجزاء وبدن اخر لاقى الاجزاء الباقية بحيث علم ان احد البدنين نجس جزما لم يجب على واحد منهما غسل بدنه نفسه والاحتراز
عنه لعدم حصول النجاسة بمجرد الاحتمال وعدم خطاب واحد منهما بالاجتناب والغسل وكذا ان كان ثوب شخص لاقى بعض الاجزاء
بحيث علم ان احدهما نجس جزما والفرق بين هاتين المسئلتين وما مر سابقا تعلق الخطاب بالمعين بالاجتناب عن ثوبه
النجس المعين للوجود وجوب الغسل ولا يتحققان الا بالاجتناب عن المجموع وغسل المجموع وعدم تعلق خطاب بعنوان الوجوب بالاحتراز
عن بدنه او ثوبه ووجوب غسلها فيها بين المسئلتين [illegible] اذا علم شخصان عليه فائتة او حضر حاضرة ولا يعلم انها المغرب

والعشاء يجب عليه الاتيان بهما لوجوب الاتيان بما فات او بما عليه ان يفعله بخلاف ما احتمل عنده تخصيصه فات منه به وشخص اخر كذلك
بحيث حصل انه فات اما منه هذا او هذا والقضاء من جديد يتعلق بعلم واحد منهما انه فات منه بعينه حتى يقضيها وان كان الاحوط ايضا
اتيانهما جميعا كوجدان المني في الثوب المشترك وصلوتهما ثم علما به بعد خروج الوقت فتدبر جدا فان الفرق فيما ذكر وكذا في الفرق
بين المحصور وغير المحصور وقد كتبنا الفرق في الفوائد وحاشية المدارك في مبحث الاناءين وغير ذلك والاحتياط مهما
امكن مطلوب بل ويشكل في حكم ثوبين تخصيصه يكون احدهما نجسا لاحتمال يكون حكمهما حكم ثوب شخص واحد او يجوز
لكل واحد من الشخصين ان يصلي في مجموع الثوبين فيلزم عدم جوازه في كل واحد ايضا لما ذكر لكنه مشكل والاحتياط واضح
قوله ولعسك الى اخره استحباب الرش في مجموع صورة الشك حكم به الشيخ ره والعلامة في ه والمنتهى لصحيحة عبد الرحمن
عن الكاظم ع عن الرجل يبول في الليل فيحسب ان البول اصابه قال ع يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده
او ثيابه الى غير ذلك من الاخبار ولم يقل احد بالفصل وذكر في المنتهى ره استحباب النضح في خمسة مواضع اخر وزاد في الذكرى منها
اخر ايضا ونحن نذكر الستة بروايتها وهي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن الفارة الرطبة وقعت في الماء
تمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء وقال جماعة اصحابنا باستحباب النضح من الفارة
الرطبة وصحيحة الحلبي عنه ع عن رجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه ويصلي فيه ولا باس وصحيحة ابن مسلم عن
الصادق ع عن الكلب يصيب الثوب قال انضحه بالماء وان كان يابسا وفي الاول الفاعل الاستحباب تامل سيما بعدما ورد في حسنة الحسين بن
ابي العلاء عن الصادق ع انه لا باس به فلما رده قال ينضحه فلاحظ ما مر في حكم المذي بل وحسنة ابن مسلم عن الصادق ع عن ابوال
الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله فان شككت فانضحه وفي الاستدلال بها نظر عرفته فيما
مضى حكم ابوال الدواب ورواية عبد الرحمن عن الصادق ع انه يغسل بول الحمار والبغل والحمار وينضح بول البعير والشاة وفيهما
النظر السابق وصحيحة ابي بصير عن الرضا ع انه سأله رجل وقال انه بي جرحا في مقعدتي فاتوضأ واستنجي ثم اجد بعد ذلك الندى
والصفرة اعاند الموضع قبل فعل اعد الوضوء فقال قد انقيت قال نعم فقال لا ولكن رشه بالماء ورواية بعدما روي عنه ع انه لا يرى في عرق
الجنب باسا فقال الراوي انه يعرق فيه حتى لو شاء ان يعصره عصره فقطب الصادق ع في وجهه فقال ان ابيتم فشيء من ماء
فانضحه به واما ما ذكره المص من المني المشكوك فلم اجد مستنده نعم حسنة عبد الله بن سنان عن الصادق ع في رجل اصاب ثوبه
جنابة او دم الخ قال ع وان كان يرى انه اصابه شيء فنظر فلم ير شيئا اجزاه ان ينضحه بالماء فتدبر جدا وورد في الخصي الذي
يبول ويبرك البلل بعد البلل ويلقى من ذلك شدة انه يتوضأ وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة وورد في رواية ابراهيم بن عبد الحميد
عن ابي الحسن ع في الثوب يكون فيه من الحشو يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر انه قال ع اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الاخر فان اصبت
مس شيء منه فاغسله والا فانضحه بالماء وورد في البول غير واحد من الاخبار الامر بنضح الثوب عند ملاقات الكلب يابسا وكذا من ملاقاة
الثعلب والخنزير وورد في صحيحة الحلبي الرش بالماء في ثوب المجوسي ثم الصلوة فيه وسيجيء فتحصل المصلي استحباب رشه

في مواضع

في مواضع لتهمة النجاسة مثل البيع والكنائس وبيوت المجوس وغير ذلك مما ورد في غير ما ذكر ايضا ولم اتفطن لان به
وفي مقام الظن الخ تقدم الكلام في ذلك في بحث ان كل شيء طاهر حتى يحصل العلم وان الاقوى ان في الحكم بالنجاسة
لابد من اليقين ولا يكفي الظن مطلقا الا ان يكون مستندا الى دليل شرعي معتبر في ذلك مثل شهادة العدلين او العدل الواحد على ما
يثبت عمومه بحيث يشمل المقام اذ على تقدير عموم الحجية يتحقق التعارض بينه وبين ما ظهر من الروايات من انه لابد من العلم
واليقين فيجوز تخصيص كل واحد من الطرفين بالاخر ويبقى الاصل سالما نعم الاحوط مراعات عموم حجية ما ذكر في مقام الاحتياط
اذ ربما كان الاحتياط في عدم المراعات ومنه انه يعلم وقال في المنتهى واذا ظن الانسان انه قد اصاب ثوبه نجاسة ولم يتيقن
ذلك رشه بالماء وربما كان عبارة الشيخ والعلامة ايضا كذلك بعينه يشمل صورة الظن ايضا وليس عندي ما يمكن بها الكل نقل
عن سلار انه اوجب الرش في صورة حصول الظن في نجاسة الثوب بدل التيقن وفي حسنة الحلبي عن الصادق ع اذا احتلم الرجل
فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه فان ظن انه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء ثم اعلم انه نقل عن
ابن حمزة وظاهر المفيد القول بوجوب الرش من ملاقات الكلب باليبوسة استنادا الى الاوامر الواردة منها صحيحة ابي العباس
عن الصادق ع اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء ومثلها صحيحة حماد عن حريز عمن
اخبره عنه ع ورواية القاسم عن علي عنه ع ويمكن الجواب بان ما دل على الطهارة مع اليبوسة ربما كان ظاهرا في عدم وجوب
شيء في الثوب يابسا وانه ورد الامر بالرش في كثير من المقام لم يذهب ابن حمزة الى الوجوب فيه مع ان قولهم ع كل يابس
ذكي يقتضي عدم نجاسة الملاقي من ما فمقتضاه جواز الصلوة بغير رش لا استعمال وكون الرش حكم تعبدا ورفع
الاستقذار والظن ان ابن حمزة ايضا يقول كذلك فالاحتياط طمعا وان كان الاستحباب ربما كان اقوى لما ذكر ولما يظهر من بعض
الاخبار ان الرش لرفع الاستقذار وربما يظهر من بعض الاخبار انه لاجل الصلوة فيه وانه اذا ذكر للمس وهو في الصلوة فليمض
وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه والرواية صحيحة واردة في مس الخنزير والشهرة العظيمة و
وطريقة المسلمين من عدم ايجاب النضح ولما ورد في غير واحد من الاخبار من الامر بغسل ما اصاب الكلب برطوبة من دون ان
تعرض لحال مسه يابسا مع كون المقام مقام تعرض لو كان الرش فيه واجبا مثل صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع عن الكلب
يصيب شيئا من جسد الرجل قال يغسل المكان الذي اصابه برطوبة فان سؤاله كان عن اصابة الكلب مط ولذا قيد ع
جوابه بقوله برطوبة مضافا الى ان الغالب في اصابة الكلب حال اليبوسة مع ان سؤاله كان اعم لا عرفت بل الغالب منه
والموافق للاصل في حال اليبوسة ومثل صحيحة ابن مسلم كالصحيحة حريز عنه ص واعلم انه نقل عنه وعن الشيخ في به وجوب
الرش في ملاقات الخنزير وكذا من ظاهر المفيد والكلام في ذلك ظهر مما تقدم ونقل ايضا عن ابن حمزة وعن الشيخ
في ية وظاهر المفيد ايجاب الرش من ملاقات الحائط باليبوسة بل قال الشيخ اذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير
او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان يابسا وجب ان يرش الموضع بعينه فان لم يتعين رش الثوب كله ونقل مثل ذلك

عن سلار وظهر مما ذكرنا الكلام في ذلك مع عدم ظهور الامر بالرش والوجوب في كلام القدماء وفي المنتهى قال الشيخ ان
الوجوب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب هذا مع انه نقل عن الشيخ في النهاية انه قال وان مس الانسان بيده كلبا او خنزيرا
او ثعلبا او ارنبا او فارة او وزغة او صافح ذميا او ناصبا معلنا بعداوة آل محمد ص وجب غسل يده ان كان رطبا وان كان
يابسا مسحه بالتراب ونقل ذلك عن المفيد ايضا الا انه لم يذكر الناصب وفي المع حكي عن الشيخ في ط ان كل نجاسة اصابت الثوب
او البدن او الثوب وكانت يابسة لا يجب ايضا غسلها وانما يستحب مسح البدن بالتراب وهذا شيء ذكره بعض الاصحاب ولم
يثبت واعلم ايضا انه ذكرنا عن الصدوق انه يقول بعدم وجوب الغسل من مس كلب الصيد رطبا وانه ينضح بمسه وان ما
ذكره لم يظهر علينا دليلا على غير ناس فيها بناء على ظهور ذلك العموم والاطلاقات هو قوله قبل يستحب الخ
القائل جماعة من الاصحاب وقالوا باستحباب التثنية والتثليث في الغسل في موضع لم يثبت وجوبهما فيه وقد عرفت مما
سبق عدم وجوب التثنية في غير الولوغ وهو الخروج عن خلاف الفقهاء ولا اولوية الاحتياط والتجنب عن الشبهات
مما ثبت من الاخبار والمتفق عليه الفقهاء ولانه غير واجب عند المجتهدين لا انما نوقف الامتثال عليه وفي المقام يتحقق
الامتثال بالغسل لما عرفت من ان الامر بالغسل حيث يكفي في امتثاله المرة للصدق العرفي من المطلق هو المرتين لما ورد
في غير واحد من الاخبار من الغسل المطلق مع ظهور تقييده بالمرتين من اخبار اخر فلعل ما لم يرد فيه التقييد بكونه حال ما بعد
مع انه ورد فيه ايضا ولم يظهر علينا او كان في ذلك الزمان ظاهرا على الرواة كون المرتين شرطا في الغسل شرعا مع عدم ورود
القيد والشرط في الاخبار المطلقة مطلقا او غالبا ومن جملتها المطلقات في المقام اذ لا شبهة في تقييدها بطهارة المغسول
وغيره مع ورود القيد والشرط في الاخبار المطلقات فيها مع انه يحتمل ان يكون القائل بالمرتين له دليل تام لم يظهر علينا
فالاحتياط في المتابعة هذا حال تثنية الغسل واما تثليثه فلو وقع الاختلاف بين الفقهاء في كون المزيل للعين
هل هو من جملة الغسلتين الواجبتين او المطلوبتين ام مقدم عليهما والعلامة في قواعده ممن اختار التقدم
وفي غيره اختار عدم اشتراط التقديم على ما قيل وعلى القول باشتراط التقدم يصير الغسل ثلث مرات مرة لازالة
العين والمراد من الغسل المزيل للعين ان يفعل ما يزيل العين عرفا يتحقق بالواحد وربما يتحقق بالزيد فيكون الاخير الذي
ازال به العين بالمرة هو الغسل المزيل وما تقدم عليه يكون مقدمة لحصوله ويحتمل ان يكون استحباب التثليث المذكور في
عبارتهم في خصوص الولوغ بناء على اختيارهم عدم وجوبه فيها فتامل قوله ولا بأس بمباشرتها بنفسه اذ مر في بحث الوضوء
ما دل على مرجوحية الاستعانة في مقدمات الصلوة وغيرها من العبادات والمراد مما من الحسن حسنة ميسر السابقة المتضمنة
للامر باعادة الصلوة من المني الذي اصاب ثوبه وامر الجارية بغسله فنامت وقال اما انك لو كنت غسلته لم يكن عليك
لعادة ونحوه لا انه على ما ذكره المص خفاء لاحتمال ان يكون المراد لو كنت انت غسلته لما سامحت البتة حتى تبتلى بالاعادة وعلى
فرض ان يكون المراد لم يكن عليك الاعادة وقع منك الغفلة ايضا يكون الدلالة على ما ذكره خفية ايضا قوله والعصر فيه

ايض

ايض نظر لما مر وقد عرفته لان حسنة الحسين وان تضمنت الامر بالعصر بعد صب قليل من الماء الا انه احتمل كونه الواقع
للتجفيف او اذا قل الماء في الصب كما هو مضمون الرواية في عصر الثوب فقال العصر الحديث وحمل الغسل على الصب او الصب
على اكل الطعام وبما اختاره لبعض الاخباريين من وجوب غسل بول الرضيع مرة واحدة من هذه الرواية فيه ما فيه قوله
وازالة اللون سيجيء التحقيق فيه في بحث لباس المصلي قوله ويصح الخ التحقيق في ذلك في بحث لباس المصلي عدم
وجوب ازالة اللون وغيره من الاعراض في النجاسات والتزمانا في الاخبار الواردة في الامر بصبغ اثر دم الحيض الذي لم يذهب بالغسل
بشيء ولعلهم فهموا العموم المذكور من العلة المذكورة فيها وهي قوله ص حتى يختلط ويذهب اثره لظهور ان الغرض
لا بالصبغ بشيء وهو الخلط والامتزاج وذهاب الاثر بهذا المعنى وكون ذكر الشيء منه جهة غلبة تحققه وتحققه ذلك منه
هذا بالنسبة الى الصبغ واما الدم فيمكن التعدي الى الدم الاستحاضة والنفاس ايضا لكونهما عورة لا يجس ظهورهما على الناس
وبالامر في بحث النفاس لمشاركته للحيض الا انهما استثني وانما استحباب ذلك في كلامهم يحس فلم يظهر وجهه قوله وغسل
الخ هذا ايضا سيجيء في محله قوله وازالة بول الخ قد عرفت الخلاف مع التحقيق في الحكم الى انها ليست بنجسة وظهر منها
ان الاظهر كراهة ابوال الدواب الثلث كما هو المشهور عند الفقهاء لقوية زرارة عن احدهما ع في ابوال الدواب يصيب الثوب
فكرههما الحديث ولعدم القائل بالفصل وربما كان ارواثها ايضا كذلك لرواية ابي مريم وقد سأله عن ابوال الدواب وارواثها
قال اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك اذ ظاهرها كراهة الارواث الا ان كثرتها تمنع من الامر
بازالتها وربما يؤيدها صحيحة ابن رئاب في الروث الرطب يصيب الثوب فقال ع ان لم تقذره فصل فيه اذ فيها قذارات
شهادة على قذرها انها من الرطبتان في ذلك المجتمع بقية الكلام في المقام واما ذرق الدجاج فروي ايضا انه ورد خبر
ضعيف في عدم جواز الصلوة فيه فالمستحب مراعاة مضمونها للتسامح في ادلة السنن قوله وسوء الحكم بطهارة
سؤر اكل الجيفة وكراهته هو المشهور وعن نهاية الشيخ المنع منه والمشهور هو الظاهر للاصل وعموم قولهم ع كل ما يؤكل
حتى تعلم انه قذر وصحيحة ابي العباس المتقدمة المتضمنة لعدم البأس عن فضل الهرة والسباع وغيرها سوى الكلاب وصحيحة
محمد انه لا بأس ان تتوضأ بفضل السنور انما هي من السباع وصلها صحيحة زرارة عن الصادق ع وحسنة معاوية بن شريح عنه
ورواية ابي بصير عنه ع انه لا بأس بفضل الطير ورواية عمار عنه ع عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء
من الطير تتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما الحديث وما الحديث ومر قال الكل واما كراهته فلم نقف على
ما يدل عليه بخصوصه بل الظاهر من الاخبار عدم كراهة سؤر السباع منها الاخبار المتقدمة لان نفي مطلق البأس ظاهر في ذلك
بل رواية ابي الصباح عنه ع ان عليا ع قال لا تدع فضل السنور ان تتوضأ منه انما هي من السباع وليس في طريقها
من يتوقف فيه الا محمد بن الفضيل الذي يعنه مكررا وتوثيقه المفيد على ما كتبنا في الرجال والعلامة ره وصف في المنتهى هذه
الرواية بالصحة وفي صحيحة زرارة عنه ع ان في كتاب علي ع ان الهر سبع ولا بأس بسؤره واني لاستحيي من الله ان ادع طعاما

لان الغرض الاكل منه نعم في رواية الوشاء عمن ذكره عنه ع انه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه وتؤيدها ايضا ما رواه الكليني
بسند لا يقصر عن الصحيح عنه ع قال لا بأس بان تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه وموثقة عمار عنه ع سئل عما يشرب منه
الحمام فقال كل ما اكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب وما رواه الشيخ والصدوق عن الرسول ص انه قال كل شيء يجتر
فسؤره حلال ولعابه حلال وموثقة سماعة عنه ع سألته هل يشرب من سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه فقال اما الابل والبقر و
الغنم فلا بأس وموثقة عمار عنه ع فقال كل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه وليشرب ونحوها الصدوق عنه ع وبالجملة من ملاحظة
ما ذكر ظهر كراهة سؤر كل ما لا يؤكل لحمه ولعل السباع تكره مستثناة وفي المدارك وظاهر كتابي الشيخ الاخبار المنع من
سؤر ما لا يؤكل لحمه عدا ما لا يمكن التحرز منه كالهرة والفارة والحية وفيه تأمل اذ ظهر منه خلاف ذلك في مواضع متعددة
فلعل منعه على سبيل الكراهة وفي المعالم مثل ما في المدارك وزيادة عليه انه ذهب في المبسوط الى نجاسة سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوان
الانسي عدا ما لا يمكن التحرز منه كالفارة والحية والهرة وطهارة سؤر الطاهر من الوحشي طيرا كان او غيره وحكاه من المحقق
وحكي عن العلامة ان ابن ادريس حكم بنجاسة ما يمكن التحرز منه مما لا يؤكل لحمه من الحيوان الحضري غير الطير انتهى وقد عرفت
ان الظاهر هو الطهارة للادلة المذكورة مع عدم معارض لها اصلا ثم اعلم ان المشهور كراهة سؤر الجلال ايضا ولم نقف على وجه في ترك
المص ذكرها اذ لو كان الوجه عدم ورود دليل فيه بالخصوص فهو مشترك كما عرفت الحال في السباع مع ان القائل بالكراهة
في الجلال اكثر واكثر لان الفاضلان وجماعة بعد المرتضى والشهيد ايضا كراهة سؤر البغال والحمير والحوت والدعاب كراهة
لحم الجميع وعمم جماعة الحكم في كل مكروه اللحم وقد عرفت كراهة الكل من الاخبار بل كراهة كل ما لا يؤكل لحمه كما قيل بها وعن
الشيخ في ط والعلامة كراهة سؤر الدجاج مط وعلل بعدم الانفكاك منقاره عن النجاسة غالبا لكن ظهر لك من الاخبار
ما ظهر وعن الشيخ في ط والعلامة [illegible] بان لا فضل بين استعمال سؤر الفارة والحية والماء الذي وقعا فيه ووجه
ما ذكره في الفارة ظهر من الاخبار المذكورة في المقام وما ورد من الامر بغسل اثر الفارة الواقعة في الماء ومر ايضا واما الحية
فلعله الخوف من تأثير السم ورواية ابي بصير في حية دخلت حبا فيه ماء وخرجت منه حيا قال ان وجد ماء غيره فليهرقه
لكن لا دخل لما ذكر في استحباب الازالة قوله والحائض المتهمة قال الشيخ في النهاية يكره سؤر الحائض المتهمة وبه
قال الفاضلان والشهيدان وعن الشيخ في المبسوط كراهة سؤرها مط وعن الشيخ في الاستبصار كراهة سؤرها مط واختاره بعض المتأخرين
ونقل ذلك عن المرتضى وابن الجنيد ايضا وفي الذخيرة وقرب عدم الجواز مع القيد المذكور وفيه تأمل لانه جمع بين الاخبار
تارة بالمنع مع القيد واخرى بالاستحباب حجة الاولين ان الاخبار بعضها مطلق وبعضها مقيد والمطلق يحمل على المقيد اما
المطلق فرواية عنبسة عن الصادق ع سؤر الحائض يشرب منه ولا يتوضأ ومثلها رواية الحسين بن ابي العلاء عنه ع هل يتوضأ
من فضل الحائض قال لا واما المقيد فموثقة علي بن يقطين عن الكاظم ع يتوضأ بفضل الحائض قال اذا كانت مأمونة فلا بأس
ومفهوم الشرط حجة وموثقة عيص عن الصادق ع عن سؤر الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة وتغسل يدها

قبل

قبل ان تدخلها الاناء وقد كان رسول الله ص يغتسل هو وعائشة في اناء واحد ويغتسلان جميعا وظهر من هذه الرواية
ان المراد هنا ما باشره جسم حيوان كما عرفه بعض المتأخرين وهو الظ من السند لكنها رواها الكليني بطريق يقرب
من الصحيح وفيها سألته عن سؤر الحائض فقال لا تتوضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب والشيخ نقلها في التهذيب مرة اخرى بذلك
السند موافقا للكافي مع ان الكافي اضبط غالبا مع ان متنها ايضا حسن واولى مما ذكرنا اولا بل لا يبعد هو من جزازة ظاهره
فتد وكيف كان الظ انه كما نقلها في الكافي والتهذيب مرة اخرى فعلى هذا يصير ظاهره في المنع مط كما ذهب اليه الا ان مع
حمل المطلق على المقيد ليس اولى من الحمل على تفاوت مراتب الاستحباب بل ملاحظة صحيحة العيص يتعين ذلك بحسب
الظ مضافا الى التسامح في دليل السنة والكراهة كما مر ومقتضى اخبار المنع عن الوضوء خاصة دون الشرب ودون
كونه مع الاغتسال في اناء واحد [illegible] كما ذكره المص والحق في الباب بالحائض المتهمة كل متهم واختاره بعض المتأخرين
عنه ايضا ولا بد فيهما من تأمل سيما الاخير اذ لعل الاول يكون له وجه ويكون مستند فتوى الاصحاب غير مقصور في
الاخبار المذكورة بخلاف الحاق غير الحائض لظهور منشأ الالحاق نعم روى الكليني عن ابي جعفر ع انه سأل الص ع ايتوضأ
الرجل من فضل المرأة قال اذا كانت تعرف الوضوء والشيخ في ف بعد ما ادعى الاجماع على عدم كراهة الوضوء بفضل
المرأة ردا على بعض العامة قال وروى ابن مسكان عن رجل عن الص ع ايتوضأ الرجل بفضل المرأة قال نعم اذا كانت
تعرف الوضوء وتغسل يدها قبل ان يدخلها الاناء ومر ايضا في شرح المفتاح السابق ما لم دخل في المقام ومما
ذكر ظهر حال قول المص ومن لا يتوقى عن النجاسة فتأمل ويدل على المنع عن سؤر الحائض انما هو على سبيل الكراهة
لا الحرمة رواية ابي هلال عنه ع المطامث تشرب من فضل شرابها ولا احب ان تتوضأ منه مضافا الى ظهور ذلك من
الجمع الذي ذكرناه بين الاخبار ثم اعلم انه اعترض في المدارك بان مقتضى النص كراهة سؤر غير المأمونة وهي اخص من
كونها غير متهمة لتحقق الثاني فيمن لا يعلم حالها وربما كانت داخلة في المأمونة بقاعدة الشرع حملا لافعال
المسلمين على الصحة ولما كانوا يعاملون مع مجهول الحال معاملة غير المأمون كما لا يخفى فتد جدا قوله والحية الخ
وجه استحباب غسل سؤر الفارة والوزغة والثعلب والارنب المذكور من خلاف الشيخ حيث اوجب في ط غسل ما اصاب
الحيوانات المذكورة برطوبة من الثوب والبدن ودر نفائع الكلب والخنزير والمفيد جعل الفارة والوزغة مثل الكلب
والخنزير في غسل الثوب اذا مساه برطوبة واثرا فيه وفي المخ عن ابي الصلاح انه افتى بنجاسة الثعلب والارنب وحكى ذلك
عن ابن زهرة ايضا ونقل كلام الصدوق في الفقيه يشعر بنجاسة الوزغ وربما نسب الى الصدوق نجاسة الفارة ايضا ومر
الكلام في الحل من الفقيه طهارة الحيوان وورد الامر بغسل اثر الفارة بالبابل اذا وقعت في الماء ومشت على الثياب ولا من يغسل
البدن من الثعلب والارنب وشيء من السباع حيا او ميتا والامر بنزح البئر للوزغة ومر كل ذلك وعن ابن زهرة
ادعى الاجماع على نجاسة الثعلب لسبب [illegible] لكن على هذا كان على المص ان يذكر المسح ايضا لكن لحكاية القول بنجاستها من الشيخ ره

وسلار وابن حمزة نعم يحكى عن بعض الاصحاب الحكم بنجاسة لعابها ومن الكلام فيها ايضا واما حشرات الارض فلم نجد ما يشير
الى استحباب التنزه عن اسئارها الا ما نقل عن المحقق في مصر من الحشر ودوده بل لم نجد ذلك في الحية ايضا غاية ما وجدنا ما ذكرنا
عن الشيخ من استحباب ترك استعمال سؤرها واين هذا من استحباب غسل سؤرها **قوله** ولبن الجارية من الكلام في انه
طاهر كما هو المشهور المعروف ولنه قيل بنجاسة الخبر المتضمن للامر بغسله ومن الخبر فالاولى الغسل مسامحة في ادلة السنن
وخروجا عن شبهة الخلاف وان كانت ضعيفة للاحتياط والتجنب عن الشبهات مطلقا **قوله** والدم الخ من الكلام في الامور
المذكورة وان الظاهر طهارتها وان كان ابن الجنيد حكم بنجاسة المذي عقيب الشهوة ولولوية الاجتناب عن الاخر وان ما ورد عن
الامر بالاجتناب عنه ظاهر في التقية كالامر باستحباب الازالة من الجهة المذكورة محل تامل لا مرهم ع في اخبار كثيرة بترك العمل بما
وافق العامة وان الرشد في خلافهم ومن الكلام في الودي لبعض وانه ان كان قبل الاستبراء يجب غسله وان كان بعده لا يجب
ولا يضر وان ورد في صحيحة محمد بن عيسى انه كتب اليه رجل هل يجب الوضوء مما خرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم و
الظاهر انها محمولة على التقية ويمكن حملها على الاستحباب على بعد فكيف كان لا دخل له باستحباب الازالة فتم جدا **قوله** والقي
والقيح اما القي فقد مر الكلام فيه وانه طاهر وان نسب الى البعض القول بنجاسته وورد في خبر الامر بغسله وحملا
على الاستحباب جمعا واما القيح فقد نقل عن بعض العامة الحكم بنجاسته بسبب كونه مستحيلا عن الدم **قوله** وطين الخ
المشهور في ذلك ما رواه الكليني عن محمد بن اسماعيل عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن ع في طين المطر انه لا باس به ان يصيب
الثوب ثلاثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلاثة ايام فاغسله وان كان الطريق نظيفا
لم يغسله **قوله** والحديد مر الكلام فيه **قوله** سواء الخ يعني ان الرواية الواردة ليست محصورة في الحسن الذي اشرنا اليه
قوله وان يغسل الخ عن المفيد والشيخ في احد قوليه وسلار والشهيد في اكثر كتبه وجماعة من المتاخرين بانه يغسل الاناء
من الخمر سبع مرات وعن المقنعة ومبسوط الشيخ ان كل مسكر كذلك اي النجس منها وهي المائعة بالاصالة وعن بعض المتاخرين
الحاق الفقاع ايضا وان لم يكن مسكرا لانه خمر مجهول وغير ذلك مما مر وعن الفاضلين في بعض كتبهما كفاية الثلث مرا
وعن لمح والعلامة في اكثر كتبه المرة وعن اللمعة كفاية المرتين يدل على السبع ورواية عمار عن الصادق ع وغيرها ومبنى على
الثالث رواية عمار ايضا مرت ايضا ولذا كانت الشهرة مع ما دل على السبع ولا خبر سادكما قيل تعين العمل بالسبع ولا يكون
السبع محمولا على الاستحباب وطرح الكل والعمل بالمرة او المرتين ضعيف ظاهرا كما العمل بالموثق مجرد **قوله** الموثق وهو موثقة
عمار عن الصادق ع كل الغسل الاناء الذي تصيب به الجرذ ميتا سبع مرات وعن الشيخ في النهاية وجوب الغسل سبعا من موت مطلق
الفارة ووافقه جماعة ولعل حمل الرواية على الاستحباب من جهة عدم قائل بمضمونها على سبيل الوجوب **قوله** الاول عن الشيخ
قف اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل نصفه وبقي نصفه فالمغسول يكون طاهرا ولا يتعدى نجاسة النصف الاخر ثم حكى عن بعض
العامة انه قال لا يطهر النصف المغسول لانه مجاور للاجزاء النجسة فيسري اليه النجاسة فينجس قال ره وهذا باطل لان ما يجاوره اجزاء

جائه

جائه لا يتعدى نجاستها اليه ولو تعدت لكان يجب ان يكون اذا نجس جسم ان ينجس العالم كله لان الاجسام كلها متجاورة هذا
وروي عن النبي ص والائمة ع اذا وقع الفارة في سمن جامدا وزيت القي ما حولها واستعمل الباقي ولو كان النجاسة تسري لوجب
ان ينجس الجميع انتهى واقتفى الفاضلان والشهيد وما ذكره من لزوم نجاسة العالم مراده حال الرطوبة والحلول لان الكل رطب
مع ان موضعا منه نجس جزما بل مواضع كثيرة فيلزم على تقدير السراية نجاسة كل العالم الرطب ومن فيما سبق انه يجوز
غسل ظاهر الشيء النجس وانه يطهر بذلك الظاهر وان ذلك ظاهر الرواية وفي رواية ايضا ما يفيد ذلك ولنه يمس الجانب
الاخر فان وجد فيه غسل والا نضح فلاحظ وتامل **قوله** ظروف الخمر وغيرها اذا نجست تقبل التطهير ان كانت
صلبة لا ينشف كالصفر والرصاص والمغضور واما اذا لم يكن كذلك كالقرع والخشب والخزف غير المغضور فاختلف الاصحاب
في قبولها التطهير نسب الى الجمهور القبول ايضا وعن ابن الجنيد القول بعدم طهارته وفي الخ عن ابن البراج
القول بعدم جواز استعمال هذا النوع غسل ولم يغسل احتج للمشهور بان الواجب ازالة النجاسة المعلومة وما لم يعلم
لا يجب تتبعه وبانه بعد ازالة عين النجاسة يرتفع المانع من الاستعمال وبرواية عمار عن الصادق ع عن الابريق يكون
فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وترك الاستفصال يفيد العموم وحجة الثاني ما روي عنهم ع
ان رسول الله ص نهى عن الدباء والمزفت والحنتم والنقير وفسر فيه الدباء بالقرع والحنتم الجرار الزرق والنقير
كان اهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها وان الخمر حرمه ونفوذ في الاجسام فاذا لم يكن الظرف
مغضورا دخلت في باطنه فلا ينالها الماء واجيب عن الاول بان النهي محمول على الكراهة بسبب المعارض وعن الثاني
بان الماء ايضا ينفذ بل اشد نفوذا من الخمر والتحقيق انه اذا حصل العلم بازالة القدر الذي يعلم وجوده فالكلام وان علم بقاء
شيء لم يغسل بالماء فيمكن القول بطهارة القدر الذي غسل وعدم السراية مما بقي وانه يكفي لما عرفت فالمنع لا
فتم جدا الثالث قال العلامة في نهاية يستحب الحت والقرص في كل النجاسة يابسة كالمني لقول النبي ص لاسماء حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه وبنحوه في البيان ولعل ذلك للمسامحة في ادلة السنن مع انه نقل عن المنتهى استحباب القرص والحت من دم الحيض
منه مع المناقض عن الجوهري الحت حك الورق من الغصن والمني من الثوب والقرص بالاصابع ثم قال وفي الحديث ان
امرأة سالته عن دم الحيض فقال قرصيه بماء اي اغسليه باطراف اصابعك وفي القاموس الحت الفرك والقشر الرابع
روي في الصحيح عن الكاظم ع وسئل عن الرجل يصلح له ان يصب الماء من فيه يغسل به الشيء يكون في ثوبه قال لا باس ويظهر
منها ان دخول ماء الفم غير مضر وهو كذلك لصدق الماء عرفا وذكر في المنتهى ان هذه الرواية موافقة للمذهب لان المطهر هو الازالة بالماء
وقد حصلت **قوله** والارض الخ تطهيرها لما ذكره المصنف بازالة النجاسة بها بالمشي عليها او الدلك بها سواء كانت ترابا
او حجرا او رملا او سنجس الظاهر اتفاق الاصحاب على ذلك ونقل عن المفيد ذكر الخف والنعل وكذا سلار ولعله مبني على الغالب
عدم المشي حافيا وانهما كانا على سبيل المثال والا فالظاهر عدم الانحصار وقاية الرجل في الخف والنعل بل كلما هو وقاء لها يكون حكمه

حكم الخف والنعل نعم عن العلامة انه استشكل في التحرير بنحوه في المنتهى وفي المنتهى نسبه الى بعض الاصحاب وذكر ان في رواية
صحيحة دلالة عليه ثم قال وعندي فيه توقف وفي سائر كتبه صرح بالتعميم ويدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر عم في رجل وطئ
على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها
حتى يذهب اثرها ويصلي وما روي عن النبي ص اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب وروي عنه ص ايضا اذا وطئ
احدكم الاذى بنعليه فطهورهما التراب والسند منجبر بالفتاوى وهي والدلالة بعدم القول بالفصل وصحيحة الاحول عن الصادق عم في الرجل
يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك لا اشتراط التطهير بمضي
لكن اشتراط خمسة عشر ذراعا يمكن ان يكون بناء على زوال العين به البتة غالبا اذا كانت النجاسة بوطء ما ليس بنظيف او انه
ان لم يكن خمسة عشر يكون فيه بأس ما والظاهر منه الكراهة وابن الجنيد عمل بظاهرها حيث قال اذا وطئ الانسان برجله او بما
هو وقاء لها نجاسة رطبة او كان رجله رطبة والنجاسة يابسة او رطبة فوطئ بعدها ما يذهب عين النجاسة بغير ماء
اجزء اذا كان ما مسحها به طاهرا انتهى وقد دل ايضا كلامه ظاهرا في الاكتفاء بحصول التطهير بمسحها بغير الارض من الاعيان
الطاهرة انتهى وفي الطهور المذكور تامل ظ وصحيحة فضالة وصفوان عن ابن بكير عن حفص بن ابي عيسى قال قلت للصادق عم
اني وطئت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا بأس وظاهرها ان الراوي اعتقد كون
الذهاب للاثر نافعا لكن شك في كفاية المسح في ذلك فاجابه بما اجاب فيفهم منه الكفاية لا انه لا يجب ذهاب الاثر لكون الخف
مما لا يتم الصلوة فيه كما توهم بعض مع ان عدم البأس من جميع الوجوه ظاهر في الطهارة وصحيحة الحلبي قال قلنا ان لنا في مكان
بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلنا على الصادق عم فقال اين تسلكون فقلنا بيننا وبين المسجد زقاق قذر فقال لا بأس ان الارض يطهر بعضها
بعضا فقلت السرقين الرطب اطأ عليه قال لا يضرك مثله لعل المراد ان الارض يطهر بعضها بعض النجسات او المراد بعضا اخر
من الارض والمراد منه محل البعض الاخر مجازا لا نفس ذلك البعض او المراد الجزء المتنجس من الارض الذي كان صل اسفل النعل والخف
كما يقال الماء يطهر البول والغائط مجازا لا نفس ذلك البعض وفي الرواية دلالة على طهارة السرقين وحسنة المعلى بن خنيس انه
سأل الصادق عم عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى
قال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا وفيها دلالة ايضا على ما ذكر وعلى انفعال الماء القليل بالملاقاة وكون المتنجس منجسا وبالجملة
لا تامل في ثبوت التطهير من جميع ما ذكر مع ملاحظة الفتاوى والجابرة للسند والدلالة بعدم القول بالفصل بل قلنا لم يخالف في
التطهير في الخف ونحوه احد من المتقدمين والمتأخرين فما ذكره المصنف من قوله خلافا للخلاف فانه محل تامل لان الذي نقل
عن الخلاف وجعل منشأ الخلاف … قوله اذا اصاب اسفل الخف نجاسة فدلكه في الارض حتى تزول تجوز الصلوة
عندنا ثم قال دليلنا انا بينا فيما تقدم ان ما لا يتم به الصلوة منفردا جازت الصلوة فيه وان كان فيه نجاسة والخف لا يتم
الصلوة فيه بانفراده وعليه اجماع الفرقة انتهى وغيره وجه التامل انه عند ذكر الحكم شرط الدلك على حصول الارض الى ان

ان نزول

ان نزول النجاسة حتى تجوز الصلوة فيه عندنا وعند الاستدلال صرح بجواز وجود النجاسة حال الصلوة وعدم الحاجة الى الزوال
اصلا فضلا ان يكون بالدلك بالارض الذي هو شرط ثم قال عندنا يجوز الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة اذا كان نجسا بالمرة ولا تامل
في كون الحكمين عندنا كذلك فظهر من ذلك انه غفل وتوهم مسئلة بمسئلة اخرى عند استدلاله ومما يتبادر منه ذلك ايضا قال
في استدلاله انا بينا فيما تقدم ان ما لا يتم فيه الصلوة جاز الصلوة فيه ولم يجعل دليله في المقام سوى ما تقدم وفيما تقدم ليس
من الارض والدلك بها عين ولا اثر بالمرة فيه ما دل على جواز الصلوة في النجس اذا كان مما لا يتم ويتبادر منه ذلك ايضا انه في
الحكم الاول ايضا قال عندنا مع انه لم يذهب احد الى ان الدلك بالارض يوجب جواز الصلوة خاصة لا عين ولا اثر في موضع من
المواضع بالكلام وكلام غيره في غاية الصراحة في كون الارض مطهرا مع انه حال الاستدلال صرح بان منشأ جواز الصلوة
ليس الا كون الخف مما لا يتم فيه الصلوة وصرح ص وغيره ايضا بان ما لا يتم فيه الصلوة يجوز الصلوة فيه مع القطع بعدم
ازالة النجاسة منه اصلا من دون توقف على الدلك اصلا فضلا ان يكون ذلك الدلك بالارض وانه لا مدخلية للارض فيه
بوجه من الوجوه فكيف يجوز ان ينسب الى الخلاف انه قال فيه الازالة بالارض علة لجواز الصلوة خاصة لانه فاسد قطعا
كما لا يخفى على المتامل قوله يعني الخ الذي فهم الاصحاب منه هو الذي ذكرنا واما ما ذكره المصنف لعله لا يرضى احد بقائله بما هو العلم منه
فروع الاول ذكر بعض المتأخرين ان اطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق في الارض بين الطاهر وغيرها
وقد قطع في الذكرى باشتراط طهارتها واحتمله جماعة وغير ذلك عن ابن الجنيد والنصوص والفتاوى مطلقة الا انه
ربما يظهر من صحيحة الاحول وحسنة المعلى اعتبار طهارتها مضافا الى ملاحظة اكثر المواضع من اشتراط طهارة المطهر فيها
سابقا على التطهير كما ظهر من شرح قول المصنف اعتبر السيد وجماعة في الازالة ورود الماء بل ظهر منه اتفاق الفقهاء على
ذلك وان المتنجس ينجس الشيء الذي لاقاه ملاقاة فكيف يطهر بتلك الملاقاة لكون التنجس والتطهير ضدين ظاهرين
نعم وقع الخلاف في ان المطهر الطاهر قبل الملاقاة هل يتنجس وينفعل من النجس عند ملاقاته ومع ذلك يطهر ذلك النجس
بتلك الملاقاة يعني يحصل من المتلاقيين في ان واحد ويجيء في المقام لا يجوز ذلك ايضا الثاني نقل عن جماعة من المتأخرين
اشتراط جفاف الارض ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايضا وعن العلامة في النهاية عدم الاشتراط وانه يكفي معرفة زوال العين
لما لو وطئ وحلا فاستقرب عدم الطهارة واختاره على عدم الاشتراط الشهيد الثاني وذكر ان الرطوبة اليسيرة التي
لا يحصل منها تعد غير قادحة على القولين فتطهر ان مستند اشتراط الجفاف ان انفعال الرطب منها بمجرد الملاقاة يصد عنهم
حصول الطهارة مع ان المتبادر من لفظ التراب الوارد في الاخبار هو اليابس وكذا الارض الممسوح عليها بل وغيرها ايضا
مع ان المطلق لا يعم … ومستند الثاني الاستقراء واطلاق لفظ الارض الوارد
في الاخبار ويمكن الجواب عنه بما ذكرنا لا المشترط ولا شك في كون الاحتياط في مراعاة الجفاف بل لا يحصل الاكتفاء بالرطب منها
لان شغل الذمة اليقيني يتوقف على البراءة اليقينية الثالث لا يشترط جفاف النجاسة قبل الدلك الا ان يكون لها جرم

استثنى طهارتها بعض العلماء فلو كان الاسفل متنجسا بنجاسة عينية مرئية كالبول اليابس طهرها المشي على الارض لعموم بعض الاخبار المذكورة ولاطلاق الفتاوى والرابع ذكر جماعة من المتأخرين ان كل ما يحصل وقاية الرجل في المشي حكمه حكم النعل والخف والخشبة
لا قطع ملحمة بالقدم او النعل وتأمل الشهيد الثاني في الحاق الخشبة وهو بمكانه واستبعد بعض المتأخرين الحاق القبقاب
لعدم صدق النعل عليه وفيه ما فيه نعم يمكن التأمل فيه لكونه من الافراد النادرة من الوقاية فتأمل وربما قيل يجري هذا الحكم
في اسفل العصا ايضا على ما اظن وفيه ايضا ما فيه لعدم عموم يشمله وكذا الحال في كعب الرمح نعم ما يستلزم المشي والعرض عرفا
في ذلك ويمكن ان يكون من يمشي على ركبتيه او على يديها وعلى كفيه يكون ركبته وكفه مثل اسفل القدم لعموم قوله ع ان الارض
يطهر بعضها بعضا الا ان يقال يلزم تخصيص العام بما يتبادر من تعبير المحققين لانا نقول لعل المتبادر البعض الذي عادته
مماسة الارض حال المشي ولذا جعل بعضا من الارض واطلق عليه ذلك فيدخل اسفل العصا ونحوه ايضا لكن الاحتياط
واضح ولعل لعدم وجود تمام ما ذكر قيد الخامس من العلامة في ايراد ذلك النعل والقدم بالاجسام الصلبة كالخشب
او مشى عليها فاشكال ولعل منشأه اطلاق صحيحة زرارة السابقة وان المعروف من الاصحاب اختصاص الحكم بالارض
بحيث لا يعلم قائل بالتعدي الى غيرها وفيه ان الاطلاق لا عموم فيه بحيث يثبت تطهير الخف النابت بشرع عام لزم تحصيل
البراءة اليقينية فعلى هذا لو كانت مفروشة بغير ما هو من الارض اي شيء يكون لا يحصل الطهارة بالمشي عليها اما
لو كانت مفروشة بالمطبوخ كالآجر والجص ففي حصول الطهارة بالمشي عليها بملاحظة تحصيل البراءة اليقينية الذي
هو واجب قوله الشمس تطهر ما يجفف من البول وسائر النجاسات التي لا جرم لها ان تكون مائية او كان لها جرم لكن ازيل
بغير تطهير وان تطهر ما خاص بالارض والبواري والحصر وعن المفيد وسلار انه جمع بين التخصيصين وعن الراوندي
ان الارض والبارية والحصر هذا اصابها البول فجففتها الشمس حكمها حكم الطاهر في جواز السجود عليها ونقل نحو
عن صاحب الوسيلة ايضا لكن في التحرير ان عبارة الوسيلة هكذا انها لا يطهر بذلك لكن يجوز الصلاة عليها اذا لم يلاقها شيئا
بالرطوبة دون السجود عليها حجة القول بالطهارة وجوه الاول الاجماع نقله الشيخ في الخلاف الثاني ان المقتضي للتنجيس هو الاجزاء
وعدمت باسخان الشمس ولعله بناء على عدم حجية الاستصحاب الثالث عموم قول النبي ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا
فحيثما ادركتني الصلاة صليت وغيره من العمومات الرابع الاخبار مثل صحيحة زرارة انه سأل الباقر ع عن البول يكون على السطح او في
المكان الذي اصلي فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن البواري يصيبها البول
هل يصلح الصلاة عليها اذا جفت من غير ان يغسل قال نعم لا بأس والمطلق يجب تقييده بالشمس بالاجماع وصحيحة زرارة وحديد
ابن حكيم عن الصادق ع السطح يصيبه البول او يبال عليه ايصلى في ذلك الموضع فقال ان كان يصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا بأس الا ان يتخذ
مبالا وسيجيء الكلام فيها ورواية ابي بكر عن الباقر ع انه قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وموثقة عمار عن الصادق ع
سئل عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا يصيبه الشمس ولكن قد يبس الموضع القذر قال لا تصل عليه واعلم الموضع حتى

تغسله

تغسله
وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع القذر من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة
وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا يجوز الصلاة عليه حتى ييبس وان كان رجلك رطبة او جبهتك رطبة
او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يكون غير الشمس اصابه حتى ييبس فانه لا يجوز ذلك وا
اعترض على الاول بانه نقل اجماع في موضع النزاع فلا يقبل وفساد هذا الاعتراض غني عن البيان لان الاجماع عندنا ليس اتفاق الكل ولا يضر خروج
معلوم النسب عنه كما حقق بل الاعتراض غير وارد على اجماع اهل السنة ايضا لانه اتفاق اهل العصر الواحد وبالجملة ما دل على حجية
خبر الواحد يشمل الاجماع المنقول واعترض على الثاني والثالث بصحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع يقتضي البقاء على النجاسة وكون
الشمس غير مطهر وسنذكرها مع الكلام فيها وعلى صحيحة زرارة انه يجوز حمل الطهارة فيها على المعنى اللغوي لعدم ثبوت الحقيقة
فيها وهذا الاعتراض مردود لان المعنى اللغوي معنى جعفر النساء والصبيان فضلا عن الرجال فضلا عن مثل زرارة فضلا عن
ان يسأل عن حصولها عن مثل الباقر ع من الشارع ومن شأنه بيان الحكم الشرعي مع ان المقام مقام سؤال عن حالة النجاسة الشرعية
الثابتة في السطح وتجفيف الشمس اياها فاي ربط للنظافة اللغوية في المقام فلا يكون الشمس لها مدخلية فيها فضلا عن تحققها
اياها فضلا عن جواز الصلاة عليها مع ان سؤاله عن صحة الصلاة عليها بلا شبهة وأين هذا عن مجرد النظافة اللغوية وعدم
الكثافة بحسب العرف والمعنى مع ان الحقيقة الشرعية ثابتة في زمان الصادقين ع في لفظ الطهارة ما نقول لا شك في ان
المراد منه ليس مجرد المعنى اللغوي بل ما عرفته مستعمل في المعنى المصطلح لما حقق في محله ان القرينة الصارفة عن
المعنى اللغوي يكون لتعيين المعنى الاصطلاحي وعليه مدار المعترض وغيره في المعاملات الفقهية ولا يعولون ولعل المراد
معنى آخر غير المعهود المصطلح عليه مثلا قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فيه قرينة صارفة عن النجاسة اللغوية لان
عدم الكثرة لا دخل له فيها ووجوده لا دخل له في عدمها بالبديهة فتعين المصطلح عليه ولا يعتنون بانه لعل المراد الكراهة
الشرعية وقس على ذلك حال سائر المواضع وبالجملة عند تعذر الحقيقة يتعين المجاز المشهور المعروف الشائع سيما محل
النزاع في الحقيقة الشرعية لانه لشهرته وشيوعه وكثرة وروده ودورانه صار بحيث اعتقد المحققون الانتقال اليه و
هو الحقيقي لا المعنى اللغوي واين هذا من غير المعروف وغير الشائع مع انه عرفت مكررا ان النجاسة الشرعية ليس لها معنى
سوى المنع من الاستعمال ويقابلها الطهارة الشرعية وفي المقام سأل زرارة عن السطح الذي عليه النجاسة الشرعية وفي المقام سأل
زرارة عن السطح الذي عليه النجاسة الشرعية او المكان الذي يصلي فيه فاجاب ع بانه اذا جففته الشمس فصل عليه اي لا مانع من الصلاة
عليه لان صيغة الامر هنا في مقام الحظر او توهم الحظر وحقق انها لا تفيد سوى رفع ذلك الحظر ثم فرع عليه قوله ع فهو طاهر يعني
اذا كان الشمس جففته يكون طاهرا ومفهوم الشرط حجة عند المعترض ايضا ومفهومه انه لو لم يكن بتجفيف الشمس يكون النجاسة
باقية على حالها ولما تحقق الشرط المذكور ارتفع ذلك المانع وهو تلك النجاسة فلا مانع من الصلاة عليه فهو طاهر اي ارتفع منه
النجاسة المذكورة فظهر ان المراد الطهارة الاصطلاحية مع انه لو كان المراد الطهارة اللغوية ايضا يثبت المطلوب اذ معناها فلا دلالة

فاذا كان نجسا شرعا فيبعد اعظم القذارات واهمها في المقام لو لم نقل بانحصار المقام فيها لما عرفت من ان السؤال والجواب ليسا
الا بالنسبة الى المنع الشرعي فتامل جدا ومما ينادي بما ذكرنا ان المعصوم ع قال اذا جففته الشمس فصل عليه مطلقا من غير اشتراط
عدم رطوبة فيما يلاقي الموضع من الثوب او الجسد ولو كان نجسا لما كان يحسن هذا الاطلاق سيما اذا كان السؤال عن تنجس النجس
الشرعي وعلاجه وجوابه بان العلاج التجفيف بالشمس ومع ذلك لم يكتف بذلك بل فرع عليه قوله فهو طاهر على سبيل الاطلاق
ايضا ومما يؤكد الدلالة ملاحظة الاخبار الاخر على ما ستعرف بل يظهر من ملاحظة مجموع الاخبار المناسبة للمقام انتهائها
نسبة المطهرية الشرعية الى الشمس ولذا كانوا يسالون ان الموضع يتنجس ولا تراه الشمس ما ذا حكمه او يتنجس وتراه الشمس كيف
حكمه فلاحظ المجموع فتامل جدا هذا مع فهم المعظم من الاصحاب بل الاشتهار ذلك بين الشيعة في الاعصار والامصار بل لم
احد منهم في المطهرية في البول في الارض شيء ما نقل عن الراوندي والوسيلة وستعرف غفلتهما وخطاهما وفساد منشا
توهمهما ومن جملة الاخبار ما في الفقه الرضوي وما وقعت الشمس عليه من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسة مثل البول
وغيرها طهرتها واما الثياب فلا يطهر الا بالغسل ولذا مكررا الى العبارة الفقه الرضوي ومنها ايضا ما رواه الحلبي بسنده
الى الكاظم ع انه قال حق على الله تعالى ان لا يعصى في دار الا اضحاها للشمس ليطهرها فان فيها شهادة واضحة على كون الشمس من المطهرات
شرعا واشتهارها وفي ذلك فتامل جدا الى غير ذلك من الاخبار المتتبع بعد واعترض ايضا على دلالة الصحيحة المذكورة بانها
معارضة لصحيحة ابن بزيع وستذكرها ونتكلم فيها واعترض على صحيحة علي بن جعفر بان جواز الصلوة عليها لا يستلزم
الطهارة مع عدم التقييد بالتجفيف بالشمس ويمكن الجواب بان تجويز الصلوة عليها مطلقا من غير استثناء موضع السجود
ولا اشتراط عدم الرطوبة في شيء مما يلاقيه دليل على الطهارة سيما وغالبا يتحقق الصلوة عقيب الغسل ورطوبة الوجه
والكفين مما يلاقي تلك الارض جزما اذا صلى عليها مع ان بلاد الراوي والمروي عنه من البلاد الحارة التي لا تخلو الاعضاء
المذكورة من العرق والبلاد الباردة لا تخلو عن رطوبة وكذا الحارة في اوقات المطر الى غير ذلك من اسباب الرطوبة في احد
الملاقيين والرواية وان كانت مطلقة الا ان الاجماع والاخبار الاخر تقيدها وحمل المطلق على المقيد لا عبار فيه سوى انه
كما يمكن ذلك يمكن التقييد باشتراط عدم رطوبة الملاقي واستثناء موضع السجدة فلا بد من الترجيح ولعل المرجح ارتكاب
تخصيص واحد بخلاف الثاني فانه محظوران مع ان المقيد من الضروريات فتامل ولعل بخلاف الثاني لتم ملاقات المجموع رطبا
عدم جواز من الضرورة بحسب الظاهر ولعل المقيد التكلم بكونه ضروريا ولعل كونه نظريا لحصول الاول في الاذهان فلا ضرر
في عدم التعرض فتامل والكلام في صحيحة زرارة وحديث سجيبي والمعترض على رواية ابي بكر بضعف السند والدلالة اما الاول
فلان من جملة رجاله عثمان بن عبد الملك وهو مجهول واما الثاني فلان اعلام لم يقل بظاهرها وفيه ان الشهرة كافية لجبر السند
الضعيف فضلا عن المجهول سيما اذا انضم اليها الموافقة للصحاح والمعتبرة الكثيرة خصوصا مع تاييده بنفي الحرج والعسر في الدين
اذ لو لم يطهر الشمس لضاق في الدين كثيرا اذ السطوح والجدران ونحوها ونحو ذلك كل مكان وبنيان لا يكاد يتيسر غالبا

بطلانه ظاهر

بطلانه ظاهر لا يحتاج الى مطهر شرعي كما لا يخفى على من لاحظ افنية الدور والفضاء الواقع وحواليها انها لا تسلم من ابوال
الاطفال والحيوانات وارواثها وغير ذلك من النجاسات مثل الدماء وغيرها وكذا الحال في السطوح وما ماثلها مع انه لا يكاد
يتيسر غالبا اعادة الغسل بماء الكر لعسر او غير الكر بحيث يحصل التطهير مع كون المشهور والاقوى انفعال الغسالة كما عرفت
وستعرف فغسل الكل لا يتيسر والاحتراز عن المساورة موجب للحرج وكذا تطيين كل واحد مما ذكر وتجديد تطيين وكلات
طاهرة شرعا قلما نجده بل بالوجدان والعيان شاهد لانفعال بالنجاسات التي في البيوت والدور منها عادة ولا يكن مثلها
ايضا لكنه هذا مع انه كثير من البلدان يربون لزرعهم لزم العسر والحرج الشديد كما لا يخفى على الملاحظ المتامل بل اتفاق
المسلمين في الاعصار والامصار بناؤهم على مطهرية الشمس في الامور المذكورة هذا بحسب السند ومما يقوي رواية ابي بكر ان
الراوي عن الحضرمي عثمان احمد بن محمد بن عيسى بواسطة علي بن الحكم واحمد اخرج من قم من روى عن المجاهيل واما الدلالة
فمن المعلوم انه من البديهيات ان المتنقلات لا يطهر بالشمس بل تطهيرها غالبا بالغسل وهو مستفاد من المتواتر من الاخبار
ايضا فلا حاجة الى ذكر المخصص بعد بداهته ولا ضرر في عدم التعرض لذكره مع ان العام المخصص بالمخصص المنظور بالضرورة
لم يذكر في الخبر العام في غاية الكثرة ونهاية الوفور في الاحكام بقول الفقهاء فمعلم الاستدلال خرج ما خرج بالاجماع وبقي
الباقي ومن المسلمات ان العام المخصص حجة في الباقي فاذا خرج المنقول بالاجماع والاخبار لم يتحقق في الاستدلال العبارة مع ان
في لفظ اشراق الشمس عليها ايماء الى كونه من غير المنقول وكونه من المستقر في مكانه لا ينقل ولا يحول الى الشمس بل الشمس
عليه بل هو موضوع والشمس تشرق عليه والمتعارف في المنقول ان يقال وضع في الشمس واملا لهذه العبارة واقصى ذلك
يقال وضع في الشمس وامثال هذه العبارة وبالجملة عبارة ما اشرقت عليه الشمس غير ظاهرة في شمولها لمثل الثياب بل الامور المنقولة
لو لم نقل بظهور عدم الشمول وعلى فرض تسليم الشمول فظهوره في غاية الضعف لا يعارض المخصصات بوجه من الوجوه وعلى
تسليم المعارضة فالخاص مقدم البتة وعلى هذا الدار في الفقه والبناء في اصوله ومما يعضد الدلالة ايضا فهم الفقهاء وكون
الدار في الاعصار والامصار على الفرق بين المنقول وغيره والاقتصار في المنقول على الغسل وعدم الاكتفاء بالشمس و
ولعدم الحرج والعسر في خصوص غير المنقول وعدمه في المنقول بل لا واحد من الملليين اياما فضلا عن المسلمين وبالجملة
اذ كان ظاهر العام ليس بحجة لم يلتزم من ذلك سقوط حجيته بالمرة لانه قول من يقول بان العام المخصص ليس بحجة وبطل
حجيته ولا يخفى بذلك المعترض ولا غيره من المحققين واعترض في المدارك على رواية عمار بالضعف سندا وعدم الدلالة
انا نقضي ما يدل عليه جواز الصلوة في ذلك المحل مع يبوسته ولم يشترط طهارة المسجد ولو سلم بحجيته خرج
هذا القيد المختص بسبب هذه الادلة وفيه ان الموثق حجة كما حقق سيما اذا انجبر بالشهرة وغيرها من الاخبار وغيرها
فجواز الصلوة مع اليبوسة من جهة انه يجب غير مطهرية الشمس خلاف المستفاد من هذه الرواية وغيرها الا ان هذا
انما الغير فقد عرفت واما هذه الرواية فيجي ما سال من الموضع القذر الذي لا يصيبه الشمس ولكنه يبس اجابه بالمنع من

من الصلوة عليه وامر باعلام الموضع حتى يغسل وبعد ما سال عن الموضع القذر الذي لا يصيبه الشمس ولكنه ييبس اجاب بالمنع
عن الشمس هل يطهر الارض ام لا انما اجاب بان الموضع ان كان قذارته من البول وغيره فاصابته الشمس ثم يبس فالصلوة على
الموضع جائزة وان اراد ان يجد جواز الصلوة على ما جففته الشمس لا يدل على الطهارة وان كان الجواز مشروطا بجفاف
الشمس لعله يخص لكون السجود عليه مشروطا بذلك فيقول لان المعصوم لم يقل فيه واعلم الموضع حتى تغسله كما قال اولا لو كان
نجسا لكان اولى بذكره لذلك في اولا وقلع مع انه صرح بعدم جواز الصلوة ذكر وجوب الغسل وفي الثاني صرح بجواز الصلوة عليه فيتوهم
منه الطهارة البتة لان المدار في فهم النجاسة على المنع من الصلوة او الوضوء وامثالهم كما عرفت بل طريقة معرفة النجاسة منحصرة
في ذلك كما هو ظاهر ولعله عرفت به المعنى ايضا فمن جواز الصلوة عليه وامثاله يفهم عدم النجاسة البتة ولا محيص عنه والبناء على
ذلك ايضا فكيف لم يقبل واعلم الموضع حتى تغسله وهذا ينادي بالطهارة سيما وجواز الصلوة في الثاني بازاء عدم جواز
الصلوة في الاول فمقابله مع ان وجود طهارة المسجد واشتراطها اجماعي نقل عليه الاجماع الفاضلان في المنتهى والتذكرة و
والمختلف وابن زهرة والشهيد في الذكرى مع فتاوى الفقهاء وورود الاخبار منها صحيحة ابن محبوب عن ابي الحسن عن الجص
توقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب بخطه ان الماء والنار قد طهراه وغيرها منها ما
من صحيحة زرارة وغيرها ومنها هذه الموثقة اذ لو لم يكن شرطا لما شرط المعصوم كون التجفيف بالشمس ولما صح بان
المصرح التجفيف اذا كان بغير الشمس لا يجوز الصلوة مع انه يجوز الصلوة عليه مطلقا من دون اشتراط عدم الرطوبة
فيما يلاقي واضح الدلالة على الطهارة الى غير ذلك فان قلت لا امر كما ذكرت لكن في اخر الرواية اشعار ببقاء النجاسة قلنا لا الاشعاد
لا يكفي في المقام بلا شبهة لما عرفت مضافا الى ان الاخبار السابقة ولا اجماع الذي نقله الشيخ وغيره الذي مما دل على الطهارة
مضافا الى ما دل على اشتراط طهارة المسجد وغيره ولهذا فهم المعظم الطهارة بل لو كان دلالته تامة لا بد من تاويلها فكيف يغني
الاشعار مع ان اشتراط جواز السجود بتجفيف الشمس دون الطهارة لا يلائم شيئا مما ذكر ومخالف لما يظهر من تضاعيف
الاخبار الواردة في الطهارة والنجاسة وشرائط الصلوة بل هو امر غريب بالنسبة الى الكل فلاحظ وتامل مع ان الاشعار
الذي ادعيت محل نظر بل الظاهر لا اشعار بالطهارة بل الظهور فيها اذ الظاهر ان المعصوم جعل الشقوق في جواب السؤال الاخير
ثلاثة الاول ان يكون الشمس اصابته الى ان جففته وحكم بجواز الصلوة عليه وهو الثاني ان الشمس اصابته لكن لم يجففه بل هو
رطب فهذا ايضا لا يجوز الصلوة عليه حتى يجففه الشمس ولكن كان ما يلاقيه من المصلي يابسا الثالث عكس الثاني وهو
ان يكون ما يلاقيه من اعضاء المصلي او ثيابه رطبا وان كان الموضع جافا بغير الشمس فانه ايضا حكمه حكم الثاني لعدم الفرق بين
الملاقيين في الرطوبة وفيه ايضا رد على العامة القائلين بان تجفيف الريح والهواء مطهر للارض النجسة بل يجيء ان الشيخ
ايضا قائل به وتمسك برواية زرارة وحديد بن حنظلة هذا قولهم فان كان رجلك الخ شرط وقوله فلا تصل اه جزاؤه على قياس
قوله في الشق الثاني وان اصابته الشمس ولم ييبس فلا يجوز الصلوة عليه حتى ييبس وبكونه قوله وان كان غير الشمس اه

وصليته فيكون فيه شهادة واضحة على ان التجفيف بالشمس ليس يكفي وانه مطهر كما ظهر من صدر الرواية فيكون اجزاء الرطوبة والظهورية
كلها متوافقة ودالة على مطهرية الشمس كما نبهنا عليه المعظم وظهر من الاخبار الصحاح والمعتبرة هذا على النسخة غير
بالغين المعجمة والدال واما على النسخة غير بالعين المهملة والنون فيكون ما ذكرنا ظهر اذ الشق الثاني ان الموضع النجس ان كان رطبا
وان كان الشمس اصابته فلا يجوز الصلوة عليها حتى ييبس الى الشمس كما هو المفروض والظاهر من الرواية في الشق الثالث عكس
الثاني بعينه اذ يصير هكذا وان كان الرجل وغيرها من اعضاء المصلي وثيابه يكون رطبة وبلا في الموضع القذر لا يجوز
الصلوة عليه وان اصابته عين النجاسة حتى ييبس بعين الشمس على قياس ما قال في الشق الثاني فانه ايضا قال فيه
لا يجوز الصلوة على الموضع القذر حتى ييبس وان اصابته الشمس ويحتمل ايضا احتمالا اخر ينفع المستدل نبهنا عليه
في حاشيتنا على المدارك والرواية عن عمار ومن لاحظ رواياته لا يبعد له وتوقف باشعار امثالها فيهما من ردائة المتن فضلا
ان يتمسك باشعار هار داع لا لنظام اعلم ان جماعة من متاخري المتاخرين توقفوا في مطهرية الشمس وردوا
على الفقهاء من جهة صحيحة محمد بن اسماعيل ابن بزيع قال سالته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره
الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء وفيه انها مضمرة والمضمر لا يقاوم المصرح بلا شبهة وان كان المعلم الظاهر
كون المسؤول عنه هو المعصوم لكن الظاهر لا يقاوم الصحيح الصريح فضلا ان يغلب عليه سيما اذا كان شاذا فان الشاذ لا يعمل
المشتهر بين الاصحاب فكيف يغلب عليه بل امر الشارع بترك العمل بالشاذ واتفق عليه القدماء والمتاخرون مع انها موافقة
للتقية ولذا حملت عليه ويؤيد الحمل كون ابن بزيع وزير الخليفة وانها لم يقل احد بمضمونها من الشيعة الا من لا زمانا
مع ان المعارض اخبار كثيرة معتبرة متايدة بالاجماع ونفي الحرج والعسر وغير ذلك مما مر وعلى تقدير دلالة المضمر على عدم
مطهرية الشمس يكون الامر على ما ذكرنا بل واشد بمراتب كما ستعرف ايضا لكنه في غاية الخفاء عدم الا انها على ذلك اصلا
بل ربما كان شاهرا في مطهرية الشمس وذلك لان الراوي سال عن حكم الموضع الذي يصيبه البول ونحوه هل تطهره الشمس
من دون ماء اصلا ام يتوقف تطهيرها اياها على ماء فما وجه سؤاله هكذا انه يسال عن حال الموضع الذي يصيبه النجاسة
وصيغة المضارع تفيد الاستمرار التجددي كما هو مشهور مسلم ومثل هذا ليس كلما اصابه بول مثلا جففته الشمس ذلك البول
البتة سيما وان يحصل العلم بان تجففه بالشمس البتة لان النجاسة مستصحبة حتى يحصل اليقين بالطهارة ولطهارة ليست
الا بتجفيف الشمس كما هو المفروض فسال الان اشراق الشمس على هذا الموضع كان لتطهيرها ام يتوقف تطهير الشمس اياه على صب
ماء على الموضع الذي حتى يجففه الشمس ويحصل الطهارة من تجفيفه بل ومن لا علم بكون التجفيف من الشمس لا غير لانه المعتبر
ولانه الشرط كما عرفت فاجاب عن ان ما ذكرت كيف يكون تطهير الشمس من دون ماء ومعنى خفي على من تامل ادنى تامل ان سؤاله
هكذا والجواب ايضا هكذا كما قال المحقق ان تطهير الشمس مثل الموضع المذكور لا يمكن الا بصب الماء المحيط للموضع حتى يجففه الشمس
وتطهيره وينادي بما ذكرنا تنكير لفظ ماء لا اتيانه به بعد نسبة التطهير الى الشمس ولو كان سؤاله عن مجرد مطهرية الشمس لكان

لكان يسئل هكذا الشمس تطهر ام لا ولم يات بقيد قوله من غير ماء ولانه مستدرك لخروج بل اظهر موهم خلاف المقصود
بل دال عليه كما اشرنا ويحتمل ان يكون مراده هل تطهر الشمس مثل الموضع المذكور دائما من دون حاجة الى غسل بماء ابدا بناء
على انه لنفس الاستغراق كان للتطهير ام تطهرها ليس هكذا بل ربما تتوقف على ماء غسل لعدم تجفيف الشمس اياه او لعدم
العلم باسناده زواله الى تجفيف الشمس فاجاب ع كيف تطهره الشمس دائما من دون حاجة الى غسل اصلا والاظهر عندي ان يكون
المراد من قوله ما دام مما ذكرنا اولا ومما ذكرنا ثانيا ويكون المراد ان تطهير الشمس للمتنجس هل يكون مطلقا غير متوقف على ماء
اصلا في حال من الاحوال ووجه من الوجوه ام ليس كذلك بل ربما يتوقف على ماء وبالجملة الذي ذكرناه اولا او ما
ذكرناه ثانيا يعم منها من غير تخصيص بواحد منها ولا بالمجموع من حيث المجموع وبسط الكلام في المقام في حاشية
المدارك ويظهر من المنتهى وغيرها ان الطهارة المعروفة للشمس ليست بالمعنى الغريب الذي قال به الراوندي
ولا قال في المنتهى لو جف بغير الشمس لم يطهر عندنا قولا واحدا رد بذلك على العامة او لعلهما اعتنى بما ذكر سندكر
عن الشيخ ولا اجماع استصحاب النجاسة وبعض الاخبار السابقة ولا يعارضها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفتا قال نعم فان
جواز الصلوة في المحل غير جوازها عليه فلا يمكن التمسك به في رد ما ذكره هنا ولا رد ما ذكر في اثبات مطهرية
الشمس ولا رد ما دل على اشتراط طهارة المسجد كما توهم بعض والفرق بين تجويز الصلوة في مكان وتجويزها
على شيء واضح على الفطن الثاني نقل عن الشيخ انه قال في الخلاف لو اطاب الارض نجاسة مثل البول او طلعت عليه
الشمس او هبت عليه الريح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود عليها والتيمم بترابها وان لم يطرح عليها
الماء وهذا مخالف للاجماع المنقول في المنتهى للنجاسة ولا يخفى انه بعيد جدا وفتاوى الاصحاب حتى فتاوى الشيخ في كتبه
حتى في الخلاف في موضع اخر ولذا حمل هبوب الريح على الهبوبة المزيلة للاجزاء الملامسة للنجاسة ولا يخفى انه بعيد جدا لان
قوله حتى زالت الخ متعلق بقوله طلعت الشمس وقوله هبت جميعا وقيد لهما لان مجرد طلوع الشمس عليها لا يكفي قطعا
مع انه قال زالت ولم يقل افنى عبارته تاكيدات لفهم عين النجاسة وعدم فهم المتنجس والاختلاف في راي المجتهد غير
منكر بل الوهم يحتمل عدم ذلك نقصا في اجتهاده لاقتضاء العادة بعدم التوافق دائما الا الادلة ائمة ولم يستفرغ الوسع او لم
يجد النظر اصلا مع انه والكليني رويا صحيحة زرارة وحديد بن الحكيم ايضا قال قلت للصادق ع السطح يصيبه البول او يبال عليه يصلي في
ذلك الموضع فقال ان كان يصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا بأس به الا ان يتخذ مبالا فلعله زاد بحذف الف كلمة او يحمل
او للاجماع على عدم اشتراط اجتماع الريح مع الشمس للتطهير ورواية عمار عن الصادق ع البارية يبل قصبها بماء قذر هل يجوز
الصلوة عليها فقال اذا جفت فلا بأس بالصلوة عليها وصحيحة علي بن جعفر السابقة في البواري يصيبها البول لعدم ذكر
الشمس فيهما فالظاهر الاكتفاء بالريح لان الغالب في التجفيف لندرة سكون الهواء من غير تحرك به الى حد يحصل اليبس في البواري

اذ يمتد

اذ يمتد عدم الجفاف امتدادا كثيرا او لم يحصل تحرك في الهواء اصلا وعدم حركة هذا المقدار في غاية الندرة فتقدير الريح
للجفاف اقرب من تقدير الشمس في الروايتين لكن يرد انه لو تم ما ذكر لتحقق التعارض بين الاجل لاشتراط كون الجفاف بالشمس
في صحيحة زرارة والموثقة وغيرهما فتعين ح حمل هذه على التقية للمعروف من كونه مذهبا لمعروف من العامة ولشهرتها
الخبر هو المعروف من الخاصة فتقدير كون الجفاف بالشمس اقرب ولعل صونا للاخبار من التنافي والطرح وكذا حمل صحيحة
زرارة وحديد على ان المراد اصابة الشمس مع الريح مطهر ولا يشترط كون الجفاف من خصوص الشمس ولا يعتبر خلوصها
من الريح قال في المدارك لو حصل التجفيف بالشمس والريح معا كان مطهرا لصدق التجفيف بالشمس وكان الغالب لا يلزم
الا تدريجا انتهى فلو كان الخلوص شرطا لزم منع التطهير بالشمس كلية او غالبا اذ الخلوص لا يكاد يتحقق فضلا عن العلم ثم اشتراط
كون غالب التجفيف بالشمس حتى يتحقق الاسناد اليها وهو ايضا محل تامل اذ كثيرا ما يكون مع الشمس هبوب الريح ايضا ولم
يشترط المعصوم ع في خبر من الاخبار ثم يمكن ان يقال المعتبر في الشرع هو الشمس خاصة وان كان مع الريح مع انه لا يضر
الاسناد الى الريح اصلا بعد تحقق ما هو الاصل في الاعتبار بحسب الشرع فلا يضرها في صحيحة زرارة وحديد بالشرك مقتضى
فقه ابي بكر كون الشمس مطهرة كلية لا ما ظهر انها لا تطهره من اجماع او نص وقد عرفت انجبارها بجابر سيما موافقة
الشريعة السهلة السمحة كما قال الرسول ص والعسر كما ورد في القرآن بل ولزوم العسر والحرج المنفي ايضا غالبا لو لم يكن مطهرة
كك لان التجنب المقتضي للحرج في غاية الكثرة وكثيرا ما لا يدرى انه هبح ام لا فيجتنب فيجيء ذلك الى الحرج بل وربما يتوهم
عدم الخروجية فيجيء الى الحرج وربما يحصل الضرر المنفي ايضا بسبب الاحتراز عن مساورة المسجد ونحوه بل وعن الدخول على
قبله وكذا عن مساورة الناس وامثال ذلك مع ان النجاسة مع الضرورة من جهة الحرج لو معناه عدم العفو في حال عدم الحرج
مع انه اذا كان البدن او الثياب بعيرها اذا اصابت نجاسة يوجب الاحتراز عنها عدم لا الحرج ايضا فيسري الحرج الى الاوقات
والاحوال والاشخاص الاخر ايضا للزوم الحرج في الاجتناب عما ذكرنا البامع ان من لم يقل بمطهرية الشمس وقال بعفو النجاسة
على حالها عبارة واضحة فكون حال هذه النجاسة عنده حال سائر النجاسات من وجوب الاجتناب عنها امكن لانه لا يجب الاجتناب
عنها الا في صورة نادرة ولذا ما استثنى الا السجود في حال الصلوة فبملاحظة عدم القول بالفصل يتم ذلك وبالجملة فعلى
هذا ظهر فساد التخصيص بالارض او البول وهما او مع ضم خصوص الحصر والبواري كما نقل عن بعض الفقهاء مع ان في موثقة عمار
قال ع قدر ما من البول او غير ذلك وفي صحيحة ابن بزيع قال يصيبه البول وما اشبهه وفي صحيحة علي بن جعفر كان السؤال عن
البواري وظهر ايضا فساد ما نقل عن العلامة من حكمه في النهاية باستثناء الموثقة الرابع مقتضى صحيحة زرارة وما ماثلهما
ان كلما جففته الشمس طهرت ويؤيدها ايضا ما ذكرنا من السهولة ونفي الحرج الشايع بين المسلمين في الاعصار والامصار مما
نسب الى الظاهر المنقي من ان الذي يطهر بالشمس هو ظاهر الجسد دون باطنها يعني السطح الظاهر الذي اشرقت عليه الشمس لو كانت
النسبة صحيحة يكون محل نظر لان الباطن المتصل بالظاهر الذي يجففه الشمس مع الظ يطهر ايضا مع الظ وكذا الحال في الجدار

الا ان لا يكون متصلا بالظاهر الذي تجففه الشمس مع ان الظاهر يطهر ايضا او يكون متصلا لكن جهة الاتصال لكون النجاسة فيهما غير
خارقة فيختص الطهارة بما حصل فيه الاشراق كما نص به جماعة من المتاخرين ومقتضى ذلك ان النجاسة فيهما لو كانت خارقة من سطح
واشرقت الشمس على السطح الظاهر عليها وجففت جميع رطوبات تلك النجاسة من الظاهر الى الباطن الى الوجه الاخر يصير الكل طاهرا
لان المتبادر لتجفيف الشمس اياه على سبيل الاشراق ولو جففت من غير اشراق بان لم يكن النجاسة متصلة الى السطح الذي اشرق عليه
الشمس لم يطهر لان المتبادر من التجفيف المذكور في الصحيحة ما هو بحسب الاشراق واصابة الضوء بل هو الظاهر من الاخبار ولهذا لو جففت
المواضع التي لا يصيبها الشمس لم يطهر وان كان جفافها من شدة حر الشمس قوله اظهرها المشهور عند علمائنا ان النار
مطهرة لما يستحيل بها رمادا او دخانا لما استعرفت من كون الاستحالة من المطهرات وللاجماع الذي نقله في الخلاف وللاجماع
الذي نقله في المع من ان الناس مجمعون على عدم توقي دواخن السراجين النجسة ولو لم يكن طاهرا لما اجمعوا لكن قال بعد ذلك
في المدارك ولا معارض لذلك الا التمسك بالاستصحاب وهو لا يصلح للمعارضة لما بيناه مرارا من ان استمرار الحكم يتوقف على
الدليل كما يتوقف ابتداؤه انتهى وفيه ان ما ذكره من الاجماع لو كان دليلا فالحسن في عدم معارضة الاستصحاب اياه لا لعدم
الدليل الشرعي فان معناه الحكم ببقاء الحكم الذي ثبت من الشرع عدم البقاء مع ان الادلة على حجية الاستصحاب كثيرة اذ الاخبار
الدالة على عدم جواز نقض اليقين بحكم الشك بعد ذلك اليقين كثيرة واضحة السند والدلالة بل في غير واحد منها عدم جواز
نقض اليقين الا بيقين مثله مع انه رده ما يدل مداره على حجية الاستصحاب مع ان الاستصحاب لا يجري بعد تغير الماهية بالبدن
ولم يقل احد ذلك فان الكلب النجس ما دام كلبا فاما اذا صار ملحا او ترابا فلا يكون نجسا قطعا لان المحكوم بالنجاسة لم يكن الا
الكلب لا ما ليس بكلب وحجية الاستصحاب ليست الا بعد اعتبار بقاء الموضوع وحقيقته مثل الماء القليل النجس صار قدر كر
والمتغير بالنجس زال تغيره والمتيمم من جهة عدم وجدان الماء صار واجدا للماء حين دخل في الصلوة وامثال ذلك وفي
جواز الاستدلال بصحيحة ابن محبوب عن ابي الحسن ع عن الجص يوقد عليه العذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد عليه
فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه والمتعوف ان الجص خلطه الرماد من العذرة ونحوها ولو لم يكن طاهرا لما جاز
المسجد به والسجود عليه والماء الممزوج غير مؤثر في التطهير اجماعا كما نقله في المع فيتعين كون الطهارة بالنار واسناد
التطهير الى الماء ايضا بناء على احتمال تنجس الجص من الدسومات الخارجة من عظام الموتى حين الاحتراق ومن اجل الصب والرش
يستحب لتوهم النجاسة والشك فيها فهذا ايضا نوع تنظيف شرعي وان لم يكن تطهيرا شرعيا حقيقيا واما تطهير النار فلان
العذرة المحترقة تدخل الجص بعد وقوعها عليه عادة ويحصل جزء منها ممتزج والمعصوم ع لم يستفصل انه خال عن المزج ام لا مع ان
الظاهر ان ما استشكل السائل عن صورة المزج واما عظام الموتى فربما كانت من الكلب ونحوه مع انه ربما لا يخرج عن لحم ما وجلد ما
مع انه ع لم يستفصل فيها ايضا انها خالية عما ذكرنا او لا ومع جميع ذلك حكم بان الجص المذكور طهره بالنار بناء على ان من جهة خلطه بالمحترق
منها بل ويقبل الاحتراق ايضا وربما يحصل المزاج او التنجس بملاقاة دسومات العظام وانفسها ونفس العذرة ايضا لاحتمال رطوبة ما فيها

او في بعضها وكذلك في عظام الموتى والمعصوم لم يستفصل عن هذا ايضا فحكم بالتطهير بالنار على الاطلاق فظهر من الاطلاق
ان المتنجس ايضا يطهر بالاحتراق بخلاف العين في طبخ المتنجس كما هو الحال في الاجر ولذا استدلوا بالتطهير للاجر بالطبخ بهذه الصحيحة كما
ستعرف وبهذا ظهر وجه جعل النار من جملة المطهرات من حيث هي نار لان المطهرية هي الاستحالة فقط سواء وقعت في النار او
من غير مدخلية لخصوصية النار كما فعله المص وخالف المشهور ومما يشهد للمشهور الاجماع المنقول على مطهرية النار كما مر
ويجيء ايضا اذا عرفت هذا فاعلم ان صيرورة النجس رمادا بالاحتراق لم يتامل احد فيه من فقهائنا واما الدخان فعلم الاصحاب
انه مثل الرماد بل ادعى بعضهم الاجماع وربما قيل ان التغير فيه اقوى منه في الرماد فالحكم بالطهارة فيه اولى وعن المع التردد
في طهارته ونسب الى الشيخ في ط القول بنجاسة دخان النجس الدهن معللا بانه لا بد من تصاعد بعض اجزائه قبل احالة النار لها
بواسطة السخونة يعني انه في الدخان شيء من عين الدهن النجس بصدق عليه انه شيء من العين النجسة وكان نجسا قطعا
ولم يثبت خلافه والعلامة في النهاية قال بعدم الحكم بطهارة الدخان مطلقا لو استصحب شيئا من اجزاء النجاسة فهو نجس ولذا
نهى عن استصباح الدهن النجس تحت الظلال لكن فيه تامل ظاهر لعدم ورود نهي بل الاخبار كلها ظاهرة في الجواز نعم ابن ادريس
ادعى الاجماع عليه ومقاومته للنصوص محل تامل ويجيء تحقيقه والحق بعض الاصحاب بالرماد الفحم مجانبا والصوم والاسم
وتامل بعضهم ولعله بمكانه لما ستعرفه في بحث طهارة مثل الكلب اذا صار ملحا واعلم ايضا انه اختلف الاصحاب في طهارة الطين
النجس اذا صار بالطبخ اجرا او خزفا فعن الشيخ في الخلاف والعلامة في النهاية والمنتهى والشهيد في البيان طهارته وتوقف فيها في
موضع اخر من المنتهى وجزم جمع من المتاخرين بعدمها اصح في الخلاف للطهارة باجماع الفرقة والمنقول منه بخبر الواحد
حجة واحتج ايضا عليه بصحيحة ابن محبوب السابقة بالتقريب السابق وبان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون تطهير النار للجص حقيقة
واما تطهير الماء له فهو مجاز بالاجماع باصالة الطهارة بعد المنع عن حجية الاستصحاب او دعوى تغير الموضوع بالاسم والصورة
وحجة القول بالنجاسة الاستصحاب مع عدم تغير الموضوع اسما وصورة لاطلاق اسم الارض عليه وفيه ان النجس ان كان التراب قبل البلل
او بعده وصدق التراب على الاجر والخزف على سبيل الحقيقة كما ترى لصحة السلب الا ان يقال التراب ارض حقيقة غير مطبوخ كان
او مطبوخة وعدمها وصفان يتبدل احدهما بالاخر فليس تغير الموضوع بالماهية بل بالوصف ويجيء تمام التحقيق في ذلك
في بحث طهارة نحو الكلب الصائر ملحا ومع ذلك يمكن ان يقال ان الاجماع المنقول والصحيحة المذكورة حجتان للفقيه فلا يضر الاستصحاب
لانه لا يعارض النص والاحتياط واضح واعلم انه في المنتهى قال البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمع منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر
فهو نجس الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس فانها طاهرة انتهى والاحتياط فيما
ذكره فاما الحكم بالنجاسة فيه لا يخلو عن اشكال لان البخار غير معلوم اتحاد ماهيته مع ماهية الماء المتخلف اذ ما دام بخارا
لا يكون ماء قطعا ولذا لا يصح الطهارة بها من الحدث والخبث ولا يكفي في غسل الوجه واليدين مثل احاطة البخار اياها
وشموله لها وكذا بعد زوال العين من النجس لا يطهر المحل بمجرد شمول البخار له بل البخار الذي يصعد من الغائط او البول في السنة

غير ظاهر كونه نجسا معفوا وغير معفو اذ يصل الى الجلد والثياب الجنب نعم ان اراد المصعد بان يكون الاجزاء من الماء النجس
صعده النار ليتحقق منها ثم جمع على الصقيل وتقاطر يكون الامر كما ذكره وسيجيئ في البحث المذكور تحقيق هذا ايضا على ان ما
ما ذكره في غاية البعد بالنسبة الى ما علم يقينا انه بخار النجس واما اذا احتمل كونه من الهواء او غيره ولو باحتمال بعيد في غاية البعد
لم يضر لما عرفت من ان الحكم بالنجاسة فرع القطع واليقين ولا يكفي الظن والتخمين بل الظن المتاخم للعلم ايضا ومما ذكر
ظهر حال القطرات النازلة من سقف الحمام وامثاله من الابخرة المتصاعدة من بيت الكنيف وامثاله وكذا الابخرة المتصاعدة
من سطوح ارض الحمام وجدرانه وبخار نفس الحمام وامثاله مع ان التنزه من غالب ما ذكر حرج وعسر البتة وربما كان حرجا
عظيما ويدل على ما ذكرنا طريقة الائمة والفقهاء والمسلمين في الاعصار والامصار وورد في الحديث ان المعصوم تعجب من
الشخص الذي كان يستنجي من خروج الريح من مقعدته فمن جدا ثم اعلم ان الاستحالة من حيث هي هي عدها الفقهاء من المطهرات
منها ما نقل اتفاقهم عليه ومنها محل الخلاف بينهم اما الاول فاستحالة النطفة حيوانا طاهرا والماء النجس بولا لحيوان مأكول
اللحم وعرقا او لعابا ونحوه او جزء من البقول والخضروات والحبوب والاشجار والثمار ونحوها والغذاء النجس لبنا او روثا
لمأكول اللحم وكذا جزء له ونحوه والدم النجس قيحا او صديدا او دم ما لا نفس له مثل البق والبرغوث والقمل والخمر خلا
وكذا سائر المسكرات وكذا العصير والفقاع اذ صار خلا هذا اذا كان انقلابها الى الخل بنفسها اجماعي واما اذا كان بالعلاج
بالاجزاء فمحل الخلاف بينهم من جهة ان ما نصب فيه حال النجاسة نجس ولا مطهر له لان الانقلاب يطهر الخمر مثلا لا اي شيء
كان لكن الوارد في الاخبار المعتبرة طهارة الخل وطهارة ما نصب فيه من العلاج ايضا وهو الاقوى وسيجيئ التفصيل في محله
ان شاء الله ثم والامور المذكورة مع كونها مجمعا عليها جلها بديهي الدين والباقي اجماعي بالخصوص ايضا ومخصص لاطلاق ما دل
على المستصحب في الخلافيات واما الثاني فمنها وقوع الكلب والخنزير وشبههما في المملحة فيصير ملحا والعذرة ونحوها اذا
وقعت في البئر فصارت حماة فالمشهور طهارتهما وان نسب الى الحلي والمنتهى والنهاية والتحرير وعدمها حجة المشهور
اصالة طهارة الاشياء وما دل على طهارة الملح وحليته وكذا الحال في امثال ذلك ولا معارض لذلك سوى الاستصحاب وفيه
لا يقول بحجيته وهو في فسحة من ذلك على انه من قال بحجيته فليشترط فيه بقاء موضوع الحكم على حاله وان تغير بعض احواله كما
حققنا في رسالة الاستصحاب والفوائد وغيرهما مثلا عرفت ان الماء المطلق يصح الوضوء والحكم الثاني الطهارة منه من الحدث
والخبث فاذا تغير ماهية الموضوع وصار الحكم حكما اخر لان الحكم الاول باق فان الماء لو صار هواء او بخارا او ملحا او بولا لحيوان
او انسان او نطفة لهما او امثال ذلك فمعلوم عدم الربط بين الحكم الاول وهو كون الماء المطلق يصح الوضوء والحكم الثاني هو
صحة الوضوء بالبول او الملح او البخار بل لو صار ماء ورد مثلا فلا يصح الوضوء منه جزما لان الحكم من الشارع على لفظ الماء وهو
وهو حقيقة في المطلق كما علق الحكم بالنجاسة بلفظ الخمر ودم ما له نفس سائلة وامثالهما فاذا صار خلا او دم ما لا نفس له صار
طاهرا للاصل وعدم كونها خمرا او دم ما له نفس نعم لو كان الماء الذي صار ماء الورد نجسا لم يصر طاهرا بصيرورته ما

العرق

ماء الورد والفرق بين الحكم بالنجاسة والحكم بصحة الوضوء ان الثاني علق على لفظ الماء كما قلنا والاول لم يعلق من كلام الشارع
على لفظ الماء كما قلنا والقائل يعلق من كلام الشارع على لفظ الماء من حيث هو ماء بل على انه جسم رطب مثلا لان الذي يثبت من كلام
الشارع ان الجسم الرطب يتنجس لا في نجاسته كل جسم لا في نجاسة رطبة يتنجس وصيرورته بسبب خلاف فلو حصل لبعض
تغير في احوال ذلك الملاقي منع وبذلك يحصل الشك في بقاء حكمه مثل المياه القليل النجسة المتفرقة اذا ضم بعضها ببعض
الاخر فصار المجموع المنظم قدر كر وقس عليه سائر مواضعه مع ان الدليل على حجية الاستصحاب هو الاخبار المعتبرة الكثيرة
والاستقراء والاول لا يشمل سوى ما ذكرنا ماء الظن والمتبادر من قولهم لا تنقض اليقين بحكم شرعي بالشك بعده ابدا
كون موضوع ذلك الحكم باقيا على ما هيته الا انه يصير موضوعا اخر لحكم اخر بل هذا الحكم جزما فان الماء ما دام يكون من افراد
الماء حقيقة لم يتغير موضوع الحكم المتعلق بالماء من حيث هو ماء وان كان ممتزجا بوصف القلة او الكثرة او الصفاء او الكدر
التي بعد صار منشأ لانعدام الحكم عند ذكر الاستصحاب وبقاءه عند القائل به فاذا صار ذلك الماء هواء او رصاصا ونحوها
حيث هو هو واما الثاني فلان اهل العرف لا يفهمون من قول الشارع كل شيء من الجسم الملاقي للنجس نجس الا من حيث تشخص بل
من حيث انه ملاق لها ان ذلك بالهواء مثلا ايضا نجس من جهة قولهم لا تنقض اليقين بحكم شرعي بالشك والمعتبر فهم العرف
العام والموثوق في فهمهم فلو كان موضع تغير الافهام فيه مثل صيرورته الخشب النجس فحما فلا عبرة به فاذا حصل الشك في دخوله
في ادلة الاستصحاب فالاصل طهارته واذا حصل الشك في انه هل تغير الموضوع بالماهية بالنحو الذي لا يجري فيه الاستصحاب
فان فهم البقاء في الحكم وحصل الشك في الزوال فهو مستصحب وان حصل الشك في البقاء وكان محتملا فالاصل عدمه وطهارته
ان كان الحكم النجاسة لكن الثاني لم نجده في الاحكام وفي الرسالة وانه يعلم واما الاستقراء فلم يتحقق في غير ما ذكرنا قطعا فقد عرفت
الاستصحاب بعد تغير موضوع الحكم وتبدل محل المسألة لا شبهة في فساده ومعلوم ان النجاسة تعلقت بالكلب من حيث هو
كلب فلو صار ادميا بالمعجزة الرسول مثلا او غنما او ذهبا او فضة فلا وجه للحكم ببقاء نجاسته اصلا لان الحكم لم يتعلق بالصورة
الجسمية قطعا فان الصورة الجسمية موجودة في الاشياء وكلها طاهرة قطعا واشترط بعضهم كون الماء الذي فيه نحو الكلب كرا حتى
لا ينفعل بالملاقات فيتحد النفس ويصير الماء النجس ملحا وفيه ان الاستحالة مطهرة ووجه كلام المشترط بانه بملاقات الكلب
ينجس الملحة والارضة جميع ما كان فيها من الملح الرطب الساري بينها اجزاء الماء الموجب لسريان النجاسة وهذا بناء على ان
الاستحالة تطهرها استحالة المتنجس بملاقات النجس ولا شك في انه احوط والا فالخل الذي يصير خمرا ظاهر كان نجسا
وكذا الميتة صارت ترابا ارضه نامية من الدم والعذرة وغيرهما الى غير ذلك مما مر في الشق الاول وهو مما اجمعوا على
مطهريته فلاحظ وتامل وانه يعلم ومنها العجين النجس فانه يطهر بمجرد الخبز عند الشيخ في موضع من النهاية والباقون
على عدم طهارته وعدم الشيخ في كتبه حتى في موضع اخر من النهاية بل ربما كان اجماعا منهم كما ذكر في النهاية او كتاب من الفقه
والفتوى يحصل القطع برجوعه فلا يبقى اعتداد بما رجع عنه سيما في جميع كتبه حتى في النهاية دليل عدم الطهارة الاستصحاب

النجاسة وصحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال ما احسبه الا حفص بن البختري انه قيل للصادق ع العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به
قال يباع ممن يستحل اكل الميتة ومرسلة ابن ابي عمير في حكم المسانيد معا منه ممن اجمعت العصابة وممن لا يروي الا عن الثقة مع ان
المظنون عنده انه حفص بن البختري الثقة فلو كان التعديل من الظنون الاجتهادية لكان هذا الحديث صحيحا ايضا مع ان المدار
في الصحيح غالبا على الظنون مع انه منجبر بالشهرة العظيمة بل وفاق الكل منجبر بالاستصحاب ايضا لكن جواز البيع ممن يستحل
الميتة مشكل كما ستعرفه وصحيحة ابن ابي عمير عن الصادق ع قال يدفن ولا يباع والسند مرفوع انه في غاية الاعتبار لا يعارض من
الصحيح الذي لم يفت به ويعضده اتفاق الكل على عدم تطهيرها النجس بالطبخ وما ورد في الاجماع من بقاء نجاسة التوابل
والمرق ووجوب غسل اللحم بل مستند القول بالطهارة ربما كان رواية ابن الزبير الجعفي عن الصادق ع انه سأله عن البئر يقع
فيها الفأرة او غيرها من الدواب فتموت فيعجن من مائها ايؤكل ذلك الخبز قال اذا اصابته النار فلا بأس باكله وصحيحة ابن ابي
عمير ممن رواه عن الصادق ع في عجين عجن ثم علم ان الماء كان فيه ميتة قال لا بأس اكلت النار ما فيه والجواب بالطعن في السند
في الاولى من جهات متعددة وبعد التسليم لا يقاوم ادلة النجاسة من وجوه كثيرة ظاهرة منها عدم الانفعال بالملاقات
كما سيجيء فيكون محمولا على التقية او يكون المراد رفع الكراهة والنفرة باصابة النار ولذا علق عدم البأس على مجرد الاصابة
لا الطبخ ولعدم تغير الماء بالبئر والمعصم لا يكتفي بظاهرها وهذا ايضا ظاهر وبما ذكر ظهر الجواب عن مرسلة ابن
ابي عمير ايضا من وجوه كثيرة مع انه لم يقل علم ان الماء كانت فيه الميتة حال الاخذ للعجين بل قال علم ان الماء كانت فيه ميتة
فيكون الريبة انها كانت فيه حال الاخذ مع انه موقوف على ثبوت انفعال ذلك بالملاقات وغير ذلك مما احتمل عدم
ضرره غاية ما في الباب انه ترك الاستفصال يفيد العموم لكنه عموم ضعيف لا يقاوم ما دل على النجاسة بخصوصه لا العام الكثيرة
لا يقاوم ما دل على النجاسة بخصوصه لان العام لا يقاوم الخاص فضلا عن العموم الضعيف فضلا عن قوة الخاص بقوة مالا
منها عمل العصابة والاشتهار بينهم وورود في غير واحد من الاخبار الاخذ بالمشتهر وخصوص ما مع ضعف العام
بضعفات كثيرة ومنها الشذوذ وورود الامر بترك العمل بالشاذ مع اعتضاد الكل بالاعتبار ايضا ومن المضعفات ايضا
ان قوله اكلت النار ما فيه يناسب الكراهة ورفع النفرة لا ان النار تأكل الماء الذي كان نجسا قطعا بل الغالب الماء بعد بقاء
ولم يقل الراوي انه خبز خبزا فجاز بأسا يبقى فيه من الماء النجس والمعارف من الخبز يبقى اكثر الماء لو كان اما قطعا
ثم اعلم ان العلامة توقف في العمل بما تضمن البيع ممن يستحل الميتة كما سيجيء في كتاب البيع من عدم تجويزهم بيع النجس وربما
منع ذلك بان الممنوع ما اذا لم يكن فيه نفع محلل لهم الكفار مكلفون بالفروع كتكليفنا فبيع النجس من المستحل اعانة على الاثم
وتمام التحقيق ليس هنا موضعه فاذا علمت ان النار لا تطهر الخبز فعلاج تطهيره على ما قال بعضهم انه يجفف خبزا جافا ثم
يوضع في ماء جار او كر بحيث يسري الماء الى جميع اجزائه وهو حسن ولعل الاحوط العصر بعد ذلك واحوط من ذلك الوضع
في خصوص الجاري لما مر في بحث كيفية الغسل فتأمل وفي المدارك انه لو دق العجين النجس ثم وضع في الماء الكثير بحيث يعلم وصول

وصول الماء الى جميع اجزائه طهر بذلك وكذا الكلام في الحنطة والسمسم اذا انتقعا في الماء النجس انتهى وفيه تأمل لعدم امكان حصول
العلم بوصول الماء الطاهر جميع اجزاء النجس بحيث يحصل الغسل بالماء الطاهر اذ لا يحصل العلم بالوصول الا في صورة صيرورة
العجين مائعا كالكشك وأما الماء الداخل في الكشك ربما يصير مضافا فتأمل وأما ما ذكره من الحنطة والسمسم واشباههما فان
ما لا من العجين لا يحصل العلم بوصول الطاهر الى جميع الاجزاء وخروج الماء النجس عنه الا بعد صيرورته كشكا او مثل كشكات العجين
فلعل العلاج في امثال الامور المذكورة منحصر فيما ذكر للعجين النجس فتأمل ومن جملة ما وقع الخلاف في طهارته بالاستحالة
العذرة والميتة ترابا او دودا والمشهور ذلك بل الاتحاد يكون فيه خلاف لكنه نسب الى المحقق تردده في ذلك وعن الشيخ في التهذيب اذا
نبش قبر واخرج ترابه وقد صار الميت رميما واختلط بالتراب فلا يجوز السجود على ذلك التراب لانه نجس وذكر المحقق انه
في موضع اخر قائلا بالطهارة ثم قال ويمكن ان يكون قوله بالطهارة ارجح بتقدير ان تغير النجاسة ترابا لقوله ص جعلت
لي الارض مسجدا وطهورا وايما امرء ادركته الصلاة صلى وغيره مما دل على كون التراب طهورا وجزم في صورة الاستحالة
دودا واحتج في المنتهى للطهارة بما ذكر وبان الحكم معلق على الاسم فيزول بزواله لكن قال في المستحيلة ايضا لا اشتباه فيها
بما انتهى والمنتهي لما ذكره هو استصحاب نجاسة الموضع الملاقي وعدم تغير في موضع الحكم فبعد التغير حصل في
الموضع لا الموضع الملاقي وربما قيل بان المطهر المعين النجسة مطهر للمتنجس بطريق اولى ورد بما يقال ايضا ان المواضع المسلمة
لا يتم ما ذكر مثل ظروف المسكرات والعصير والات طبخه وثياب الطباخ كما سيجيء الى غير ذلك مما مر في المتفاوتات من
الاستحالة لكن المقام ايضا لا اشكال الا ان كل موضع مسلم فيه دليل والقياس بطريق الاولوية المذكور محل تأمل وامتد
يعلم ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاستحالة يشمل الاستهلاك وكذا يشمل الانقلاب والانتقال ايضا والفقهاء ربما يعبرون
منها بالالفاظ المذكورة ومن المطهرات النقيصة وهي ذهاب ثلثي العصير العنبي خاصة او لا مما منه ومن الزبيبي والتمري
على الاختلاف بعد الغليان الموجب لنجاستها بالغليان الموجب لنجاستها كما سيجيء في كتاب الطعام ان شاء الله وقد مر في بحث
النجاسات انها نجاسة ودليل نجاستها ومن المطهرات النزح اجماعا في صورة التغير وخلافا في الملاقات كما سيجيء
فيها مما نقلنا وربما ادخل في النقيصة ولا مشاحة في الاصطلاح ومن المطهرات الاسلام المراد في الايمان اجماعا وغير
المراد على الخلاف وكذا الايمان مطهر للمخالف على الخلاف في نجاسته غير الناصبي ومر الكلام في نجاستها شرحا وبعضهم
من الاخبار بمطهرية الاسلام ومن المطهرات تبعية الاسلام ومر الكلام في ذلك في بحث النجاسات ومن جملة المطهرات
الزيادة وهذا على القول بان القليل من الماء المتنجس من الماء يلقى عليه الكر من الماء الطاهر او الجاري على الخلاف بها ويتصل
الخلاف الذي سيجيء ويحتمل شموله للاستهلاك ايضا من النجاسات يغسل في الماء الكثير ويستهلك فيه حتى يقال المجموع الماء
انه ماء حقيقة وعرفا كالاستهلاك لنوع من الاستحالة كما ان الانقلاب والانتقال ايضا كذلك أما الأول فظاهر وأما الثاني فلان
المطهر لانتقال الدم الى البق ونحوه ليس من جهة الانتقال من حيث هو هو بل من حيث صار الدم دم البق حقيقة وعرفا ثم اعلم

ثم ان المطهرات غير منحصرة فيما ذكر فان الاستجمار مطهر للمقعدة وغسل الميت مطهر للميت والخلط والاشتباه في غير المحصور
وفي المحصور ايضا على قول شاذ او بالنسبة الى نجاسة الغير ومنها التحقيق والاستبراء مطهر للجلالات على النحو الذي يجيء في محله
وربما كان مطهرا غير ذلك فتوضيحه قوله كما في المعتبرة وهي صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام عن الخمر العتيقة تجعل خلا قال لا باس
ومثلها كصحيحة عبيد بن زرارة عنه عليه السلام وكصحيحته الاخرى عنه عليه السلام اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس وفي صحيحة جميل عنه عليه السلام يكون لي على
الرجل دراهم فيعطيني خمرا قال خذها وافسدها قال علي اجعلها خلا وصحيحة عبد العزيز بن المهتدي انه كتب
الى الرضا عليه السلام العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا فقال لا باس به قوله وان كره العلاج للخبر وهو
معتبرة محمد وابي بصير عن الصادق عليه السلام عن الخمر العتيقة تجعل خلا فيها الخل قال لا الا ما جاء من قبل نفسها ورواية الاخرى عنه عليه السلام
الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها وحمل النهي على الكراهة لمعارضة الاخبار المعتبرة الكثيرة ومنها
المتقدم قائل بظاهرها من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين سوى ما ذكره المص وفي رواية الاخرى عنه عليه السلام الخمر يصنع فيها الشيء
حتى تحمض قال اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس لان صيرورتها خلا من جهة الانقلاب والاستحالة
واما اذا كان ما صنع فيها غالبا بان جعل الخمر حامضة من غلبته فلان جعل الخمر حامضة باستهلاكها في الحامض في جعل
الحامض اياها حامضة دفعة فلم يتحقق استحالة فصار ما صنع فيها نجسا وليس له انقلاب يطهره ولا الخمر ايضا لانها
وان استهلكت في الخل فهي مستهلكة في الشيء النجس فيكون بنجسه المتنجس لانها صارت خلا نجسا ومما ذكر ظهر كون الحق
مع المشهور وان ما نسب الى الشيخ وابن الجنيد ليس بشيء لان مضي زمان ينقلب الخمر خلا ايضا لا فائدة فيه مع استهلاكها
لانها باستهلاكها صارت خلا المتنجس ولا فرق بين الاستهلاك والانقلاب في تحقق الخلية اذ بالاستهلاك يتحقق تغير
الاسم والخروج عن الخمرية المتنجس وان بني على انه ورد في الاخبار كون الانقلاب مطهرا لها وطهارتها مع نجاسة الخل الممزوج مما
لا يجتمعان فظهر من ذلك طهارة الخل ايضا ففيه انه ليس هيهنا انقلاب حقيقة وفرض الانقلاب حقيقة وفرض الانقلاب
غير نفس الانقلاب والوارد في الاخبار نفس الانقلاب لا فرضه ولا مبنيا على المعتبرة لتحمل ما نحن فيه لان قوله لا باس يجعل
الخمر فلا اعم من ان يكون بالاستهلاك او الانقلاب ففيه انه على هذا الوجه لا يشترط مضي زمان يجعل الانقلاب لا مزية
لها ايضا فيها من الاخبار والجعل بعنوان الانقلاب كما هو المتبادر منها لا بالاستهلاك لان الاستهلاك لا خصوصية
بالخل بل الاستهلاك مطهر لا اعتبار عليه اذا كان كرا ونحوه بخلاف الاستهلاك في المايعات لانفعالها بمجرد الملاقاة الميتة
كما ينفع الانقلاب في غير الخل البتة فاي فرق بين الخل وغيره مع انه كيف يجوز ان يكون قطرة خمر مستهلكة فيه صارت
طاهرة بالانقلاب المرضيجا والاستهلاك ثم يصير جميع ما استهلكت فيه طاهرا بادعاء ظهور الاخبار في ذلك سيما مع
كون النجاسة اليقينية لا تستند الا الى الطهارة اليقينية قوله بالكتاب اشارة الى ما نقله الى قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء
ليطهركم به سيما على حقيقة شان نزول الاية لان التطهير المنفي الله انه هو المطهر من الحدث والخبث فهو التطهير الشرعي الحقيقي

على الطهارة

على الطهارة الشرعية ويؤيده تتبع تضاعيف الاخبار فان الطهور الوارد فيها بمعنى المطهر مثل قولهم عليهم السلام ان الله تعالى جعل التراب طهورا
كما جعل الماء طهورا الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى قوله وفاقا للعماني قال اجمع علماؤنا على انفعال القليل بالملاقاة
سوى ابن ابي عقيل ولعله خارج غير مضر لكونه معلوم النسب مع ان علماءنا ايضا ادعوا الاجماع في مقامات متعددة موقوفة على
انفعال القليل بالملاقات سوى ابن ابي عقيل بلا احتياج الى استثناء مثل ما مر في تطهير الولوغ واحتياجه الى التعفير مع ان المثبت
صحيحة ابي العباس عن سؤر الحيوانات الى ان انتهى الى الكلب فقال رجس نجس اصب ذلك الماء واغسله بالتراب اولا ثم بالماء وقد مرت
مع جميع ما يتعلق بها ومثل الاجماع الذي سيذكر في مسألة الانائين المشتبهين الى غير ذلك من الاجماعات التي سيذكر
مع عدم تعرض احد الى خروجه وبعد غاية البعد خروج ابن ابي عقيل منها او التاويل لاجل خروجه مع ان الصدوق في
اماليه جعل من دين الامامية انه لا ينجسه الا ما كان له نفس سائلة وظهر من افتائه في الفقيه وغيره وفتاوى غيره
ايضا لانفعالها بالملاقاة بالتغير فظهر منه انه خالف الامامية في هذه المسألة ومما يضعف رأيه ويمنع عن الاعتداد
بقوله انه استدل بما قال من انه تواتر عن الصادق عليه السلام ان الماء لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه مع انه لم يحد هذا
المضمون لم يرو عنه عليه السلام بعنوان انه حادثه من مشايخنا المتقدمين المحدثين الضابطين لاحاديثهم المقبولة والمردودة
كما هو داب المحدثين وكذا الفقهاء المتمسكون باخبارهم عليهم السلام من القدماء والمتاخرين جميعا في مقام الاسناد او التوجيه او الطعن
في كتاب من كتبهم او مقام من مقاماته ذكر هذا الحديث ولذلك ما رووا في ذلك الا خصوص ما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله
بالمضمون المذكور في مقام الاحتجاج او الرد او التاويل ولو كان هذا المضمون من الصادق عليه السلام واردا من طرقنا او طرق العامة
لتعرضوا لذكره في ذلك المقام قطعا كما هو دابهم فظهر من ذلك ظهورا تاما واضحا ان قوله بذلك عن مجرد توهم
منه وبعض الاشتباه فيناديه بذلك انه تواتر من اهل البيت ما دل على الانفعال كما صرح به جدي واشار اليه صاحب المعالم
وسيشير اليه ايضا مع اعتقاده بمرات كثيرة وشواهد واضحة وظهور كون ذلك هو الموافق لمذهب الخاصة وان
ما دل على عدم الانفعال هو الموافق لمذهب العامة كما ستعرف في ذلك ايضا ومع جميع ذلك لم يشر الى ما دل على الانفعال عن اهل
البيت عليهم السلام اصلا ولا نسب اليهم مطلقا ولا تعرض لجمع وتاويل او طرح بالمرة وذلك خلاف طريقة كما لا يخفى على المطلع مع ان
فتوى فقهاء جميع الشيعة المعاصرين له والمقاربين لعهده كانوا يقولون بالانفعال فلو كان ذلك هو مذهب اهل البيت عليهم السلام
ولذلك كان هو المنفرد بهذا القول من بين جميع الفقهاء باتفاق الفقهاء مع ان بعض من عاصره او قارب عهده كان يصل الى
خدمة المعصوم عليه السلام ويأخذ منه الحكم ويشافههم مشافهة وربما كان من الوكلاء والسفراء كما لا يخفى ولم يكن هو من الاقحاح
بلا تامل بل اعتمد على ما توهم من التواتر عن الصادق عليه السلام وبالجملة ما يدل على عدم الاعتداد اصلا بهذا القول غاية الكثرة كما سيتضح
للمتكلم منه ويدل على الانفعال صحيحة ابي العباس التي اشير اليها وهي صحيحة السند واضحة الدلالة من وجوه بل بعد ما لاحظت جميع
ما مر في تطهير الاناء عن الولوغ والتوقف على التعفير من اتفاق جميع المتقدمين والمتاخرين عليه ونقل الاجماعات والخلاف

في مباحثه واحكامه من القدماء والمتاخرين جميعا وجميع ما تعلق منهم حصل اليقين بالسند والدلالة بحيث لا يمكن توجيه ولا تاويل
لان مستندهم فالكل حضص هذه الصحيحة سيما مع اعتضادها بالتواتر والاجماعات الثابتة والمنقولة في بعضها وغير ذلك مما
سنعرف فلاحظ مجموع ما ذكر في بحث التغير ومجموع ما سنذكره وانظر هل يبقى لغافل جاهل غبار فضلا عن الفقيه ويدل عليه ايضا صحيحة
محمد عن الص ع عن الكلب يشرب من الاناء مع الاجماع المنقول والاتفاق قال اغسل الاناء وعن السنور قال لا باس بان يتوضا من فضلها
انما هي من السباع والتقريب كما تقدم مضافا الى ملاحظة ما مر في نجاسة الكلب وطهارة السنور والسباع ويدل عليه صحيحة علي
عن الص ع عن الكلب وموثقتا عمار وسماعة الواردتين في الانائين المشتبهين من الماء مع الاجماع المنقول والاتفاق المتقدمين
والمتاخرين والمباحث والاحكام المتعلقة بهذه المسألة فانها نص صحيحة ابي العباس فيما ذكرنا منها حتى في المتقاعد بالاثر انه
ولا اجماع في بعضها وما يتعلق بها ويدل عليه ايضا الصحاح المتضمنة لقولهم ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء منها صحيحة
محمد بن مسلم عن الص ع ومنها صحيحة الاخرى عنه ع وفي اخرها والكر ستمائة رطل والمراد منه المكي كما ستعرف ومنها صحيحة معاوية
ابن عمار عنه ع ومنها حسنة عنه ع ومنها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن الحمامة والدجاجة واشباههن تطأ العذرة
ثم تدخل في الماء ايتوضا منه للصلوة قال لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء والتقريب ان مفهوم الشرط حجة وللقرائن
من ارادة النجاسة اللغوية منها انه لا معنى للسؤال عنها اصلا فضلا ان يبال المعصوم ع بالتقريب الذي مر في بحث مطهرية الشمس سيما
في جميع هذه الاخبار الكثيرة بل القطع حاصل بان السؤال عن امر شرعي والجواب ايضا كذلك ومنها اشتراط الكرية لعدم مدخلية
في القذارة اللغوية بالبداهة ومنها وجوب غسل الاناء ومنها عدم جواز الوضوء ومنها تجويز الوضوء بفضل السنور في مقابل
حكم الكلب وغير ذلك مما ينادي بان المراد الحكم الشرعي بل الاصطلاحي ومنها ان ولوغ الكلب وامثاله لا دخل له في القذارة بلا
شبهة فلم يبق الا بان يكون عن القذارة بها فضلا عن اعاظم اصحاب الائمة ع مضافا الى ما عرفت من انه عند تعذر اللغوي العرفي
يتعين الاصطلاحي وعليه المدار في الفقه وخصوصا بعد ملاحظة جميع ما اشرنا اليه في الاستدلال بصحيحة ابي العباس وفي الاستدلال
بموثقتي عمار وسماعة وما تقدم على ذلك وما سيذكر اذ بملاحظة الجميع يصير الدلالة قطعية بلا شبهة ويدل على ذلك ايضا
عدم القول بالفصل بين الفقهاء فان ابن ابي عقيل قال بالطهارة من دون شائبة كراهة اصلا واحتمال الكراهة حدث فيما بين جمع من
المتاخرين وفيه ما فيه مع ان الكراهة ينافي الامر بالتيمم ووجوب التحرز للتطهير ووجوب غسل الاناء وغير ذلك مما لا شبهة في منافاته
لها وبالجملة بملاحظة جميع ما ذكر لا يبقى تامل في كون الدلالة قطعية ويدل على الانفعال ايضا الاخبار الكثيرة التي مضت في مباحث النجاسات
ومباحث الاسئار ومباحث تطهير الاواني من مطلق النجاسات ومن خصوص الخمر وولوغ الكلب والخنزير وموت الفارة ومبحث طهارة الجسم
النجس بمجرد زوال العين ونجاسة الغسالة الى غير ذلك فلاحظ ويدل على الانفعال ايضا الاخبار المعتبرة الكثيرة التي يزيد عن العشرة الدالة
على عدم الباس في ادخال اليد في اناء الماء ان لم يصبها شيء من النجاسة وانه اذا اصابها النجاسة ينجس الماء والاناء منها موثقة سماعة عن الص ع
اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده في الاناء فلا باس ان لم يكن اصاب يده شيء من المني ورواية ابي بصير عنه ع عن الجنب يجعل الركوة والتور

والتور فيدخل

والتور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فاهرقه ويدل عليه موثقة عمار عن الص ع عما يشرب منه الدجاجة قال
ان كان في منقارها قذارة لم يتوضا ولم يشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذارة توضا واشرب وفي رواية عمار عنه ع
الرجل يجد في انائه فارة وقد توضا من ذلك الاناء مرارا قال ان كان رآها ثم فعل ذلك بعد ما رآها فعليه ان يغسل
ثيابه ويغسل كل ما اصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلوة وان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من الماء
شيئا وليس عليه شيء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله انما سقطت فيه تلك الساعة ويدل عليه ايضا الاخبار الدالة على
تحديد مقدار الكر وسنذكرها وصحيحة علي بن جعفر التي هي مستند الشيخ في قوله بعدم الانفعال بما لا يدركه الطرف من الدم
وسنذكر وصحيحة ابي بصير عن ابي الحسن ع عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفئ الاناء ويدل عليه ايضا جميع اخبار
الواردة في غسالة الحمام والنهي عن الغسل بها وورد ايضا في غيرها منها ما يرد في كتاب الاطعمة والمسائل في النبيذ ان ما يبل
الميل فيه ينجس حبا من الماء بل غير خفي ان ما دل على الانفعال ليس منحصرا فيما ذكرنا او اشرنا اليه فلا يبقى للمتامل مجال
تامل في بلوغه حد التواتر بالمعنى وحصول اليقين سندا ودلالة بالتقريب الذي ذكرنا واين هذا واين هذا من مستند ابن ابي
عقيل سيما وعرفت ان ما ادعاه من التواتر غلط كان محض التوهم والاشتباه بحسب الظن وكذا ما استدل له بانه سئل عن الماء
النقيع والغدير واشباههن فيه الجيف والعذرة وولوغ الكلب ويشرب منه الدواب ويبول فيه ايتوضا منه فقال
ان كان ما فيه من النجاسة غالبا على الماء فلا يتوضا منه وان كان الماء غالبا فتوضا منه اذ غير خفي عدم وروده حديث
كذلك بل الاحاديث الواردة كذلك كلها شرط فيها الكثرة نعم في بعضها قد اطلق وورد ما يوهم ذلك وستعرف فظهر من
هذا ايضا انه توهم منه ولعله ما استدل به من قول الباقر ع وقد سئل عن الجرة والقربة يسقط فيها فارة او جرذ او غيره
فيموت فيها اذا غلبت رائحته على طعم الماء او لونه ومع ذلك منها ما ورد في الكتب الاربعة ما لا يقول به احد وهو الفرق بين
المتفسخ وغيره والرواية ولكن منها فلاحظ وتامل ومع ذلك مختلط ما ورد في الكتب الاربعة ما لا حكم النص في الوافي فانه
الميتة لا تنجس شيئا بعدما انه اجماع الله عليه باعتقاده وفي هذا الكتاب ايضا قال في نجاسة الميتة ما قال مع انه جعل
الجرة والقربة ايضا كرا من هذه الرواية لقوله ع واشباه ذلك من اوعية الماء الظاهر في عدم جريانه في مطلق الماء وان
هذا الحكم حكم هذه الظروف واشباهها لا مطلق الماء القليل وسيجيء عن بعض الفقهاء عدم انحصار الكر في شيء من
بل كل ما ورد انه لا ينفعل فهو كر فاين الضعيف الواحد من الصحاح والمعتبرة التي لا تحصى كثرة واين الدلالة الضعيفة
من الدلالات القطعية مع انها شاذة والشاذ لا عمل عليه بالاجماع والنص ولا اعتبار مع ان ما دل على الانفعال هو موافق المشهور
بين العامة في زمان صدور الاخبار سيما في الحجاز فان مالكا كان ذلك مذهبه وكذا الاوزاعي والثوري وداود وابن المنذر
وعكرمة وابن ابي ليلى وجابر بن زيد وسعيد بن المسيب وابي هريرة والحسن البصري وحذيفة وابن العباس ومما يدل على كون
ما دل على الانفعال لا تقية فيه موافق المذهب الحق انها تضمنت قدر الكر الذي لا ينجسه احد من العامة وهو من خواص الشيعة

وهو الف ومائتا رطل وثلثة اشبار في ثلاثة اشبار وثلاثة ونصف ويؤيده ان البئر طاهر عند العامة وورد ان
ما يبل الميل منه يحسن حسابه من الماء ومما يؤيدان بعض اجزاء الظاهرة في عدم الانفعال امر بالوضوء مع غسل الجنابة وهو
الذي ذكره المص ومما يؤيده ايضا ان غسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا احديهن بالتراب هو مذهب الشيعة خاصة والعامة
قائلون بالسبع وايضا ما دل على نجاسة سؤر اليهودي والنصراني والمجوسي والناصبي من الماء لا يناسب التقية قطعا لان
العامة كانوا قائلين بطهارتهم فضلا عن اسارهم وبالجملة الشواهد على حقية ما دل على الانفعال في غاية الكثرة فتم
والفقيه بعيني ويعمل بعجالة في نظره والمدارك في الفقه على ذلك وفي المقام مرجحات كثيرة واضحة باجماع الكل يحصل القطع
في جميع ما ذكرنا وما اشرنا اليه بحمد قوله المرجحين للطرفين فبين طرفاه اقول قد عرفت حال مرجحات
لا يقاومها معارض بلا شبهة لان الظني لا يقاوم القطعي فضلا ان يغلب عليه مع ان الظني موافق العامة ومخالف المشهور بين
الشيعة والمتواتر بالمعنى والاجماعات الواقعية والمنقولة وغير ذلك مما اشرنا اليه فلا وجه لاخبار المص لمذهب الشاذ
المخالف للاجماع والاحتجاج بالظنيات الضعيفة مع ما فيها من الضعف فان ما ذكره من الرواية من الطرفين ليس الا خبر
طاحه رواه العامة وهو مستند المالكي فهو اخفيه من العامة فهي غير صحيح معمول عند الحنفية والشافعية والحنابلة فضلا من
الشيعة واما الخاصة فلم يروها الا قليل منهم ومع ذلك ما رووها من طرقنا عن الائمة ع قطعا بل انما رووه عن الرسول
مرسلا من كتب العامة خاصة وصرح المحققون مثل صاحب المدارك وغيره انها من طرق العامة ولذا لم يجعلوها انها حجة
ومن لم يشنع عليها فبناؤه على ان المراد خصوص الكر فما زاد بل ادنا قل منهم في ذلك فعدم تشنيعهم من جهة الموافقة
لاحاديث الخاصة ومذهبهم وما هو المعروف منهم لما ظهر منهم من الاجماع والاتفاق وعدم الاطلاق فلاحظ كلام الشيخ
وغيره ممن نقل هذه الرواية وان كان نظره الى ما ذكره ابن ابي عقيل فقد ظهر لك انه مجمل والوهم منه على انها لو كانت من طرق
الخاصة وصحيحة لكانت لما كانت شذوذها يجب طرحها البتة ولو لم يكن شاذة لوجب طرحها لموافقتها للعامة والتقية
على حسب ما ظهر لك لعلم يكن ايضا كذلك لوجب طرحها لما ورد من الامر باخذ حديث الاعلم والافقه والاورع وليس الصحيح المرضي
مثل تلك الصحاح الكثيرة التي في غاية الصحة لما ورد عنهم ص من الامر دع ما يريبك الى ما لا يريبك الى غير ذلك من المرجحات
المنصوصة الموجودة في اخبار الانفعال وغير المنصوصة الموجودة فيها مع انه ورد ان الكل صواب بعدها وورد عليكم بما
بالدرايات فالروايات الى غير ذلك مما ورد وحققه في الفوائد فعنده على انه لو لم يكن كذلك لوجب ردها الى ما دل الصريح
دلالتها وقطعيتها على ما عرفت وضعفه دلالتها لان الماء في قوله ص خلق الله الماء مفرد محلى باللام لا يفيد العموم كما حققه
المحققون وسلموه فيجب رده متشابها الى اخبارهم المحكمات لما ورد عنهم ع وسلمه الكل ولو سلم العموم فالخاص مقدم عليها كما حقق
وسلم وعليه المدار في الفقه حتى مدار المص وكذا على جميع ما تقدم قوله وفي بعضها الى هذه رواية حريز عمن اخبره عن الصادق
وان قيل انها صحيحة لان الشيخ رواها من دون ذكر قوله عمن اخبره لان الكليني رواها كما ذكرنا وهو اضبط مع ان السقط اقرب

الثهر

٣٢١ب

الى الشهور من الزيادة مع ان في علم الرجال ان مخالفة بعض الاسم عن المص للمحدثين وعلى فرض عدم صحتها جميع ما ذكر
لم يكمل ما ذكره الشيخ رواه بمنزلة جميع سلسلة الطريق في الحديث لبيان صحيح على اي حال والذا لم يصفه
المص رضه بالصحة مع انه لا يعمل بغير الصحيح ولا يترك ذكر الصحة ومما ذكر ظهر ما في لحن اخرى للمص لهما الكلام فقيد ظهر لك
ان الماء مفرد محلى باللام فخالفه اما الماء المذكور في الحديث السابق بل ربما يكون اضعف منه وايضا المتبادر من الجيفة الكبيرة
من الميتة لا ان المطلق يتصرف الى الكامل مع انها في اللغة جثة الميت والجثة في اللغة شخص الانسان حيا او ميتا فالماء الذي
يكون ازيد من الكر البتة فيه ميت الانسان وشخصه الذي انتن وتعفن بحيث هبت منه الريح النتنة ومع ذلك ربما
يلبث ذلك الماء على ريح تلك الجيفة يكون ازيد من الكر البتة ولو لم يكن ازيد لم يكن انقص البتة مع انه على تقدير ظهور
العموم فظهوره ضعيف فكيف يعارض الضعيف القوي وان قطعنا النظر عن كون الخاص اقوى لخصوصه مع انك عرفت
فيه ايضا هذا مع ان في متن الرواية غرابة ظاهرة وهي ايضا من المضعفات في مقام التعارض والغرابة انه كلما غلب الماء
ريح الجيفة فتوضأ وهذا يقتضي انه ما دام لم يتغير ريح الماء لم يضر اصلا وهذا مما لم يقل بها حد مع مخالفته للمعتمد ولو
جعل العطف تفسيريا ففيه غرابة اخرى ظاهرة وكذا لو جعل التغير المعطوف عليه تغير الريح خاصة وبالجملة الغرابات
كلها في غاية الظهور ورفعها يحتاج الى تكلفات بعيدة ولا شك في كون ذلك من اسباب المرجوحية في مقام الترجيح بل
ان ذلك مضر للمستدل في مقام الاستدلال عند المص ومن وافقه بل عند الكل ومقام التوجيه ورفع التعارض غير مقام
الاستدلال مع ان هذه الرواية لما صدرت البتة اذ لا وجه للابتداء بهذا الكلام من دون تقريب وسؤال فلو ذكر او علم به لعلم
بالحال واندفع الغرابات الظاهرة والخفية وهذا ايضا وهن اخر فكيف مع جميع ذلك مضافا الى جميع ما ذكرناه واشرنا
اليه في الجواب عن الرواية السابقة بل تعارض ويقاوم الادلة اليقينية الموافقة لمذهب الشيعة المخالفة لمذهب العامة
والتقية الى غير ذلك ويحتمل ان يكون السؤال وقع عن الماء النقيع كما وقع في صحيحة ابي خالد القماط انه سمع الصادق ع
يقول في الماء يمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة والجيفة ان كان الماء تغير ريحه او طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ
وان لم يتغير طعمه وريحه فاشرب وتوضأ ومنشأ الاحتمال ان الروايتين متحدتا السند الى حماد والمتن واحد الا في
الغرابات وترك السؤال فعلى هذا يحصل الوهن من جهة ان النقيع هو الماء المحتبس في البئر او غيرها على ما صرح به
المص في الوافي ولهذا لم يذكر المص صحيحة ابي خالد في المقام مع صحتها وخلوها عما ذكر من الغرابات مع ان المص لا يقول بحجية
غير الصحيح ولا بحجيته ما فيه اضطراب وغرابات ومما ذكر ظهر الجواب عما ذكره المص بقوله وفي بعضها الا ان كان الى غير
وهو رواية في سنده محمد بن عيسى عن يونس ولا يرضى به المص على ما اظن ولذا لم يذكر انه صحيح كما هو عادته ولذا نقول
بعد ذلك ومنها الحسن وانما متن الرواية هكذا سئل رجل عن الصادق ع وانا جالس عن غدير اتوه وفيه جيفة فقال
اذا كان الماء الخ ما ذكره المص وقد عرفت الجواب بتعين لفظ الجيفة مع غرابة الحصر في الريح مع مخالفته للاخبار رواية ضعيفة

عن ابن ابي عمير عن فضيل عن الصادق ع وفيها ايضا ضعيفة والضعيفين ليس بحجة كما حقق في محله وسلم وسلم للعمل بظاهرهما مع
ذلك للحياض المحيطة بالقبة لا نا نقول ان ظاهرهما بما هو كثير من اهل الكر لان كل من بال صغير خصوصا الاسيما البحذي
ومع ذلك يكون لحوض مائة عا للماء على لون الحول مع ان الظاهر ان المراد من الحياض الحياض التي كانت بين مكة والمدينة ولذا اتى
باللفظ معرفا باللام مع احتمال ان يكون المراد من البول بول غير الادمي مثل ادعى تعميمه وجه حوض يبول فيه الادمي
سيما لا سيما البحذي سيما وجود حياض كذلك سيما ان يكون معرفا بالالف واللام ومع ان الحياض التي بين مكة والمدينة
كانت يتولى فيه الدواب وعلى الحيه يظهر من الاخبار اطلاقه على ما يستقى به الدواب فتتبع وتامل قوله ومنها الحسن هذا حسنة
محمد بن ميسر عن الصادق ع وهو اقوى مما استدل به المص من حيث السند مع انه حسن كالصحيح ابه ردا على الاخبار الصحاح الصريحة
الموافقة للمشهور بين الاصحاب المخالفة للعامة الى غير ذلك مما عرفت مع ما فيه لا نها من الواهن من وجوه الاول انه صريح
بالاتيان بالوضوء مع الغسل الذي يكون ذلك تقية كما اشرنا اليه الثاني عدم دلالة لفظ القذر على النجاسة لا اصطلاحا
لا بالوضع ولا من القرينة لانهم كانوا يتنزهون عن القذارات في مثل الوضوء والغسل كما اعترف به المص الثالث عدم دلالة
لفظ القليل على اقل من الكر لا وضعا ولا من جهة القرينة وان اراده دخول الاقل من الكر فيه ان العام لا يعارض
الخاص وفيه ان رفع الحرج لا يقتضي عدم الانفعال في مثل هذا الوقت او هذا الفعل بل الانسب التيمم لانه اسهل من الغسل
اسهل والحرج انما يتحقق في الواجب والحرام لان المستحب فعلا او تركا من الكثرة بحيث يكون زائدا عن قدرة المكلف حرجا ولا يقال انه
حرج فتم فيمكن ان يكون المراد انه لو بني على انفعال الماء في طريق الاسفار سيما سفر الحجاز من العراق او العكس او مطلقا يلزم الحرج
لما عرفت من ان ما ورد من عدم انفعال القليل موافق للتقية وان المعروف بين العامة في الحجاز والعراق هو عدم الانفعال
فهذا الخبر على تقدير تسليم الدلالة يكون واردا على التقية لما ذكر ولعل فيه الامر بالوضوء وتمام الكلام في هذا الاحتمال بيناه
في حاشيتنا على الوافي مع انك عرفت ان الحسنة لو كانت صحيحة صريحة لوجب طرحها لما قاومها البتة ومع ذلك الخاص
مقدم قطعا سيما في المقام قوله وكانه لعدم انفعال الخ لا يخفى ان ما ذكره فاسد من وجوه اذ لا يلزم من القول بانفعال القليل
في الجملة القول بانفعاله مط وكلامهم متفقون على عدم الانفعال في غسالة الاستنجاء والانفعال وعدم حكمه شرعا بالحرمة على
ما ثبت منه فلو ثبت من الدليل عموم الانفعال يحتاج في الاخراج عن العموم الى وجود مخصص من اجماع او نص وما ذكره من صورة
الدين كاف للتخصيص فيحتمل ان ينفعل القليل الا في صورة الاستنجاء لما ذكره وقال بعض الفقهاء بعدم الانفعال مط في صورة
الازالة وذكرنا حجته وقال بعض بعدم الانفعال حال الملاقاة ولا انفعال بعد الانفصال وذكرنا حجته ايضا وقال بعضهم بالانفعال
في الغسلة الاولى خاصة وذكرنا حجته وقال بعضهم بالانفعال في صورة ورود النجاسة على الماء لا العكس وذكرنا حجته
ايضا والمشهور انه ينفعل حال الملاقاة ويظهر لعدم تضاد بينهما شرعا كما هو الحال في حجر الاستنجاء وتطهير الارض بغيرها
فمضى كون حجتهم الواضح من دون شائبة شبهة ومن العجائب انه في الوافي استبعد غاية الاستبعاد عما قاله المشهور وما قال

بعضهم

وما قال بعضهم من ان بعد الانفصال ينفصل وقال كيف يرضى من له ادنى عقل بل في غاية الاستبعاد عما قال به المشهور بل
وما قال بعضهم عاقل ولا يتامل في ذلك مما يرضى به العاقل بل العقل من ارباب العقول المجردة في غاية الوضوح مع انه
يرد عليه اي عاقل يرضى بان يكون الماء عنده مقصورا عن الطهارة به ويمكن المكلف فيه قدر لا يخرجه عن الاطلاق بل لازم
عن اطلاق الاسم الماء ويلقي بذلك الطهارة يجب عليه ان يبول ثم يرفع الجنابة به ثم يتوضأ بل العجب من ذلك انه مع التمكن
من الماء الطاهر يخير بين ان يتطهر به او بالماء الذي يبول فيه القدر الذي ذكر واعجب من ذلك انه مع التمكن من الماء
الطاهر يخير بين ان يتطهر او يستحل شرب بول نفسه او بول الكلب او الخنزير ولا يكفي بذلك مع التمكن من الماء
الخالص الطاهر واعجب من ذلك عنه ان يستحل شرب ابوال المذكورة والخمر وسائر المسكرات والفقاع بالحيلة المذكورة
واعجب من هذه الامور ان ياخذ الماء الذي شرب به الكلب او الخنزير او الكافر ونحوها ويبيعه قبل ان يستحيل الى العالم
ويطلب بثمنه او مع الشك في الاستحالة لان الاصل في الاشياء الطهارة والاباحة حتى يثبت المنع كما اعترف به واعجب
من ذلك ان مع التمكن من المياه الطاهرة النظيفة التي لا غبار عليها يفعل ما ذكره ويستحل الشرب والتطهير من بعض
شعر الكلب والكافر والخنزير لاخراج ما فيها من المياه الكثيفة ويشربه ويتطهر وان لم يتنبه فيه او ياخذ البول او يأخذ
بول الكلب ويجعل تتمة على حسب ما ذكر وكذلك الحال في قصر ما بقيا الكلب والخنزير ان ياخذ بوله او ابوال الكلاب المذكورة
او الخمر وامثاله ويجعل تتمة فاي عاقل يرضى بالامور المذكورة ولعل الناس من الخرافات وعرفت الكلام في جميع ما ذكره المص في المقام
في مباحث كيفية الغسل مع ان ما ذكره المص هنا يسد باب تخصيص العمومات وتقييد المطلقات من غاية ما ذكره وبيان
شابها من عدم قصر التطهير في الغسل وعدم احتياجه الى غير ذلك من الاحكام العزيزة بالنسبة الى الشريعة المطهرة
المعروفة بين المسلمين ومما ذكر ظهر فساد جميع ما ذكره المص ظهورا تاما وقوله وفي الصحيح عن الثوب اه مر التحقيق فيه
وفي غيره في بحث كيفية الغسل قوله ولا اكثر اه قد عرفت اتفاق الكل لان ابن ابي عقيل فيما في الصحيح المواضع ما خالف
الاصحاب وعرفت دعوى الصدوق انه من دين الامامية بحيث يجب الاعتقاد به وعرفت الاجماعات المنقولة وستعرف ايضا
قوله لمفهوم الصحيحين اه هو مفهوم الصحاح المتبعة واشرنا الى البعض منها قوله والظاهر الاخبار قد عرفت تواتر
الاخبار وقد اشرنا الى بعضها وتقدر ادعى المائة والمائتين فما ظنك بصورة ضم ما لم يشر سيما ما ورد في غير الكتب الاربعة
قوله ولا يعارض المفهوم اه فيه ان المفهوم ربما يكون اقوى من المنطوق كما اعترف به المحقق وظهر ان المقام منه
وانه يفيد القطع مع ان العام قد كثر تخصيصه الى ان اشتهر وتلقى بالقبول عند الكل انه ما من عام الا وقد خص بل منع بعضهم
الحجية وادعى الاجماع لذلك بل ادعى بل بعضهم ادعى القطعي في الخاص قوله ولا الظاهر الخ واعجبا مما ذكره قد ظهر ان المقام مثل
في ظهوره سوى ما ذكره من العامة كان له ظهور من جهة العموم وقد عرفت حال العموم مضافا الى ما عرفت من حال السند وموافقته
لمذهب العامة مع كونه من العامة والمخالفة للخاصة وللاجماعات والتواتر والدلالة القطعية ولعل ما دل على الانفعال فقد عرفت

قطعية دال الشامع ان صحيحة ابي العباس بصريحة النجاسة وفوق الشرك لان لسان الكلب لا يقع في الماء في الظروف فلا يمكن الحمل على التغير
التغير وقطع ان لسانه في غالب الاوقات عطشه جاف شديد الجفاف والتبوّت بحيث يجذب الماء ومع ذلك قال المعصوم ع
رجس نجس فانهما صريحان في النجاسة بقرينة مقام السؤال والامر بصب الماء مع ورود النهي منهم عن صب الماء الذي لا نجس
والامر حقيقة في الوجوب ولم يظهر اجماع على عدمه في المقام بل لعل ظاهر الفقهاء وجوبه وعلى تقديره لم يعلم اجماع فان
الاجماعات النجاسات متعين وفاقا بل يظهر من الامر بالصب المبالغة في اظهار النجاسة وعدم الاعتناء بوجه من الوجوه وهذا
صريح في النجاسة ومع ذلك قال اغسل الاناء بالتراب ثم بالماء فالامر حقيقة بالوجوب فالمراد الوجوب لغيره او الشرطي
يعني لا يجوز استعماله الا بعد الغسل كما فهم الكل حتى المسلم فهذا ايضا صريح في النجاسة وعرفت ان الكلب لم يلاق
سوى الماء واجمع فقهاء الشيعة وغيرهم وفقهاؤهم ايضا على كون التعفير مطهرا للاناء من ولوغ الكلب وانه لا يطهر من الولوغ
في مائه بغير ما ذكر حتى عرفت حاله فعلا بالماء اولى التراب فقد امكان التعفير وغير ذلك من المباحث الكثيرة بين المتأخرين
والقدماء وكل واحد واحد منها ينادي باعلى صوته بان الماء القليل الذي ولغ فيه الكلب نجس عند الشيعة جزما كما
هو مدلول هذه الصحيحة وغيرها بل ربما تامل متامل منهم في كون اللطع مثل الولوغ في الماء فضلا عن غير اللطع
بل هذا اظهر من المص كما مر بل عرفت ان العامة زادوا على الثلث وجعلوا سبعا فظهر ان المذكور اجماعي المسلمين بل لا
خفي انه من ضروريات الدين كما لا يخفى على المطلع باحوال النساء فضلا عن الرجال فصار انفعال هذا من ضروريات الدين
كما لا يخفى على المتامل في احوالهم وكذا الحال في ولوغ الخنزير وغير ذلك مما مر وظهر تعاضد بعضها ببعض وتعاضد
الكل بجميع ما ذكر في الاناء من المشتبهين ولا حاجة في تلك المباحث الكثيرة بين جميع الفقهاء والمتأخرين مثل انه هل
يجب اهراق الماء كما ورد في المشتبهين ام لا بل هو كناية عن النجاسة ومبالغة فيها وانه على تقدير الوجوب هل يكون تعبدا
ام صلته عدم وجدان الماء الطاهر وقال الكل واحد من ذلك جمع مضافا الى المباحث الكثيرة اشرنا الى بعض منها واكثرها
وكل واحد واحد منها ايضا ينادي بانفعال الماء القليل الذي فيها انه لو لم يكن الماء نجسا فكيف كان يامر المعصوم ع بالتيمم
وجدانه وكونه طاهرا بحكم الاية والاخبار والاجماع بل الضرورة ينادي كل واحد منها على عدم جواز التيمم مع وجدان الماء
الذي ليس بنجس بل المعصوم ع نهى عن السفر الى الارض الذي بما يحتاج فيها الى التيمم للصلوة وجعل هذا السفر هلاكا للدين
وامر بشراء ماء الوضوء باي ثمن يريده صاحبه وان كان اضعافا مضاعفة كما مر ومرت مباحثه الى غير ذلك مما هو صريح وان هذا
التيمم واهراق الماء لا يكون الا من جهة النجاسة وحمل ذلك على صورة التغير بالنجاسة ووقوع الاشتباه يابأه ملاحظة اقوال
المتقدمين والمتأخرين مع ملاحظة متن الروايتين فلاحظ هذا كله مع معاضدة كل واحد واحد من الاخبار المتواترة في الانفعال
دلالة فاورد في الولوغ وكلها تابى بل كل واحد واحد من الكل كل واحد منه وكذا الحال في معاضدة كل واحد من الاجماعات وغيرها مما
عرفت مع اجتماع الجميع كيف يحمل الحديث ظاهرا لا نصا ومادل على الانفعال نصا لا ظاهرا مع عدم اجتماع شيء مما ذكر مع الخبر كيف

يحمل

يحمل على انه ظاهر لا نصا سيما ان يحمل ما دل على عدم الانفعال على انه نص لا ظاهر او اعجب من هذا ما فعله في الوافي كرفيه ما
ما يستحق العلم ان يكتب ولما راينا المقام من مزال الاقدام من المحققين الاعلام في امثال زماننا وكاد يرسخ في قلوب الخاص والعام
لاجرم بسطنا الكلام كما بسطنا في نظائره وان كان ما ذكرته قليلا بالنسبة الى ما احب ان اذكره لكن تركته خوفا من الملال والسام
لا يقال لعل مراد المص من النص غير ما ذكره في الكتاب ومن الظ غير مثل صحيحة ابي العباس ويكون مثل الصحيحة مستثنى عنده
كما يظهر منه من كتابه الوافي اذ روى الصحيحة وامثالها ولم يوجهها اصلا ومع ذلك روى عن بياع بسنده عن ابي مريم
الانصاري قال كنت مع الصادق ع في حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلوا للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة عذرة يابسة فاكفأ
راسه وتوضأ بالباقي ومعلوم ان الدلو انقص من اكر لانا نقول هذه الرواية في غاية الضعف من وجوه ثلاثة والمص لا يقول
بحجية الضعيف فضلا عن مثله ولذا لم يشر اليه ههنا ومعلوم انه لا يجعل مثل هذا في المنع من الوضوء بل يبطل بل وشدة المنع ولذا
حملها على شدة الكراهة فعلى هذا كيف يكون المعصوم من الذين يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم والذين يقولون ما لا
يفعلون ومن ذمتهم وصلواته واولاده في نهاية النفرة الجبلية بل رادة من ارتكاب الامور المذكورة اليه ومع ذلك ليس نصا في
كون العذرة اليابسة على الماء بل الظ انها كانت على الدلو بلا شبهة ولا يعلم وصولها الماء المذي في الدلو والذي يدخل
في الدلو واكفاء الدلو لاجل اكفاء طرح تلك العذرة ودفعها عن الدلو مع ان الراوي ربما لم يرها فطعنه عزة مع ان العذرة
ربما يطلق على البعر ونحوه كما يظهر من الاخبار وكيف كان لا يقابل رواية مما دل على الانفعال فضلا عن المجموع ولما استثنا و
مثل صحيحة ابي العباس فيخالفه ما اختاره في الكتاب مع انك عرفت تعاضد الاخبار معها في الدلالة ولعلنا ضد بعضها ببعض بحيث يحصل
اليقين مضافا الى عدم القائل بالفصل مع انه على هذا الوجه لما قال من ان اقصى الى قوله في الاغلب هذا مع ما في الكلام المذكور
من المنافي لان التنجيس معناه معروف سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية في زمان الصادقين ع ومن بعدهما كانت ثابتة
فعلى هذا فسد ما ذكره بل على التنزل بعدم الثبوت ايضا لما عرفت ولانه لا طريق الى معرفة خصوص ما ذكره بل لا وجه له اصلا سيما
مع مباينته لموارد الاستعمال في الاخبار مع ان ما ذكره فيه امور فاسدة الاول ان الراوي كان يعلم الحيضان لا انفعال في التغير والثاني ان
سؤاله الا لم يكن الا انه هل تغير الماء ام لا الثالث ان الكرية منشأ لعدم التغير وعدم الكرية منشأ التغير الرابع ان ذلك في الاغلبية
ولا غلبية تكفي الخامس ان التغير الذي منشأه عدم الكرية هو خصوص ما يكون باللون او الطعم او الريح ولا يخفى فساد الامور
المذكورة وبداهة فساده لان الشيعة كانوا دائما يسألون الائمة ع عن حال الملاقات ويجابون بالانفعال كما عرفت وانها
ولذا كان بناؤهم على الانفعال كما عرفت من الاجماعات وفتوى الجميع في كثير من الموارد مع ان الرواة سالوا عن الماء يلغ فيه الكلاب
وترده السباع ويشرب منه الحمير ويغتسل منه الجنب فاجابوا بانه اذا كان قدر كر لا يكره ومعلوم بان الامور المذكورة لا مدخلية
لها بالتغير بنفس النجاسة اصلا نعم ضم الى ذلك في بعضها قوله يبول فيه الدواب موضع ترده السباع ويشرب منه الحمير ومعلوم
ايضا ان بول الدواب طاهر كما مر وبالجملة ما سالوا عن المتغير للماء اصلا فضلا عن ان يكون بخصوص التغير اثنان الثلث لا غير هذا

مع ان المعتبر عند المصنف وغيره من الاصحاب هو التغير الحسي لا التغير حقيقة ومبناه على غلبة الظن على بلا شبهة وهو امر لا يسال احد احدا الان يكون السالك اعمى فيسال عن بصير كان لا انه يركب من العراق الى الحجاز فيساله عن الشارع وحاله يكون في غاية الاضطراب لعدم المعرفة وعدم معرفة خصوص الشارع ومعلوم انهم ليسوا باجمعهم عميلا وما قال في الوافي من ايضا ربما كان فسئل من وقوع التغير فلذا سالوا افاده في غاية الوضوح لما عرفت من ان المعتبر هو التغير الحسي الحقيقي وعلى فرض تحقق الشك فالاصل طهارته حتى يثبت بنجاسته بحصول اليقين كما نطقت به الاخبار وافتى به الاصحاب ومع هذا كيف يقول العموم اذا لم يكن كرا فهو متغير اذ لا شك فانه من جملة الاكاذيب عرفا اذ كان المراد نفس التغير لا الحكم الشرعي مع انه اقصى ما يكون حصول مظنة وهم صرحوا بعدم اعتبار المظنة كما حقق سابقا وسلم المصنف مع ان ما ادعاه من الاغلبية فاسد بالوجدان ومشاهدة العيان اذ لا يوجد عادة بيتان يكونان بالحال سوا في الاستعمال كما وكيفا لا عدد الاستعمال ولا كمية مقدار النجاسة الواقعة في الماء ولا كيفية تلك النجاسة في التغير اذ ربما يكون اشد وربما يكون اضعف وربما يكون اوسط بعنوان تشكيك لا حد له ولا ضبط مع ان الغالب حصول اليقين بالتغير من المتنجس او بقيمة متنجس ومخلية لا نفس نجس العين الخالص واما التغير من نجس العين خالصا من دون اعانة شيء اخر فيه اصلا فمما لا يكاد يتحقق في الاستعمال وسيجيء ان التغير الحسي الحقيقي من المتنجس والتغير من النجس العيني خالصا غير موجب للنجاسة فضلا عن توهم تغير او مظنته مع ان المعلومية الحاصلة من الاغلبية لا خصوصية لها بالصفات الثلاثة ولا يرها غير موجب للنجاسة فضلا من الصفات وبالجملة شناعة هذا القول ايضا في غاية الكثرة **قوله** ويحتمل ان يكون الخ فيه ايضا ان حمل صحيحة ابي العباس وامثالها على الكراهة مما لا يمكن كما عرفت وكذا حمل حديث الاناءين كما عرفت ايضا وحملها على صورة التغير وحصول الاشتباه بعيدها في غاية البعد لا ان الراوي يسال هكذا الرجل معه اناءان فيهما ماء فوقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو مع انه بعد فهم الاصحاب والاجماعات المنقولة فيها لا يمكن هذا التوجيه ايضا مع انك عرفت انه ليس خبرا او اثنين او ثلثا او عشرا او عشرين او مائة بل في غاية الوفور كل واحد منها فيها بنحو يعضد الاخر الحال تعاضد الكل بعضها من بعض الحال بحصل اليقين من ملاحظة المجموع مع انك عرفت انه احداث قول ثالث **قوله** ويؤيده الخ هذا ينظاهر مخالف لما يجيء من تحديد الكر بما هو معروف بين الفقهاء ومع انه ليس كل اختلاف معتبر اوه ليدل على الاستحباب بلا شبهة ولم يجعل احد كل ذلك بل مدار المصنف ايضا ليس على ذلك بل على خلاف ذلك والا لحكم في كل الفقه استحبابا وكراهة وسيجيء ان الاختلاف ليس بشيء بعد مراعات القواعد وما ورد في البئر لا مناسبة له في المقام كما ستعرف **قوله** وعلى هذا الخ قد ظهر لك مما ذكرنا في الاناءين وحديث الولوغ من الكلب وغيره وغير ذلك فساد هذا الحمل ايضا مضافا الى عدم قائل به من الشيعة ولا غيرهم بل هو خلاف ضروري الدين كالاخفى ومع ذلك خلاف ما دل عليه الاخبار التي استدلوا بها على عدم الانفعال لان مفادها عدم الباس من استعماله في الوضوء وغيره مطلق بل الاخبار الخاصة صريحة والعامة في غاية الظهور مضافا الى ان مقتضى الاية والاخبار المتواترة ان التيمم لا يجوز الا بعد فقد الماء ومقتضى ما دل على الانفعال الجمع

التي وجوب التيمم حتى بل صرح به بعضها صريح في ذلك والحاصل انه على هذا يصير ما احتج به لنفسه حجة عليه كالاخبار الدالة على الانفعال والجمع الذي ارتكبه ابعد وجه جمع بالقياس الى كل واحد واحد من الاخبار كان جمع الفقهاء اقرب الجموع لعلمنه بتخصيص العموم مضافا الى الغرابة لو كان تعارض فقد عرفت الحال مع ما في الجمع الذي ارتكبه من المفاسد الاخر منها انه مجرد جعل لا شاهد عليه ولا مقتضي له وورود لا اكثر في الامر من عمل نظرها هو مع ذلك اي شهادة فيه مع ان المدارك في النجاسة الاخبار الواردة في لا ريب في غير الحمام غالبا **قوله** ومنهم الخ قد مر التحقيق في جميع ما ذكره وغيره ايضا الا استثنى ماء الحمام فان المشهور المعروف ان حكمه حكم الماء الجاري في عدم اشتراط الكرية وعدم انفعاله الا بالتغير والمراد به ما في الحياض الصغار مما لم يبلغ الكرية اذ الكر حكمه حكم غيره والدليل على الاستثناء صحيحة داود ابن سرحان انه قال للصادق ما تقول في ماء الحمام هو بمنزلة الماء الجاري وصحيحة صفوان عن منصور ابن حازم عن بكر ابن حبيب عن الباقر ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة ورواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وصحيحة محمد ابن اسماعيل عن حنان انه سمع رجلا يقول للصادق اني ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك واقوم فاغتسل فينتضح علي بعد ما افرغ من ماء هم قال اليس هو بجار قلت بلى قال لا باس وفي قرب الاسناد عن اسماعيل ابن جابر عن ابي الحسن الاول قال ماء الحمام لا ينجسه شيء وفي الفقه الرضوي ماء الحمام سبيله سبيل الماء الجاري اذا كان له مادة ومقتضى هذه الرواية وصحيحة بكر اشتراط المادة كما هو المشهور ويشهد له صحيحة داود ورواية ابن ابي يعفور فان ماء النهر له مادة وكذلك الجاري والمراد انه بمنزلة الجاري حال جريانه كما يشهد عليه الرواية فما دام الجريان له مادة البتة ولا يظهر من باقي الاخبار ازيد مما ذكر سيما بملاحظة ان الغالب تحقق المادة وخصوصا بعد معارضتها لما دل على انفعال القليل فاستثناء ماء الحمام ربما كان من جهة عدم اشتراط الكرية الكرية في المادة كما صرح به في المعتبر لكنه مشكل لان الغالب والعادة كرية المادة والاطلاق ينصرف الى الغالب فلا يتحقق عموم ازيد فلعل كان الاستثناء من جهة عدم اعتبار تساوي السطوح كما هو الغالب في ماء الحمام والحوضان ما غير الحمام ايضا كذلك وكذلك لو كان الماء توسط الساقية لان الماءين لو وصل بينهما الساقية اما ان يكونا متساوي السطوح اولا يجري من احدهما الى الاخر لم لا يكون المجموع قد ركدت او لا والساقية اعم من ان يكون فيها عرض معتد به او لا بل يكون في غاية الدقة بحيث يعد كل واحد من الماءين ماء على حدة عرفا فاذا كان المجموع لا يبلغ الكر فينفعل كل منهما بملاقات النجاسة ولا يسري بنجاسة الى الاخر في صورة التساوي وكذا اذا لاقت الاعلى دون العكس للاجماع على عدم سراية النجاسة الى الفوق مع جريان الفوق الى التحت ولعدم تبادره مما دل على الانفعال وان بلغ المجموع الكر فلا ينفعل واحد منها بالملاقات فضلا ان يسري الى الاخر هذا فيما اذا عد المجموع ماء واحدا عرفا واضح مع تساوي السطوح وكذا مع الاختلاف ولاقت الاسفل التقوية بالاعلى اما اذا لاقت الاعلى فمشكل لعدم وجدان التقوي كما قال به العلامة والشهيد وقال المحقق يصيران ماء واحدا فلا ينجس على

بملاقات النجاسة احدهما ولكن قال الشهيد الثاني في المسالك والحق انه اذا صدق عرفا انه ماء واحد وبادر كونه مما صدق عليه قوله ع اذا كان الماء قدر كر
فالحكم كما قاله المحقق لان الحكم كما قاله العلامة مع اشكاله في نجاسة الماء يتوقف على اليقين بكونه من افراد ما ثبت انفعاله
ومثل اليقين ظن المجتهد المنتهي الى اليقين واما في صورة عدمهما ما لا يبين فلا نقطع باتصال كل منهما بالاخر اتصالا عرفيا لا يكون
من الافراد المتبادرة للماء المنفعل الذي ثبت من الاخبار انفعاله فان المتبادر من الذي لا يكون كرا هو المنفصل غير المتصل بالكر
والجاري والبئر وما يصدق عليه انه منها او يصدق عليه انه ليس منها اذ يفهم ان كون الماء بقدر يوجب له قوة تمنعه من التاثر
فيظهر ذلك في صورة الاتصال ايضا فيظهر انه لا انقطاع عن الاخر يوجب المغلوبية بخلاف الاتصال اذ لا يكون الا متقويا
بالاعلى وفاقا وانه لم يجعلا ماء واحدا عرفا لا مع ولو لم يظهر ذلك فالشك لا اقل منه وعرفت انه لا اصل في الماء الطهارة
حتى يحصل اليقين بالنجاسة للاستصحاب وللاخبار مثل قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهكذا ذكر ظهر حال جميع
ما ذكرنا من الصور وظهر ايضا عدم الاختصاص بالحمام وظهر ايضا انه لا يشترط ان يكون المادة كرا كما ذكره جمع من المتاخرين
بل يكفي بلوغ المجموع من المادتين والساقية كرا لعدم الانفعال بالملاقات لكن لما كان ماء الحمام دائما في صدد الاستعمال
او معرضا للانصباب والاهراق والتلف فقد ابعد فقد لهذا الشرط الكرية في المادة بناء على ظهور ذلك ولا يخفى ان المعلوم
ان ماء الحمام ليس اسوء حالا من الغدران لعتبار المادة لعدم الانفعال والفرق بين الحمام وغيره انه امر واقع كثير الوقوع
عام البلوى يتوقف على الحاجة بخلاف غيره فانه من الامور الفرضية واما البناء على ان الاشتراط المذكور لاجل كون كل من المائين
ماء على حدة عرفا فيجب ان يكون كل منهما الا ان الشارع حكم بعدم انفعال ما في الحياض مع عدم كريته ظاهرا انه مثل الجاري
لكن بشرط كرية المادة المتصلة به لا انها ايضا ماء على حدة فظهر وجه الحال ما في الحياض بالجاري لكن عرفت ان الاتصال كاف
في عدم الانفعال فيوجب الاكتفاء بكون المجموع من الساقية والمادة كرا ومع ذلك اذا كان ما في الحياض نزل من المادة فلا
شك في كونهما ماء واحدا ما دام النزول والصب والاتصال بل يمكن ان يقال بعد القطع ايضا كذلك لان المنفصلين هما المتصل
الواحد الذي عرضه الانفصال وتبدل العرض المذكور لا يوجب تبدل الماهية الشخصية نعم بالانفصال ينفعل واعلم انه يظهر
من الاخبار المذكورة ومحوها ان الماء ينفعل بالملاقات في الجملة اذ لو لم ينفعل لما كان للاخبار المذكورة وفتاوى الاصحاب
باستثناء ماء الحمام معنى لكان اشتراط المادة لغوا بل مضرا ولما كان لجعله بمنزلة الجاري معنى لان الكل بمنزلة واحدة فكيف خصص
ماء الحمام بكونه بمنزلة الجاري ولما خصص الجاري ايضا ولا شك في ان اهل العرف يفهمون القيد احترازيا كما فهم الفقهاء الا ان يقال
ولو عرض على اهل العرف لما توقفوا في فهمهم قطعا فامرهم عليهم يظهر لك وايضا يدل على ان الماء اذا انفعل يطهر ايضا في الجملة وان
الماء يطهر اما بالملاقات او الامتزاج لانه اذا انفعل لم يطهر بذلك بعد ذلك ما دام ماء كما يجيء من المصنف وايضا يظهر منها عدم
اشتراط الكرية في الجاري والاستهار بذلك ومعروفية به بحيث كان يشبه به ويجعل الغير بمنزلته اذ يبادر بمعروفيته في ذلك
الزمان عند الكل ولذا ما كانوا يسألون هل يدرون ام لا هل يدرون ام لا مع تعدد الاخبار لم لا مع تعدد الاخبار وكثرتها

قيل

قيل قوله وعداه القائل باستثنائه هو الشيخ لرواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن رجل رعف فامتخط فصار
بعض ذلك الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح له الوضوء منه فقال ان لم يكن شيئا يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئا
بينا فلا يتوضأ منه وهذه صحيحة بطريق الكافي لا الاستبصار فيه شيء بالرفع ورد بانه ليس بصريح في اصابة الماء بل صريح في اصابة
الاناء واما الماء فما كان يدري ولهذا سال عن حكمه فاجاب ع ان كان يستبين في الماء فلا يتوضأ والا فلا باس لعدم
العلم بالنجاسة وما قيل ان مثل هذا الجليل كيف يسال عن الحكم الظاهر فساده واضح لان الحكم الشرعي نظري وبعد السؤال صار
معلوما وهو مثال مما هو اظهر من ذلك مع قبول ان ذلك خلاف ظاهر الحديث اذ ظاهره ان العبرة بعدم الاستبانة في الماء
بل ظاهره اصابة الماء ان العبرة بعدم الاستبانة في الماء بل ظاهره اصابة الماء وغيره ان دعوى الظهور فاسد لعدم الدلالة
مطابقة ولا التزاما واما قوله ان لم يكن شيئا يستبين معناه ان الدم الذي اصاب الاناء ان لم يظهر عليك في حصول
الماء فلا باس وان حصل الماء واتضح لان العبرة بعلمك لا بكونه في الماء وبالجملة لو كان علم باصابة الماء لم يسئل الا
عن علمه باصابة الماء لم يسال الامام الا من علمه فعلم ان القدر الذي علمه هو الاناء خاصة فاجاب المعصوم بانه ما لم يستبين لك
فليس عليك باس وان العبرة بالاستبانة لك لا بكونه دخل الماء واقعا بل ولا الظن المتاخم طاب الوقوع فيه فظهر ان
ما ذكر ليس مخالفا للفظ اصلا سيما في نسخة الكافي حيث ان لم يكن شيئا يستبين بالرفع وهذا في غاية الوضوح فيما
ذكر مع ان الكافي اضبط سيما وموافقة التهذيب ايضا مع انه مع الشك والاحتمال لا يمكن للشيخ الاستدلال سيما وان تعارض
به الادلة القطعية سندا ودلالة على حسب ما عرفت وخصوصا ان يغلب هذا على جميع تلك الادلة ويقدم عليها مع ان علي
ابن جعفر الراوي بعينه سال اخاه موسى ع عن رجل رعف وهو يتوضأ فيقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال
لا ما الفرق بين هذه وتلك الا ان السائل تعين في هذه الرواية بقوله فيقطر قطرة في انائه اي داخل الاناء والظاهر منه
الوسطية في الجملة كما هو مقتضى كلمة في وفي تلك على ما قال الصابت اناءه اي نفس الاناء مع ان كل واحد من الجانبين قرينة
ايضا مقوية مع ان موثقة سماعة الواردة في حكم الاناءين المشتبهين ادل على الانفعال من هذه الصحيحة على عدمه
فما فيها من الجواب لا الاجماع المنقول ان العبرة هاهنا مع ان مورد الرواية دم الرعاف لا اي دم يكون في المغرى منها
من اين مع انه لا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل لان القائل هو لا غيره الا فالكل متفقون على عدم الفصل فيما ابن الشيخ
يكون خارقا للاجماع المركب على البسيط وابعد من هذا الحاقه في حكم كل نجاسة تكون بدم الرعاف قوله وجوابه
انه لا يخفى فساده لان المضر الوارد في الكل في غاية الظهور في الانفعال في غير مورد السؤال لان مورد السؤال نجس
بنجس قوله وقيل ماء الحياض الخ نسب الى المفيد وسلار القول بنجاسة ماء الحياض والاواني بملاقات النجاسة
وان كثر والحجة الحكيمة عنهما عموم النهي عن استعمال ماء الاواني مع ملاقات النجاسة ولما ما دل على اعتبار الكرية
فليس فيه عموم لغة يشمل الاواني لان قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كلمة اذا فيه للاهمال او المفرد

بالملام لا بعيده لغة فليس هنا الا الاطلاق وهو ينصرف الى الشائع وليس من الشائع ان تكون الآنية تسع كرا من الماء سيما في بلاد
السائلين مثل كونه هذا مضافا الى بعد شمول الاخبار لكن هذا ايضا هين لان ما دل على المنع من استعمال ماء الاواني يكفي ليشمل الكر
ايضا مع فرض عدم آنية تسع الكر غالبا فالنهي لا يشمل الكر منها قطعا فالاصل عدم المنع حتى يثبت المنع مع ان الحاق الحياض
لا وجه له مع ورود السؤال عن حكمها في الاخبار مثل رواية صفوان الجمال عن الصادق ع عن الحياض التي بين مكة والمدينة تردها
السباع وتلغ فيها الكلاب ويغتسل فيها الجنب ايتوضأ منها قال كم قدر الماء قلت الى نصف الساق قال لا بأس ومعلوم ان الحياض
كانت موصوفة بالطول والعرض لكن الماء ربما كان فيها كثيرا وربما كان قليلا ولهذا سأل عن مقدار عمق الماء وفي صحيحة
ايضا الرواية عن الحياض يبال فيها قال لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول الى غير ذلك ولعله لهذا دليل لا نعرفه وفي
كلامه اشعار بان المراد الكثير العرفي فاستعد اذ على هذا لا فرق بين الحياض والاواني وبين غيرها فكيف ادعى الفرق
صريحا قوله وجمهور المتقدمين اه اختلف علماؤنا في انفعال البئر بالنجاسة فاكثر القدماء الى القول بالانفعال
سوى ابن ابي عقيل فانه واكثر المتأخرين على عدم الانفعال وعن الشيخ في كتابي الحديث عدم الانفعال ووجوب النزح تعبدا
وان المستعمل اذا استعمل قبل العلم بالملاقاة لم يكن عليه شيء اصلا وان استعمل بعد العلم وقبل النزح الواجب يجب عليه
اعادة الوضوء والصلوة وغسل النجاسات وغير ذلك وعن الشيخ محمد ابن محمد البصروي القول باختصاص الانفعال
بما اذا نقص عن الكر فان بلغه لا ينجس الا بالتغير كما ذهب اليه المتأخرون ايضا ونسب الى كتابي الحديث القول بالانفعال
فيهما مع عدم وجوب اعادة الوضوء والصلوة ولا غسل ما لاقاه والاول هو الحق والاقوى ما ذهب اليه المتأخرون من عدم
الانفعال الا بالتغير للاصل والعمومات وصحيحة محمد ابن اسماعيل ابن بزيع عن الرضا ع قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء
الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة وقد رواه ايضا بطريق صحيح عنه قال
كتبت الى رجل ان يسأل الرضا ع وفي زيادات التهذيب ايضا بطريق صحيح عنه عن الرضا ع ماء البئر واسع لا يفسده شيء
الا ان يتغير وصحيحة علي ابن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة او يابسة
او زنبيل من سرقين هل يصلح الوضوء منها قال لا بأس وصحيحة معاوية ابن عمار عن الصادق ع عن الفارة تقع في البئر
فيتوضأ الرجل منها ويصلي وهو لا يعلم ايعيد الصلوة قال لا يعيد الصلوة ولا يغسل ثوبه وفي صحيحة
اخرى عن الصادق ع انه قال لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة مما وقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد
الصلوة ونزحت البئر الى غير ذلك من الاخبار ومنها الاخبار الدالة على النزح من غير تعيين في قدره مثل قولهم ع ينزح
منها دلاء وقولهم دلاء يسيرة اذ الوجوب لا يناسبه هذه العبارة لانه لا يقبل الدرجات بل هي من خواص المباح والمستحب بلا
شبهة ومن هذا القبيل ما ورد بعنوان التخيير مثل ما ورد في السنور انه ينزح عشرون او ثلثون او اربعون وفي العذرة
اخمسون وفي دم ذبح الشاة ما بين الثلثين الى اربعين الى غير ذلك مما ورد في الاخبار ومنها انه في الاخبار الصحاح

جمع بين

جمع بين الفارة والكلب والطير والسنور خمس دلاء وامثاله وفي غيرها من الصحاح وغيرها في الكلب جميع الماء واربعين
وفي الطير سبع والفارة ثلث وامثال ذلك هذه في غاية الكثرة بل لا يكاد يخلو موضع من ذلك من الاختلاف والتفاحش
والاضطراب الشديد الذي لا يناسب الوجوب ومنها شدة الاختلاف في محل الواضح بل لا يكاد يتحقق موضع سالما
او مما تقدم ومنها ورود الامر بالنزح لامور طاهرة كوروده لامور نجسة بل ربما جمع بينها في الاخبار مثل ما في
صحيحة الحلبي من الامر بنزح سبع دلاء لموت الشيء الصغير ولوقوع الجنب وفي رواية منها عشر دلاء لموت العقرب
ولجميع الحيوانات اخبث منه دلو الحيوة المنقعة ومنها عدم الانضباط في الدلو ولا في كيفية النزح مع اختلافها
فما نقصنا شيئا من الماء وعدم ورود الاشتراط عدم التمويه والحرف فيه ومنها انه ورد في الاخبار التصريح بطهارة
البئر الملاقية لم وصحة الوضوء به والصلوة مع الامر بالنزح منها مثل صحيحة ابي اسامة وابي يوسف يعقوب عن الصادق ع
اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول في صلوتنا ووضوئنا وما اصاب
ثيابنا فقال لا بأس به ومنها انه يظهر من الاخبار ان ماء البئر لو كان ينفعل لزم الحرج مثل صحيحة جعفر ابن بشير الذي
الذي يروي عن الثقات عن ابي عيينة عن الصادق ع عن الفارة تقع في البئر فلا يعلم بها احد الا بعد ما توضأ منها ايعيد وضوءه
وصلوته ويغسل ما اصابه فقال لا فقد استقى اهل الدار ورشوا ومنها ان ما اكل من الماء لا ينجسه شيء بالملاقاة ذلك
وماء البئر له مادة في صحيحة ابن بزيع وغيره عليه ما مر في ماء الحمام من الاخبار وكما نذكر عن الفقه الرضوي وعن
احتج للانفعال بصحيحة ابن بزيع قال كتبت الى رجل يسأل الرضا ع عن البئر تكون في المنزل يقطر فيها قطرات من
بول او دم او يسقط فيها شيء من العذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها قال حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع
بخطه ينزح منها دلاء فيطابق السؤال والجواب وفيه ان المطابقة كانت حاصلة
لو كان ع يجيب كما ذكرت ولا اقل ان يقول بان ينزح او ان ينزح حتى يصير خبر الطهر ما المقدر طما المذكور فلزوم
فليس كذلك بل ربما كان عدولا عن تطبيق الجواب بالسؤال كما لا يخفى خصوصا بعد التعبير بلفظ الدلاء غير المعين
المنافي للطهرية كما عرفت وعلى تقدير تسليم الدلالة فدلالة ضعيفة سيما بعد توقفها على ثبوت الحقيقة الشرعية
اذ ربما كان المراد النظافة او الاعم منه وهذا هو الظاهر من ملاحظة مجموع الاخبار في هذا الباب بل على تقدير تسليم هذه
الدلالة لا بد من الحمل جمعا بل ما ذكرنا من ادلة الطهارة يعين هذا الحمل وعلى تقدير ابائها من الحمل يكون محمولا على التقية
لان العامة قائلون بانفعال البئر وربما يقويه كون ابن بزيع وزير الخليفة وكذا علي بن يقطين فان الكاظم ع قال له كما
في صحيحة يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله حين ما سأل عنه عن البئر يقع فيها الدجاجة والحمامة
والفارة والكلب والهرة وليشهد عليه تسوية المعصوم ع بين الفارة والكلب وغيرهما ومع ذلك لم يعين قدر النزح بل قال
ينزح الدلاء وجعل الخيار بيد السائل وبالجملة المعارض مع ما فيه من الوهن كيف يقاوم ادلة الطهارة مع ما فيها

من المعويات الشديدة الكثيرة الظاهرة كالطهور فضلا ان يغلب عليها سيما مع كون الاصل ايضا من المرجحات وكذا العمومات
مع ان ما دل على النجاسة ليس الا هذين الخبرين الصحيحين بعد تسليم الدلالة بخلاف ما دل على الطهارة وانه في غاية
الكثرة ذكرنا بعضه ولعل ما دل على النزح قد عرفت انه دال على الطهارة من الوجوه التي اشرنا اليها ومما ذكرنا ظهر
ايضا دليل الشيخ والجواب عنه واما مستند القائل بانفعال الاقل من الكر خاصة فمفهوم الاحاديث الصحاح من
قولهم عم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وخصوص موثقة عمار عن الصادق عم البئر يقع فيها زبيل عذرة رطبة
او يابسة فقال لا باس اذا كان فيها ماء كثير وروايه الحسن بن صالح عن الصادق عم اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء
للحديث وما في الفقه الرضوي كل بئر عمق مائه ثلثة اشبار ونصف في مثلها فسبيلها سبيل الماء الجاري الا ان يتغير
لونها وطعمها او ريحها ويؤيده ايضا ان البئر لا ينقص عن الكر غالبا والجمع بالحمل على مراتب الاستحباب في نزحها
البئر بان يكون التنزه عنه اولى حتى يتحقق النزح المقدر والتنزه عما هو اقل الكر اولى منه عما هو الكر واكثر متعين
بلا حظر ما ذكرنا ولعل الجمع بحمل ما دل على الانفعال على خصوص ما اذا كان اقل من الكر ففيه ما فيه مضافا الى ما عرفت
من ادلة الطهارة مطلقا ومما ذكر ظهر شرح قوله واما العول اه بالنسبة الى ماء البئر واما الجاري فعن العلامة اشتراط
الكرية فيه لعدم الانفعال بالملاقات محتجا بعموم المفاهيم المذكورة واعترض عليه بمنع عموم المفهوم لفقد اللفظ الدال
عليه والاعتراض ليس بشيء لان مفاد ادوات الشرط ان المشروط عدم عند عدم الشرط كما هو الحال في قوله الشرطي بعدم
الانفعال الكرية او الكرية شرط في عدم الانفعال او يشترط فيه الكرية مع انه قبل الماء الاستثناء يدل عليه ثم اعترض بانه على
تقدير العموم نعم ماله تعارض من وجه وغيره ان ما دل على الطهارة مخصصة بما دل على انفعال القليل من العموم بالمنطوق
فهو خارج والعام المخصص حجة فاذا فقد هو منطوق فيحصل بينه وبين المفهوم تعارض من وجه فيكون التعارض بين ارتقية
الجاز مع انه متى في حكم ماء الحمام ما دل على عدم انفعال الجاري بالملاقات مطلقا وعدم اشتراط الكرية فيه وفي صحيحة ابن بزيع
من العلة المنصوصة وهي ان له مادة فبملاحظة ما ذكر لا يبقى تامل في عدم الاشتراط بالكرية وعدم الانفعال مطلقا بالبول ونحوه
ويعضده ما ورد في الاخبار من عدم الباس في البول في الماء الجاري فان معظم الباس ولشدة الانفعال فنفي جميع افراده
دال على عدم الانفعال بالبول مطلقا بالبول ونحوه مع ان المحقق نقل الاجماع عليه في المعتبر وابن زهرة ويظهر من ذلك من الشهيد
في الذكرى بل الشيخ في الخلاف ايضا واما حال الغيث حال تقاطره فحكمه حكم الجاري على المشهور بين الاصحاب ومنهم الفاضلان
والشهيدان وغيرهم وعن الشيخ فقط ويباشتراط الجريان من الميزاب او نحوه ونسب الى صاحب الجامع حجة المشهور
صحيحة هشام بن الحكم عن الصادق عم عن السطح يبال عليه فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه
وما رواه الكافي في الصحيح عن الكاهلي عن رجل عن الصادق عم قلت امر في الطريق الى قوله فيسيل على الماء المطر ارى فيه التغير
وارى القذر فيقطر القطرات علي وينتضح علي منه والبيت يتوضا على سطحه فيكف على ثيابنا قال ما به باس لا تغسله كل شيء

بان ماء المطر فقد طهر وموثقة ابي بصير عن الصادق عم عن الكنيف يكون خارجا فيمطر السماء فيقطر القطرة على القطرة
قال ليس به باس ومستند الشيخ صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عم عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم
يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضا به للصلوة فقال اذا جرى فلا باس ويمكن الجواب بان الباس اعم من النجاسة سيما لاجل
الوضوء والاحتياط واضح فروع الاول التغير الموجب لنجاسة الماء هو ما كان بحسب الطعم او الريح او اللون لا غيرها
من الصفات الاخر مثل الحرارة والثقل وغيرها كما يكون التغير بالنجاسة الموجب لنجاسة المتغير في جميع افراد المياه
اجماعيا كذلك كون ذلك التغير بالنسبة الى خصوص الطعم واللون والريح اجماعي وظاهر من الاخبار ايضا ومر تلك
الاخبار وما يظهر عدم صحة سند بعضها للاعتبار وتامل صاحب المدارك في الانفعال بتغير اللون من جهة عدم وروده
في الاخبار الخاصة ظاهر الفساد لما عرفت من قولهم عم في الحياض يبال فيها انه لا باس اذا غلب لون الماء لون البول وفي
الرضوي ذكره لك مكررا الثاني التغير الموجب للنجاسة هو ما اذا كان بملاقات النجس العيني فلو لم يكن بالملاقات
بالمجاورة اذا كان لكن بملاقات المتنجس لا ينجس اما الاول فبالاجماع وكون الاصل في الماء الطهارة حتى يثبت النجاسة
ولم يثبت من اجماع ولا خبر كان المتبادر من الاخبار ما هو بالملاقات لا المجاورة كما فهم الاصحاب واما الثاني فبالاتفاق
من غير الشيخ وعدم ظهور المتنجس من الاخبار وان ادعى الشيخ الاتفاق على خلافه ولعله لعموم النص الغاسل وفيه انه
ليس بحجة كما عرفت والاخبار الخاصة بلفظ الجيفة والبول ونحوهما ان كان لم يظهر منها ما يشمل المتنجس مع ان
الماء لو كان اقل الكر فيحتمل انفعاله بل هذا هو الظ ويحتمل عدم انفعاله في صورة التطهير او صورة ورود الماء على
النجاسة او غير ذلك كما عرفت في بحث الغسالة وان كان كرا ونحوه فهو يطهر المتنجس ما دام باقيا على اطلاقه والمتنجس
قابلا للتطهير لعموم ما دل على مطهرية الماء المطلق مع استصحاب طهارته السابقة وعموم قولهم عم كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر نعم ان خرج عن الاطلاق فيصير بحكم المائع في الماء المضاف مع ان الخبر العامي ايضا شمول للمتنجس محل
تامل لان المراد من كلمة ما الشيء المذكور والمراد لا يجب شيء الا شيء غيره فكلمة ما يحتمل ان يكون نكرة موصوفة
بقرينة المستثنى منه الثالث المراد من التغير الحسي لكونه حقيقة فيه لصحة السلب بدونه وقيل يكفي التقديري اذا توافق
الماء والنجاسة في الصفات فغير مضافا الى ما ذكرنا انه ليس جزما متبادرا من لفظ لا الا ان يقال الوارد في الاخبار الخاص
لفظ الغلبة غالبا فيمكن ان يكون بعد تقدير الصفات اذا كان متغيرا ان يقال لغيره ان مغلوب واقعا وفقد الصفات
يمنع من ظهوره واولى من ذلك لو يكون النجاسة مخالفة للصفات لكن منع مانع من ظهورها كما لو وقع في
المتغير بطاهر احمر دم فتامل فانه محتاج الى التامل نعم لو استهلك النجاسة الماء ينجس جزما وكذا لو كان فيه بول
واما الرمي النجاسات بعنوان المزج التام بحيث لم يحصل شيء من الماء سيئا والا فاه لو وصل النجس الممزوج جزما

او بمرور المزاج وانعدام الصفات فالمتوافق فيها لا تصير النجاسة مستهلكة بحيث يقال انه مجموع ماء مطلق ومتى لم يكن مستهلك
يكون باقيا على نجاسته وبالجملة فالامر مشكل والاحتياط واضح الرابع لو تغير شيء منه بالنجاسة ثم استهلك فيه غير المتغير
فانه كاد عين المتغير يكون من المحل فلا شك في طهارته وكذا لو كان كرا بل ولو ظن بكونه كرا بل ولو شك في كونه كرا بل ولو ظن
بكونه اقل على الاقوى ولو علم انه اقل فينجس بالملاقات فلا ينفعه الاستهلاك بعد الانفعال الخامس لو تغير بحيث حصل الاشتباه
في كونه ماء مطلقا او مضافا فلو كان التغير من غير النجس فلا شك في بقاء الطهارة على ما كان واما المطهرية وعدم الانفعال
بالكر منه وغيرها من احكام الماء فيحتمل بل لعله كذلك لاستصحاب الحالة السابقة ويحتمل تغير الموضوع عن موضوع الحكم الاول
عرفا بحيث لا يقال ان هذا الحكم هو الحكم السابق الذي استصحب واستمر فلا بد من عرضه على ادلة الاستصحاب بحسب الفهم
العرفي وملاحظة انه هو الحكم السابق المجامع بانه استصحابا وانه ام هو حكم جديد ويعمل بما اقتضاه كل واحد من الاحتمالين
على حسب ما مر في السادس واذا لاقاه النجاسة وشك في كونه كرا او لا فالاصل الطهارة حتى يحصل اليقين بكونه غير كر فلا
يعتبر المظنة ايضا على الاقوى وكذا لو شك في الملاقات بانه وقع الملاقات ام لا ام في كون الملاقي نجسا ام لا او في كون
الملاقات ما لاقاه الاستنجاء ام لاقاه عدم الاستنجاء وكذا الحال في الشك في كون ملاقاته لها ملاقات الغسل ام لا
او بعنوان الورود على النجاسة او بالعكس او كونه غسالة الاولى او الثانية او انه تغير في الغسل ام لم يتغير الى غير ذلك
على الخلاف في الغسالة والاقوى نجاسة الغسل مط في غير الاستنجاء السابع لو شك في كون تغيره من النجس او الطاهر
فالاصل طهارته حتى يحصل اليقين بكونه من النجس فلا يكفي الظن وكذا لو شك في كونه من ملاقاته او من المجاورة او من
غير العين او من المتنجس الثامن لو تغير بعض الماء فان كان قليلا من الراكد او كان قدر الكر خاصة منه نجس العين ولو شك
في بقاء قدر الكر سالما من التغير فالاصل طهارته وكذا لو ظن عدم البقاء فلا اشكال الا في طهارته التاسع لو استوعب
النجاسة عمود الماء الجاري فالمتغير نجس جزما وكذا ما تحته لو كان اقل من الكر على المشهور والحق لان له مادة ولعين
ذلك من الادلة التي مرت في ابطال راي العلامة من اعتباره الكرية في الجاري سواء كان المادة مساوية او اعلى او اسفل
لعموم تلك الادلة وان لم يستوعب العمود فالجميع طاهر حتى خصوص المتغير مع تساوي السطوح او تفاوتها على النحو الذي
مر ولو شك في الاستيعاب وعدمه فالاصل طهارة الماء على النحو الذي مر المعتبر في الجاري والنبع هو الصدق العرفي في العرف
العام لمجرد الجريان اللغوي لا ينفع في الجاري حتى يكون الجريان عن مادة سواء كانت نبعا او نزا حاصلين من حفر الابار
وحفر قناة فيها ودخل الماء من بئر الى بئر الى ان جرى على الارض وهذا هو المسمى بالقناة او كان البئر واحدة ونبع اسفلها
حتى يجري ماؤها على الارض وامتلات ماء الى ان جرى على الارض فجميع هذه الصور يكون الماء جاريا وان اطلق عليه ماء
البئر ايضا الا انه ليس بئرا حقيقيا باصطلاح العرف العام ومن الجاري العيون التي يجري منها الماء واما التي لا يجري اصلا

وان كا

وان كان مادته نبعا او نزا فحكمهما حكم الجاري في عدم الانفعال الا بالتغير للاصل والعمومات وقوله ع في البئر لان له مادة ولعين ذلك ما
من نجسه بعدم اشتراط الكرية في الجاري فعلى هذا لا فرق بين ما يجري منه في بعض الاوقات دون بعض فيما ذكرنا لو كان النبع او النز
في بعض الاوقات دون بعض ففي الوجوه حكم حكم الجاري فيما ذكر واشتراط دوام النبع الذي نسب الى الشهيد لا وجه له ولو شك في
فالاصل الطهارة كما عرفت واما ما جرى من الانهار فلا شبهة في كونه جاريا واما ما جرى من الثلج والجمد فان كان كرا او ازيد فلا
اشكال فيه الا فيما اختلف ولا في جملة الاعلى منها على ما مر في الحالين المتصلين باقية واما البئر العرفي فيعتبر فيه المحصورية
الى موضع يخرج الماء من مادة سواء كانت نبعا او نزا فما تامل بعض متاخري المتاخرين في كون البئر مادة وما نبه لبئر لا على
لبني مسية للصدق العرفي في عدم صحة السلب مع انك عرفت ان الاصل في الماء الطهارة حتى يحصل اليقين بالنجاسة فلا يكفي
المظنة فكيف الاحتمال والتوهم مع انه على تقدير كونه غير بئر لا يضر ذلك شيئا في الدخول في المحقون نعم النبع المتحجر
والراجح لا يجري فيه كما يظهر لك قوله بالمد وهو مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق ع قال الكر الف ومائتا رطل وابن ابي عمير
مراسيله في حكم المسانيد وهو ممن اجمعت العصابة وممن لا يروي الا عن الثقة ومع جميع ذلك الاصحاب افتوا بهذه الرواية
بحيث يظهر اجماعهم عليه قال في المعتبر وعلى هذه عمل الاصحاب وقال الصدوق في اماليه من دين الامامية الاقرار بان الكر الف
ومائتا بالمدني وروي ان الكر ثلثة اشبار طولا في ثلثة اشبار عرضا في ثلثة اشبار عمقا انتهى ومعلوم ان قيد المدني ليس
في الرواية فهو من فهمهم في زمانه وكيف كان لا تامل في كون الكر الف ومائتي رطل اجماعا عند الشيعة ويظهر من كلام الصدوق
ره كونه الاصل في قدر الكر لا بد عند الشيعة وان المساحة ليست بهذه المثابة كما ان الظاهر منه ايضا ذلك ويظهر منه
ان المشهور في زمانه كان تقديرا بالرطل المذكور بالمدني ولعله كان بناؤهم على ان المعصوم ع كان من اهل المدينة وكان اهل
بلده تكلم على وفق اصطلاح بلده ولهذا اختار المرتضى رض ايضا ذلك لذلك وللاحتياط لكن الشيخين ومن تبعهما فسروه
بالعراقي لان المرسل عراقي وليس رسالة الا عن مشايخه وهم من اهل الكوفة والمعصوم ع كان عارفا باصطلاح البلدان سيما العراق
فكلامه على اصطلاح الراوي انسب ولذا في الاخبار ستعتد ارطال ولانه اوفق بتقدير المساحة والحق بالجبر وصحيحة ابن مسلم عن
الصادق ع ان الكر ستمائة رطل بان المراد الرطل المكي وهو ضعف العراقي ويقربه ان ابن ابي عمير روى عن ابن المغيرة بن فعيص عن بعض
الى الصادق ع قال الكر ستمائة رطل صحيحة ابن مسلم المذكورة وهي عن ابن المغيرة عن الخزاز عن ابن مسلم فربما يظهر كون الروايتين
واحدة والحقا هي المشهورة المذكورة فان ابن مسلم سال الصادق ع في مكة فاجابه على اصطلاح مكة وكان ذلك معروفا
معهودا مروعا من الراوي ولذا ربما عبر بستمائة وربما عبر بالف ومائتي رطل نقلا بالمعنى على اصطلاح العراقي ومما
يعين ذلك موافقته لرواية الاشبار الثلثة وستعرف كونها صحيحة وكونها اقوى من رواية ابي بصير وانه يجب دفع
الفتوى بها على انه قد عرفت ان الماء طاهر حتى يتيقن بنجاسته ولا يحصل اليقين بها الا اذا كان اقل من الف ومائتي رطل
بالعراقي طهارة اذا كان اقل منه بالمدني فلا يحصل اليقين لمكان احتمال ارادة العراقي ولو كان احتمالا مرجوحا فما ظنك بالتساوي

ولكن الظن بل المعلومية اذا حصل للرجل يكون ظنا اجتهاديا يجب العمل به ويتعين لانتهائه الى اليقين والظن لم يعتبر في الحكم بالنجاسة
انما هو الظن في موضوع الحكم الشرعي لا في نفسه مثل الظن بملاقاة الماء القليل النجاسة او الظن بالتغير وامثال ذلك لكن الظن
في كون مقدار ما ذكره الصدوق قدره وان كان مفيدا للظن لكن يعارضه ما ذكرناه بل يغلب عليه وعلى تقدير التساوي
فالاصل طهارة الماء حتى يستيقن النجاسة وان كان بالظن الاجتهادي وهو مفقود واما ما احتج به المرتضى فقد ظهر جوابه
واما التمسك بالاحتياط ففي غاية الضعف لان الاحتياط لا يعارض اصل البراءة فضلا عن الاستصحاب والعموم والخصوص
التي ذكرنا مع ان الاحتياط ربما يكون في العراقي مثل ما اذا انحصر الماء في الكر العراقي الملاقي للنجس قوله للعراقي قوله هو رواية
ابي بصير عن الصادق ع قال سألته عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصفا
في عمقه في الارض فذلك الكر من الماء وهي ضعيفة باحمد بن محمد بن يحيى لكن الظاهر ان قول ابن يحيى وهم لان الرواية عن
الكليني وليس في الكافي هذه الزيادة وكذا ليس في الاستبصار لكن في السند عثمان بن عيسى وهو واقفي الا انه ممن اجمعت
العصابة واما ابو بصير فليس فيه عيار لانه مشترك بين الثقات وليس واحد منهم واقفيا كما حققته في الرجال فالرواية
قوية بعثمان ومتقوية ايضا بشهرة العمل حتى ان ابن زهرة ادعى على العمل به الاجماع لا انها ضعف لان المفهوم منها الشكل المستدير
لانه لم يذكر الا العمق والسعة لان قوله ع اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا مطلقا اي في جميع السعة لا انه في الطول فقط او العرض
كك حتى يصير شكلا مربعا فيكون البعد الذي من الزاوية الى الزاوية بزيادة متفاوتة متكثرة جدا
كما هو في المربع مع انه لم يذكر البعد الثالث مع التعرض لخصوص العمق فلا يقال الا اخلال بذكر الثالث مع ارادة الثلاثة شايع ذايع
لان الشايع انما هو فيما لم يتعرض لذكر واحد منها بالخصوص مثل ان يقال ثلثة ونصفا في ثلثة ونصف من دون التعرض
بذكر خصوص العمق فان التعرض به ينادي بان الاول مطلق غير مختص بطول ولا عرض وانه لبيان طول ولا عرض ولو
كان المراد المربع والابعاد الثلاثة لكان التعرض لخصوص العمق من بين الابعاد لغوا مستدركا لا وجه له ولا يجعله بل يكون مخلا
بالمقصود لكونه موهما بخلافه ولا اقل من ان يكون دليلا عليه ومما يشهد على ما ذكرناه رواية الحسن بن صالح بن حي عنهم ع اذا كان
الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصفا عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها اي سعتها لان الركي
جمع الركية وهي البئر وعرضها قطرها فهو شكل مستدير بلا تامل ويشهد عليه الوجدان من الخارج فان المتعارف من البئر
شكل المستدير لا المربع بل لا يوجد اصلا بالمربع والاطلاق ينصرف الى المتعارف والغالب فضلا ان لا يكون غيره ويعضده ايضا كون
الكر مكيالا لا يكال به الاشياء والمكيال بشكل الاستدارة والشيخ حمل رواية الحسن على النقيصة وهو مضعف للعمل برواية ابي بصير
موجب لحملها على النقيصة قوله للصحيح قوله هو رواية اسماعيل بن جابر عن الصادق ع عن قدر الماء الذي لا ينجسه شيء قال الكر قلت وما
الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار وفي صحتها تامل لان الشيخ رواها بطريقين احدهما عن عبد الله بن سنان والاخر عن
محمد بن سنان والظاهر انهما واحد وهو محمد بن خالد والذي يظهر من الرجال ان محمد بن خالد لم يدرك عبد الله والظن كون مبدأه

ها

وهما من جهة انه روى عن محمد بن سنان كونه عبد الله لان الاطلاق ينصرف اليه وكيف كان حصل الريبة بلا شبهة
لكن الذي يظهر لي ان محمد بن سنان ثقة كما حققته وصحح العلامة فالخبر يكون نقيا منه ايضا مع انجبارها بعمل
القميين فانهم كانوا يخرجون من قم من كان يعمل بالاحاديث الضعاف او يحكي المراسيل فما ظنك بما اتفق الكل على العمل
به سيما في مقابل رواية ابي بصير مع ان مثلها مع انها في الحقيقة هي صحيحة اسماعيل بن جابر عن الصادق ع عن الماء الذي
لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته وغير خفي انه بشكل الاستدارة لما ذكرته في رواية ابي بصير
فان جميعه جار هنا ايضا بل يزيد عليه التصريح بلفظ السعة في مقابل التصريح بلفظ العمق فان السعة على الاطلاق في
غاية الوضوح في الدلالة على مطلق السعة لا خصوص الطول والعرض حتى تكون من الزاوية الى الزاوية ربما يقرب
اشبار ونصفها ويلحق ربما ينقص منه ويتفاوت تفاوتا كثيرا او معلوم ان الذراع عبارة عن شبرين كما هو الغالب
في المستوي الخلقة فيكون المراد اربعة اشبار عمقه وثلاثة اشبار قطره وسعته فيكون تسعة اشبار محيط السعة و القطر
فيضرب نصفه في نصف القطر فيكون محصله ستة اشبار وثلاثة ارباع شبر فيضرب في اربعة اشبار العمق فيكون
مجموع محصل ضربه سبعة وعشرين شبرا وهو بعينه محصل ضرب ثلثة اشبار في ثلثة اشبار فظهر اتحاد الروايتين
لان الراوي واحد وكذا المروي عنه وكذا متن سؤال الراوي وكذا خصوص جواب المعصوم ع ولما كان الكر بشكل الاستدارة
اجاب المعصوم ع بشكل الاستدارة ولما كان المطلوب مقدارا ما له لا خصوصية الشكل فلا بد من مراعاة ضرب بعضهم في بعض منه
حتى يحصل المقدار المذكور باي شكل يكون والضرب في شكل الاستدارة خفي دقيق لا يفهمه كل احد ولا يحكم به المكلفون عن
غير الشكل المربع الذي يفهم ضربه كل مكلف ويريد ان يعرف مقدار الماء الذي هو كر باي شكل يكون والحاصل ان
المعتبر في الكر هو المقدار جزما لا خصوصية الشكل او المقدار بعينه باق على حاله وهو المعتبر في الجواب فظهر ان الاقوى
هو كر القميين ولعله بعينه في الفتوى والعمل وافقه لا القدماء في شرح العراقي قوله مطلقا رواه اي رواية
يجمع العمل بها بان لا يكون شاذة لم يعمل بها احد فان الثانية عمل عليه بل يجب طرحه فالحصر في رواية القميين ورواية
ابي بصير فيكون كر القميين معتبرا عنده في عدم قبول النجاسة ورواية ابي بصير في عدم قبول الكراهة واستحباب
التجنب ويحتمل ان يكون مراد السيد غير ما ذكر مثل ان يكون مراده التخيير كان من عمل بالوزن يلزمه مراعات الوزن
ومن عمل بالمساحة فالمساحة مع التفاوت بينها بحسب الاوقات وان لم يكن مراده تفاوتا تقريبا والكر تحقيقي لا تقريبي
مع انه على تقدير كونه تقريبيا ايضا يظهر التخيير اذ الوجوب التعييني لا يقبل التخيير اصلا ومما يشهد على كونه تقريبيا
ايضا يظهر التخيير عدم معلومية اتفاق الاشبار من مستوي الخلقة ولا اتفاق كيفية الشبر والمساحة وكذا الحال في الوزن اقول
يمكن الجواب عن الكل بان الاصل طهارة الماء حتى يحصل العلم بالنجاسة وكل مكلف يكلف بفهمه وجزمه وان كان الحكم واحدا
لا التعدد وفيه اصلا كان حكم الله واحدا عندنا فيكون الكر امرا تحقيقيا فيه جدا فتعلم ابن الجنيد ان الكر ما بلغ تكسيره مائة شبر

مع انه يجب الوزن عنده خمس مائة رطل على ما نسب اليه فما ابعد ما بينهما وهو عجيب فكيف ما ذكره انه صدوق من انه
الف ومائتا رطل بالمدني وثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار ولا يجب منه انه روى في الفقيه ما لم يفت به او يكون مراده
بالفتوى والعمل بها حال التقية لانه مذهب الشافعي او بعد ارادة تاويلها الى الف ومائتي رطل ولهذا قال في اماليه ورد
ثلاثة اشبار ثم ومما اختاره الشيخ ومن تبعه من كونه ثلاثة اشبار ونصف في ثلاثة اشبار ونصف مع كونه
بالوزن الف ومائتي رطل بالعراقي عجيب ايض بل انه تفاوت مما اختاره الصدوق كما عرفت ومما ذكر ظهر حال
ما ورد في الاخبار من انه قدر قلتين او قدر حب من حباب المدينة او اكثر من راوية بان يكون المراد ما وافق ثلاثة
اشبار والف ومائتي رطل العراقي وانه لم يقبل التوجيه فلا بد من الطرح او العمل به في حال التقية وهذه الرواية
ايض مما نرجح ما اخترناه لنهاية بعد حملها على المدني فضلا عن حملها على ثلاثة اشبار ونصف **قوله** ويطهر
الماء تطهير الماء النجس اجماعي بل بديهي الدين اذ كان بالاستهلاك كما مر في مطهرية الماء الكثير وربما يطهر بالازدياد
وبالنقص وغيرها اما تطهيره بالازدياد فبالقاء الكر الطاهر من الماء عليه الى ان يزول التغير ان كان نجاسته النجسة
بالتغير او مطلقا ان كانت بالملاقات ويكون الطاهر الذي يلقى عليه كرا ويكون الالقاء المذكور بحيث يمتزج به او يكون
الملاقات فههنا اقسام الاول ان يكون بالالقاء كر طاهر بحيث يحصل المزج به وحصول التطهير متفق عليه بين الفقهاء
لا نزاع فيه اصلا بل ربما يظهر عليه انه متفق عليه بين المسلمين حكموا بقبول التطهير في بحث تطهير المياه ومبحث بيع
الاعيان النجسة القابلة للطهارة وغيرها ويدل عليه بعد الاتفاق المذكور والرواية السابقة في ماء الحمام انه كماء النهر
يطهر بعضها بعضا والاطلاقات الكثيرة في ان الماء طهور اذ ظاهرها انه يطهر كل نجس ومتنجس كما لا يخفى على من
تتبعها وبعضه معتبرة السكوني ان الماء يطهر ولا يطهر ولا يجوز حملها على انه لا يطهر اصلا لما عرفت فتعين كون المراد
يطهر كل شيء حتى نفسه ولا يطهر من غيره كما فهمو ولبعض تتبع جميع موارد مطهرية الماء للاشياء يقتضي تطهيره
لنفسه بعنوان المزج مع النجس لان تطهيره في مواره انما هو بملاقات الطاهر للنجس بنفسه حتى يطهره فما لم يلاقه لم يطهر
ولا يكفي ملاقات ما جاوره واتصل به بالبديهة بل لا بد من مباشرة نفس النجس وهذا انما يتم بالمزج فان الاتصال الاتي
بالملاقي لنفس الطاهر لم يكن من المطهرات في موضع من المواضع وايضا اذا شاع الطاهر في النجس وامتزجا بحيث لم يتميز
احدهما عن الاخر مطهر وصار الماء واحدا عرفا فاما ان يكون الكل نجسا وهو باطل بالاجماع والنصوص الدالة على عدم
انفعال الكثير ما لم يتغير او يكون متصفا بالطاهر وعدم الطاهر وهو ايض باطل لاستحالة اجتماع الضدين في المقتضي
في محل واحد اذ كل جزء من اجزاء الممزوج ماء واحد بحيث لا يكون ماءين متعددين احدهما نجس والاخر ليس بنجس او طاهر
فتعين طهارة الكل فتم جدا وبالجملة لا تامل في حصول الطهارة في هذه الصورة المذكورة الا انه وقع الاشكال في انه هل يشترط
الالقاء وطرح النجس دفعة واحدة بالوحدة العرفية ام ليس بشرط ظاهر الشهيد الاشتراط ولعله لعدم وقوع الاجماع الا بعد تحقق

هذا الشرط ولانه قبل ما يتحقق الدفعة اذا تحقق مزج بعض الكل الشرط ظاهر الشهيد الاشتراط ولعله بعض الكر بالنجس بحيث
صار منه واحدا فلا مانع من كون المجموع نجسا لان المانع من النص والاجماع عدم انفعال الكر لا عدم انفعال الناقص منه بل مقتضى
النصوص انفعاله نعم اذا صار الكل دفعة واحدة متحدا مع النجس بحيث لم يصدق عرفا ان بعض الكر خاصة صار متحدا مع النجس
بل صدق في العرف ان الكر صار متحدا به بتمامه ولم يرد عليه ما ذكر ولا فرق في ذلك بين المتغير وغيره لاشتراط الكر فيما ذكر
ولعل نظر من تامل في اشتراط الدفعة الى عموم ما دل على مطهرية الماء والى ان القدر الممتزج باتصاله بقيته الكر لا ينفعل ما لم
ينفصل وفيه ان بقاء الوحدة العرفية في الكر مع صيرورة البعض منه متحدا مع النجس وعدم صيرورة البعض الاخر كذلك محل
تامل مع ان النجاسة كانت يقينية ولا ينقض اليقين الا بيقين فلما الكر فطهارته يقينية ما دام على الوحدة العرفية مع انه
لو تم ما ذكر لزم عدم لزوم القاء الكر بل يكفي مزج قليل بالنسبة الى الممتزج وبما ذكرنا يظهر هذا ايض بناء على ما ذكر لكن فيه ما فيه
واما العموم الذي ادعى فلم نجده بحيث يكون ظاهرا معتبرا في مقام تحصيل اليقين بالطهارة للمجتهد هذا لكن قال المحقق في
الشرايع ويطهر في الجاري النجس ويطهر بكثرة الماء الطاهر عليه متدافعا الى ان يزول التغير قال في المدارك هذا بناء على اشتراط
الممتزج والاكتفاء بزوال التغير كما في الامطار وكذا بناء على عدم اشتراط الكرية في الجاري لا اشتراط الكرية في الماء الطاهر الذي يدفع
عليه النجس وفيه ان القاء الكر في المتغير او لم يوجب نجاسته جزما الى ان يزول التغير وبعد زواله لم يكن التطهير بمزج الطاهر الدافع
لان المراد مزج الطاهر الا ان يكون المراد الصب والالقاء من طرف المنبع ولا يتغير متصلا بالطاهر فيكون باتصاله بالجاري لا ينفعل
حال المزج وصيرورتهما ماء واحدا لكن على هذا ظاهره يكفي تموج الماء الطاهر من قبل المنبع الى ان يتحقق المزج بل الى ان يزول التغير
ومع هذا يتصور هذا في المجعول ايض اذا كان بعض منه تغيره كان المتغير منه كرا مع انهم شرطوا فيه القاء الكر دفعة الى ان
يزول التغير لكن الظاهر مرادهم المجعول الذي نجس كله كما لا يخفى وعبارتهم في الجاري لا يأبى عما ذكرنا بان المراد كثرة الماء
الطاهر اعم من ان يكون من الخارج او الداخل وربما يومي اليه قولهم متدافعا فتامل جدا وهذا حال الجاري وما يلحق به من ماء
الحمام وماء الغيث الثاني الصورة بحالها لكن الالقاء بمجرد الملاقات والاتصال اختار الاكتفاء في التطهير بذلك المحقق الشيخ
علي والشهيد الثاني بعد العلامة في بعض كتبه مثل التحرير احتجوا بان الاتصال بالكثير قبل النجاسة كان كافيا في دفع النجاسة
وان لم يمتزج به فكذا بعدها لاتحاد العلة وبان الامتزاج اذا نريد منه امتزاج كل جزء لكل جزء حقيقة لم يمكن الحكم
بالطهارة لعدم العلم بذلك وان اكتفى بامتزاج البعض لم يكن المطهر الا الاتصال وبان الاجزاء الملاقية للطاهر يجب
الحكم بطهارتها ثم للعموم ما دل على المطهرية فيطهر الاجزاء التي يليها لذلك وكذا الكلام في بقية الاجزاء وفيه ان الاول قياس
فاسد ومع الفارق لان النجاسة في الاول تدفع وفي الثاني ترتفع ولما سيجيء في بحث عدم طهارة القليل باتمامه كرا والثاني
ايض فاسد لان عدم العلم بالمزج الحقيقي لا يقتضي الاكتفاء بمجرد الاتصال لاحتمال اشتراط المزج العرفي بل لا تامل في ان المطهر
مكلف بالعرفي والمتعارف لا بالحقيقة سيما مع عدم امكان العلم بها وبالجملة بعدما لاحظ اهل العرف ان المطهر لا في نفس المتنجس

عندهم لا جرم يحكمون بان عدم طهر الجلد في مجرد الاتصال الذي اعتبروه اذ القطع حاصل بعدم ملاقات المطهر للنجس اصلا فكيف
يطهر مع عدم ملاقاته اياه اصلا وهو خلاف مطهرية الماء بالاستعلاء ولعل ما ذكره اخيرا فيما هو من الشيخ على خاتمة فلو كان
ظاهر الماء تركه المتقدم عليه والمتاخر عنه ومع ذلك لم يجد العموم الذي ادعاه اصلا اذ لا اجماع لا يدل عليه لعلم يدل على خلافه
على حسب ما ظهر منهم من اشتراط القاء الكر دفعة وغير ذلك مما ذكره الفقهاء لا ان الاخبار فغايته ما ورد في نفي الاطلاق
وهو منصرف للمتابع والشايع هو ما اذا لاقى الطاهر نفس المتنجس بل لم يعهد عنه اصلا عن اتصال سابق او غيره مع ان قوله م
ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا ربما يكون ظاهرا في خلاف ذلك سيما مع اقتضاء اليقين بالنجاسة اليقين بخلافها هذا
مع انه لا احتياط ايضا يقتضي عدم الاكتفاء وما اورد على المشهور بانكم تكتفون ظاهرا بذلك في تطهير المحقون النجس الكثير اذا اتصل بالماء
كل واحد في طرف من اطرافه فتعين كون المطهر للبواقي هو الاتصال فاسد جدا لعدم ظهور ذلك من كلامهم اصلا ولئلا
بل صريح كلامهم ولذا لم نقل ببادي بفساد نسبة ذلك اليهم وبالقطع بعدم رضاهم بل يعتبرون صريحا الامتزاج العرفي
وليس طرفي جزء ما الاتحاد العرفي وعدم الامتياز اصلا بحسب العرف كما ذكرنا عنهم وعلى تقدير التسليم لا يكون الحكم بالتعقل
والجدل بل بالادلة الشرعية ولعل ما ذكر صحة اجماع اصحابنا مع انهم باجمعهم صرحوا بالقاء الكر الطاهر على النجس دفعة انفقوا
على ذلك وامثاله من احكامهم فلو كان مجرد الاتصال كافيا لكان الجل باطلا فاسدا ولكان مجرد اتصال الكر بالنجس كافيا في التطهير
من دون حاجة الى القاء شيء عليه زائدا على اتصال فضلا عن اشتراط طوامع القاء الجميع دفعة العرفية ايضا الى غير ذلك
ان يكون متصل المطهر بالنجس من دون القاء بحكمه ظهر الرابع انه يلقى فيه اقل الكر من الطاهر فظهر انه انما يصح ويطهر في الجاري
بالنحو الذي ذكرت وكذا فيما هو بحكم الجاري حتى المحقون بالنحو الذي ذكرت واما تطهير المتغير بالغير ثم العود فلان
العايد بحسب العرف غير المغاير بل لو شك في اتحادهما لا يضر لان لا اصل طهارة الماء حتى يحصل اليقين بالنجاسة ولا يحصل من جهة
الاستصحاب لعدم معلومية اتحادهما فاستصحاب النجاسة اولا يقتضي الحكم بنجاسة الثاني نعم موضع العود كان نجسا فالعبرة لو كان
جاريا او ماء عين او ماء البئر يكون طاهرا بما عرفت ولا يكون اقل الكر من المحقون حتى ينفعل بموضع العود واما التطهير بالمقيصة وهي
النزح من البئر ماء البئر مجمع عليه بين الفقهاء ويدل عليه اخبار متعددة لكن وقع الخلاف بينهم في قدر النزح منهم من اكتفى بما
يزول معه التغير ومنهم من اوجب نزح الجميع ان امكن والا فالتراوح نسب الى السيد وسلار ومنهم من اوجب نزح المقدر بعدها
نزح ما يزول به التغير فان لم يكن له مقدر فالجميع فان تعذر فالتراوح نسب الى المحقق وعن ابن زهرة والتذكرة نزح اكثر الامرين من
استيفاء المقدر وزوال التغير الى غير ذلك والاقوى هو الاول وهو قول المفيد وجماعة منهم الشهيد الثاني في رواه حفظه الله
ان لم يستلزم خلاف الاحتياط من جهة اخرى وانما قلنا هو الاقوى لصحيحة ابن بزيع السابقة ان ماء البئر واسع لا يفسده شيء
الا ان تغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وفيها دلالة على انفعال الماء القليل من المحقون وصحيحة
ابي اسامة عن الصادق ع في الفارة والسنور والدجاجة والطير والكلب قال ما لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء فان تغير

للماء

الماء فخذ منه حتى يذهب ورواية ابي بصير عن الصادق ع ان الفارة واشباهها يقع في البئر ينزح منها سبع دلاء الا ان يتغير الماء
فينزح حتى يطيب ورجال سندها ثقات سوى ابن سنان وقد اشرنا الى انه ايضا ثقة وموثقة سماعة عن الصادق ع عن الفارة تقع
في البئر او الطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منه سبع دلاء وان كانت سنورا او اكبر منه نزحت منه ثلثين او اربعين وان
انتن حتى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء على انا نقول اذا زال التغير فان بقي الانفعال
يكون من الملاقات وقد عرفت ان البئر لا ينفعل بالملاقات لان له مادة وعرفت ان الجاري ونحوه اذا تغير بالنجاسة
يطهر بزوال التغير بالقاء الماء الطاهر من طرف المنبع او غيره على ما مر وايضا نزح جميع الماء الى حد الجفاف بل
جميع الماء لا يمكن لبقاء الطين والحماة سيما مع رقته بل قليل من الماء ايضا معها سيما مع بروز شيء من فيه وهذا مما
يؤيد الاخبار المذكورة وبازائها اخبار ظاهرها في نزح الجميع مثل صحيحة معاوية بن عمار قال انتن غسل الثوب
واعاد الصلوة ونزحت البئر ودلالتها لا تقاوم دلالة الاخبار السابقة نعم في رواية منها السابقة فان غلب الريح عليها
بعد مائة دلو فانزحها كلها الا انها ان سندها لا يقاوم تلك الاخبار وظاهرها ان نزح الجميع بعد نزح المقدر وضعيفة
ابي خديجة عن الصادق ع الفارة تقع في البئر قال اذا ماتت ولم تنتن فاربعين دلوا فاذا انتفخت ونتنت ينزح الماء كله
وسندها في غاية الضعف ونتيجتها لا يخرج عن المعارضة فظهر ان الاقوى ما ذكرنا والاحوط كما ذكرنا وفي طهارته
اولا المشهور الجاء على النجاسة للاستصحاب وعلل بالنزح الى ان يزول التغير وبعض من انكر الاستصحاب قال بطهارته
بزوال التغير من قبل نفسه او بتصفيق الرياح او علاج طول غير القاء الماء والنزح المذكورين لكن بعض من انكره قال
بعدم الطهارة لا بما ذكرنا من الالقاء والنزح والاستهلاك والغور متمسكا بان ما دل على النجاسة مطلق شامل لصورة
زوال التغير ايضا فخرج منه ما اذا ثبت من الشرع طهارته وفيه ان اهل العرف يفهمون منه العرفية اي ما دام الوصف
لصدق العنوان اي ما دام متغيرا ولعلهم لا يفهمون العرفية فنفي ظاهر انهم يفهمون العموم المذكور نعم المتشرعة ربما
يفهمون العموم من جهة شيوع استصحابهم الاحكام التي يثبت خلافها في اذهانهم بحيث يصعب عليهم فهم خلافه و
يقولون انه ماء محكوم بالنجاسة عرفا فالحكم بخلافه شرعا لا يجوز الا من دليل شرعي الى غير ذلك ومع هذا ربما يكون
ايضا استصحابا بل يقولون انه من عموم النص بالنجاسة واينا ملزمون ان هذا الحكم لو كان محكما عرفيا وطبعيا وغيرهما
لا يفهمون العموم مثلا اذا سمعوا من طبيب يقول اذا كان حامضا فلا تاكله لا يفهم منه شموله لصورة زوال الحموضة بالمرة حتى عليه
غيره حتى يظهر الحال ثم اعلم ان قول المص وبخروجه عن الماء او زواله الخ يشمل القاء الماء الطاهر كرا او غيره لا تفاق الفقهاء على كونه مطهرا
في الجملة ونحوه ولكن عبارته ربما توهم ذلك ملحظا انه دخل ذلك في قوله او استهلاكه بل الظاهر انه ما اراد منه الا ذلك
بملاحظة اي بالنزح والغور والاستهلاك اي القاء الماء عليه سواء كان ذلك الماء من المحقون او الجاري بل المطر الى ان محقق
المنبع المزج المستهلك للنجس وظاهره ان تطهيره بها لا يتوقف على الاستهلاك بل المزج العرفي كان كما بيناه نعم المتغير

في التغيير والتغير به فلذا عبر بالاستهلاك والعمدة في تطهير البئر بالنزح بل الطهر من الاجماع وكلام المنتهى كالمختلف الحاصل للطاهر
للبول فيه والاحوط الاقتصار عليه وان صح لبعضهم تطهيره بالكل وتطهير البئر مع عدم تغيرها بانزاع المقدر بها
بالملاقات وقد عرفت ان الظاهر من الادلة عدم الانفعال لكن الانفعال هو المشهور بين القدماء بل نقل ابن زهرة الاجماع
عليه ونفى ابن ادريس الخلاف فيه مع انه نسب الخلاف الى ابن ابي عقيل والحسين بن عبيد الله الغضائري وسعيد بن
الجهم وهو الظاهر من الشيخ كما عرفت فظهر حال كلام ابن ادريس واما الاجماع المنقول فغايته ان يكون خبرا واحدا
دالا على الانفعال وقد عرفت حال الاخبار الدالة عليه لان الاحتياط في مراعاتها سيما مع الشهرة العظيمة الا ان لا
مذهب العامة رعاياه وعدم الاهتمام بالاحتياط سيما مع الابعدية من المشغولة في الدين والسماحة مع انه في الخبر
ان احب الدين الى الله السهلة السمحة على ما هو ببالي واما ما فيه من الامر بالنزح فقد عرفت انه ليس على سبيل الوجوب
بل على الاستحباب وتفاوت مراتبه والمستحب في الدين لا ينبغي الاعراض عن ذكره ومخالفة الفقهاء فيه سيما مع اجماع
الشيعة على المطلوبية ورعاية القدماء والمتاخرين في الذكر بل الاهتمام التام به سيما مع ذهاب بعضهم الى الوجوب
مع عدم الانفعال ايضا مع ما في ذكره من النفع العظيم للمكلفين فلذا شرعت في الذكر مختصرا فنقول ينزح الماء كله لموت
الابل اجماعا نقله ابن زهرة وعن ابن ادريس انه متفق عليه ويدل عليه صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال وان مات فيها
بعير او صب فيها خمر فلينزح وفي صحيحة ابن سنان ان مات فيها ثور ونحوه او صب فيها خمر فلينزح الماء كله فالبعير
كذلك بطريق اولى فهو من الابل يشمل الذكر والانثى بل الصغير ايضا على ما قيل وكذا موت الثور عند الاكثر للصحيحة المذكورة
وقيل بكفاية نزح الكر لما سيجيء في البقرة ولو وقع الخمر على ما هو المشهور بل نقل ابن زهرة وابن ادريس الاتفاق
للصحيحين المذكورين لكن مقتضاهما الصب لا مطلق الوقوع ولذا قال الصدوق في القطرة من الخمر عشرون دلوا لرواية زرارة
عن الصادق ع في بئر قطر منها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير كل واحد ينزح منه عشرون دلوا
فان غلبت الريح نزحت حتى يطيب وفي رواية كردويه ثلثون دلوا وفي قطرة الدم او البول او نبيذ مسكر
ولا يضر ضعف السند للمسامحة في ادلة السنن ولا الاختلاف لتفاوت مراتب الاستحباب والحقوا بالخمر كل مسكر مايع بالاصالة
وكذلك الفقاع لاطلاق لفظ الخمر عليها فاذا تعذر الحقيقة فالاقرب المجازات جمعا وهو الموافق في جميع الاحكام
حتى صارت كانها هي بعينه الا ما اخرجه الدليل ولذا جعل على شربها حد شرب الخمر بعينه ذلك وربما يحتج برواية
زرارة الا ان يدعى شيوع علاقة الحرمة او النجاسة ايضا ونحوها كما هو الحال في اطلاق الاسد على الانسان ولذا
روي في رواية زرارة المسكر ايضا فتامل ولو وقع المني ودم الحيض والنفاس والاستحاضة لنقل ابن زهرة وابن ادريس
الاجماع والوفاق واستدل ايضا بانه ماء محكوم بالنجاسة ولم يثبت طهارته فيجب نزح الجميع ولا اجماع انه نقول
فانه لا واحد منها يكفي الحكم بالاستحباب فضلا عن الاجماع والاخير مختص بالحكم بالوجوب بالتطهير بعد الاجماع

على عدم

على عدم تعطيل البئر بما وقع فيه مع انها في صورة التغير لا تعطل اجماعا او نصوصا في المقامات يظهر على المتبادر مني
الا انه فلذا يظهر شموله الاجماع من صح له ثم بنزح دلا فيما لا نص فيه فيشمله الدليل الاخر ثم اعلم ان المذكور
في الشرايع ولعلها انه اذا تعذر استيعاب مائها تراوح عليها اربعة رجال كل اثنين دفعة الى الليل واستدلوا على ذلك
بموثقة عمار الطويلة اذ فيها وعن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها ثم قال فان غلب عليها الماء
فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت واعترض عليه
بضعف السند وتهافت المتن مع عدم القول بنزح الجميع لما ذكر فيها الا ان يحمل على التغير وهو مع ما بعده قد عرفت التطهير
الى زوال التغير وربما يحصل قبل الليل وهو الغالب وربما لم يحصل الى الليل ايضا الا ان يحمل على الاستحباب كما حمل
على نزح الجميع او على القول بوجوب نزح الجميع في صورة التغير للاجماع على عدم التعطيل كما عرفت ولا اجماع على عدم
وجوب نزح بعد التراوح بان كل من قال بوجوب نزح الجميع حكم بالتراوح بعد العجز فالرواية منجبرة بعمل الكل فان القائل
باستحباب النزح لا يضره ضعف السند والتهافت وغيرهما للمسامحة مع ان الموثق حجة كما حقق سيما مع دعوى الاجماع
على العمل برواية عمار ولعل التهافت في بعض النسخ هكذا نقل فتامل او بتكرر عبارة قال فيكون ثم قال اه اظهار كلام
المعصوم ع في بيان كيفية النزح الى الليل وقيل ان العبارة المذكورة على النسخة المشهورة مقدرة بعد ثم يقام
الظاهر وقوله ثم ينزح الماء فيكون مناط الكلام انه يتراوح فلينزف الى الليل ثم ابتداء تلك الحال وذلك لو
وقوله يقام عليها بيان لكيفية التراوح وبالجملة الرواية عن عمار وفيها كذا يعلم عن جوازه مع انهما معمول بها عند
الشيعة **قوله** في التراوح في المدارك ان جماعة صرحوا بان المراد من اليوم يوم الصوم انتهى ولعل الجماعة منعوا
بالانفعال لان دابهم الاخذ بالاحوط تحصيلا للبراءة اليقينية لشغل الذمة اليقيني والاخبار ذكروا غير ظاهر لهم
بظهور خلافه الثاني قيل يستثنى لهم الاكل جميعا والصلوة جماعة وفيه ايضا تامل بل الظاهر خلاف ذلك الثالث
المشهور انه لا يجزي غير الرجال لان لفظ القوم ينصرف اليهم وقيل بالاجزاء اذا لم يقصر نزحهم عن نزح جهم وفيه
ايضا تامل الظاهر من كون الحكم بالتراوح بالنحو المذكور تعبديا توقفا على النص الرابع اجزاء ما فوق الاربعة لا
النص الخامس عدم اجزاء ما نقص منها لانه خلاف عبارة النص فلو وجد ما استقربه في المنتهى من الاجزاء ان علم التساوي
بين نزحهم السادس في بعض الحواشي ان احدهما يكون فوق البئر يمتح بالدلو والاخر فيها يملاها ولا يخرج عن بعده من
ظاهر النص ومع ذلك يقتضي عدم الحاجة الى الثاني عند عدم الحاجة اليه بل يكفي من لا وقات لا يتيسر ما ذكره وربما
يوجب بطوء زائدا عند التبدل والتراوح وقيل انهما معا يمتحان كما نص عليه ابن ادريس وهو اوفق بعبارة النص لكن
كثيرا ما لا يحتاج اليه بل ربما يصير منشاء للبطوء ويحتمل الجميع لاطلاق وباي نحو يحصل الاعانة في النزح والامداد
بحيث لا يحصل بطوء وانقطاع بل هو الظاهر من النص السابع لا بد ان يكون في النهار لا الليل والملفق منهما وقيل يجزي

بجميع القياس بطريق اولى وفيه انه لا يقتضي كفايته له بل يقتضي لزومه له وقيل بنزح لبول ما لا يؤكل لحمه وروثه
سوى الانسان وقيل لعرق الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام وقيل لخروج الكلب والخنزير حيين وللماء جميع ما ذكر
بناء على وجوب نزح الجميع لما لا نص فيه ثم لا يخفى ان هذا انما يجيء على القول بانفعال البئر واما على القول بعدمه
فليس لما لا نص فيه شيء باصل الكلية الا ان يحتاط عن القول بالانفعال وينزح كر لموت الحمار والبقرة والبغل في الدابة
على المشهور لرواية عمرو بن سعيد عن الباقر انه سأله عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال في كل ذلك
سبع حتى بلغت الحمار والجمل وفي نسخة من بحث حتى بلغت الحمار والبغل والجمل وظاهر هاتين الروايتين كان يسأل عن حكم
موت حيوان حيوان مترتبة الجثة من الصغر الى الكبر فقوله حتى بلغت الحمار والجمل في قوة ان يقال ثم بلغت جثة
الحمار ثم بعدها الى ان بلغت جثة الجمل ومعلوم ان جثة البقرة جثة الحمار واما جثة الدابة فهي الجثة الواسطة
بين جثة الحمار وجثة الجمل هذا على النسخة المشهورة واما على النسخة الغير المشهورة ففيه خفي ان جثتها جثة البغل فعلى
القول باستحباب النزح لا اعتماد على هذا الاستدلال الا من جهة ضعف السند ولا من جهة القول بنزح الجميع للجمل ولا من جهة
القول بنزح سبع للسنور والشاة ولا من جهة وروده نزح هذا الدلاء لموت الدابة في الصحيح لا الى بل عرفت ان امثال هذا
دليل الاستحباب ويستحب سبعون لموت الانسان لا يعرف في ذلك خلافا سيما في مقام اثبات السنن وخصوصا مع
الشهرة العظيمة فيجوز اثبات الوجوب به ايضا الا انه ظهر لك ان الاستحباب اظهر في اصل النزح ومطلقه ونسبه الى
الاكثر عدم الفرق بين المؤمن والكافر لعموم اللفظ وعن ابن ادريس وجوب نزح الكل لموت الكافر بناء على وجوب ما لا
نص فيه جملة فانه لما يجب له الموت لا يطهر وحاله حال نزح السبع لارتماس الجنب ورد عليه بان عموم الخبر
يخرج الكافر عما لا نص فيه وكذا الكلام في ارتماس الجنب الا ان يكون اجماع على عدم كفاية السبع فهو المقتضي ورده بان
العموم يقتضي الاكتفاء بالسبعين لاجل نجاسة الموت خاصة الا ترى انه لو كان ملوثا بالمني والعذرة وغيرها من
النجاسات لا يكفي هذه السبعين لها فكذلك نجاسة الكفر مع ان الغالب في ... والمروي عنه المسلم فالاطلاق ينصرف
اليه وقيل باظهرية التسوية لان نجاسة الكفر بالاعتقاد فتزول بفعله وفيه ان مورد النص وقع الحد في الوقوع
والموت في الماء لا خارج الماء ثم الوقوع فيه مع ان الاستصحاب يقتضي بقاء النجاسة الكفرية وان زال العلة سيما على
القول بعدم بقاء المبدأ في المشتق وليس من الافراد الشايعة حتى ينصرف الاطلاق اليه فتأمل وكيف كان لا عبرة بنجاسة
الكفرية في النزح على ما ذهبنا اليه من استحباب النزح لما عرفت من عدمه فيما لا نص فيه وينزح خمسون دلوا ان وقع فيها
عذرة فذابت على المشهور بل ادعى ابن زهرة الاجماع واستدل للمشهور برواية ابي بصير عن الصادق تقع العذرة فيها
هو في البئر قال ينزح منها عشرة دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون اذ نزل على ان اقصى مراتب الاستحباب خمسون وفي ... دلوها
مما يشهد على الاستحباب واما على القول بالنجاسة فلتوقف الخروج عن النجاسة اليقينية على خمسين لاحتمال كون الكلام

فمقام

فمقام اظهار الحكم على الاجمال او يكون شكا من الراوي لكن الصدوق والمحقق في المعتبر قالا بالاربعين الى الخمسين لا بعض
القول باستحباب النزح ما ورد في الصحيح من عدم البأس من وقوع الزنبيل من عذرة رطبة او يابسة وما في الصحيح
الاخر من الاكتفاء بنزح دلاء من وقوع مطلق العذرة بل عرفت ان ذلك دليل الاستحباب وهذا الحكم مختص بعذرة الانسان
ولا يجري في خرء الكلب والخنازير فضلا عن غيرها فان الحكم فيها ما لا نص فيه والمراد من الانسان اعم من المؤمن والكافر
والكبير والذكور والاناث والمجنون وذي الاسباب ونحوه والمراد من الذوبان بان تفرق الاجزاء واشاعتها في الماء
ومسماه عرفا يكفي للحكم ولا حد لمقدار العذرة بل يكفي مسماه عرفا فان يكون فرد امتياز القول صحابه ذابت فلا نزح
كونها قدر حبة من خردل او اقل منه وعلى القول بالانفعال لعله يكفي لانفعال البئر به واحتياجها الى مطهر شرعي
وهو محصور في النزح عند القائل فينزح الخمسين يحصل الطهارة البتة بخلاف ما هو اقل منه ويمكن القول بذلك
على تقدير القول باستحباب النزح ايضا للتجنب عن الشبهات وتحصيل الاحتياط وكذا الكلام فيما سبق من المني والدماء
الثلاثة ومن حسن الاحتياط من القول بالانفعال فلا يسقط مما ذكر ظهر انه ينزح للعذرة غير الذائبة في الماء عشرة كما
قال المشهور ايضا وينزح اربعون دلوا ان مات فيها ثعلب او ارنب او سنور او كلب او خنزير او شاة واشباهها
على المشهور بل ادعى ابن زهرة اجماع الفرقة وتمسك به واستدل للمشهور برواية سماعة عن الصادق وان كان سنورا
او اكبر منه نزحت منها ثلثين او اربعين ورواية علي بن ابي حمزة عن الصادق تقع العذرة في البئر والسنور عشرون او
ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه والتقريب كما تقدم في العذرة الذائبة فلا يعترض عليه بعدم تعيين كل من
واعترض ايضا بضعف السند والمعارضة للسند للاخبار المعتبرة مثل صحيحة الفضلاء عن الباقر والصادق انه قال
البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج وينزح دلاء ثم اشرب وتوضأ ومثلها رواية ابي العباس
عن الصادق وفي صحيحة علي بن يقطين عن الكاظم انه ينزح خمس دلاء لموت الحمامة والدجاجة والكلب والطير في دلو
ابي مريم عن الباقر اذا مات الكلب في البئر نزحت ومثلها رواية عمار عن الصادق الى غير ذلك مثل رواية عمرو بن سعد
وغيرها والجواب ان ذلك يحقق الاستحباب نعم بعض القائل بالوجوب وقيل بنزح الجميع للخنزير لصحيحة ابن سنان
في نزح الجميع لقوله ونحوه اي نحو السنور وينزح اربعون ايضا لبول الرجل على المشهور لرواية علي بن ابي حمزة عن الصادق
عن الصادق اذ فيها قلت بول الرجل قال ينزح منها اربعون دلوا لكن بعض عدم صحة السند القول بالاستحباب وكذا معلل
للصحيح الدال على نزح كل الماء لبول الصبي ورواية كردويه الدالة على نزح ثلاثين للقطرة من البول لما عرفت مكررا
يحقق الاستحباب ويمنع عن الوجوب وظهر مما ذكر ان بول المرأة داخل فيما لا نص فيه كما هو المشهور لكن نقل عن ابن ادريس
الاجماع على اربعين في بول الانسان وكذا عن ابن ادريس محتجا بتواتر الاخبار في ذلك وحمل على توهمه لعدم ورود خبر دال
على ذلك والمحقق قال ينزح ثلثين دلوا لبول المرأة لرواية كردويه المذكورة مع ان صحيحة ابن بزيع تضمنت نزح دلاء للقطرات

المطلقات من البول منه جدا وظاهر الاصحاب عدم الفرق بين بول المسلم والكافر للعموم فتأمل وبول الخنثى يلحق بهما لا نص فيه
والاولى نزح ثلثين منه لرواية كردويه وان كان من علاقة النادرة الا انه لا يخرج قطعا عن الرجل والمرأة بل
هو واحد منهما البتة وانه يعلم وينزح اربعون ايضا للدم الكثير كذبح الشاة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى
في رجل ذبح الشاة فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين ثم يتوضأ منها ولا بأس التقريب
كما تقدم وكذا في كون الكل كذلك او انه مخصوص ببعض الجنس بعينه والظاهر الاختصاص بل يشكل المتعدد ايضا بمورد النص
وعن الشيخ والاتباع انه ينزح خمسون في الكل ولم نعثر على ماخذه الا من الكبير من مورد الخبر وفي مقابل القليل
وهما بالنسبة الى الدم نفسه وعن الراوندي انهما بالقياس الى ماء البئر في الغزارة والنزارة فربما كان الطير كثيرا في بئر
يسيرا في اخرى ولفظ الاعتبار بموقع الرواية بالنسبة الى الابار الغالبة المتعارفة وينزح عشرة لغير الذبح من العذرة كما
مر وللدم القليل من الدماء الثلاثة كدم الفرخ والطير والرعاف اليسير لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه ذبح
دجاجة او حمامة فوقعت في البئر قال ينزح دلاء يسيرة ولعل بناءهم على كون الدلاء جمع كثرة يطلق على ما فوق
العشرة غالبا فلعل المقام منه والتقييد باليسيرة اخرجها عن المعنى الحقيقي المتعارف فيكون المراد اقل منه اخذوا بالعشرة
احتياطا وتحصيلا للبراءة اليقينية كما هو دابهم ويمكن ان يكون المستند عندهم الا انه عن الشيخ ان المستند بان اكثر
عدد يضاف الى الجمع عشرة فيجب الاخذ به واعترض عليه بان ذلك مع الاضافة خاصة ولبسطنا الكلام فيه في حاشية
المدارك وكيف كان الامر عندنا سهل للمسامحة في ادلة السنن وينزح سبع لموت الطير وفسر بالحمامة الى النعامة
والمستند في الحكم المذكور رواية علي عن الصادق ع في الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء ورواية سماعة عنه والسند
منجبر بالشهرة مع ان المقام مقام اثبات المستحب فلا يضره ما ورد في الصحاح من خمس دلاء ومطلق الدلاء والفارة
اذا تفسخت لرواية ابي بصير عن الص ع في البئر فسبع دلاء ومثلها رواية ابي سعيد المكاري ولا يضر عدم صحة السند
ومعارضة المعتبرة اياها لانجبارها بالشهرة مع ان المقام مقام الاستحباب فلا يعارض الخبر به ما ورد في المعتبرة
مما يخالف ما ذكر مثل نزح مجموع الماء وغيره ومن كبير منها والحقوا بالتفسخ الانتفاخ ايضا ولعله لرواية سماعة عن الص ع
عن الفارة تقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان تنتن نزحت منه سبع دلاء او بملاحظتها يصير دخول الانتفاخ في السبع
اقرب منه في الثلث بل هو في غير واحد من اخبار نزح السبع لمطلق موت الفارة كما ورد الثلث كذلك كما ستذكره دخول
الانتفاخ في السبع اولى واحوط منه في الثلث ومنهم من جعل الانتفاخ داخلا في التفسخ فتأمل ويمكن حمل المطلقات والتقييد على
تفاوت مراتب الاستحباب وينزح سبع لاغتسال الجنب على المشهور كالاحكام السابقة ويدل عليه صحيحة الحلبي وصحيحة ابن
مسلم وصحيحة ابن سنان بلفظ الوقوع والدخول والنزول الا الاغتسال نعم في رواية ابي بصير لفظ الاغتسال فيحمل المطلق
على المقيد وفيه ان الحمل فرع التقاوم ورواية ابي بصير ضعيفة بعبد الله بن بحر ومع ذلك لا منافاة لجواز تعلق نزح

السبع

السبع لمطلق الدخول في الماء ولعل وجه التقييد عدم جواز حمل الجنب على من في بدنه نجاسة المبني على انه موجب لنزح الجميع كما
مر والجنب الطاهر ان ينزل بالماء يجوز دخوله لنفع رفع الحدث فيه تأثير في الماء لسلب الطهورية كما عليه كثير القدماء مستفيض
والمعروف منهم انفعال البئر بالملاقاة كالقليل فالظاهر ان البئر ايضا يخرج عن الطهورية عند كثير منهم بالاغتسال او يكون
يكثر الكراهة وكيف كان يظهر من الاخبار دلالة منه ولما يجيئه بدعوى الاغتسال فلا تأثير له اصلا مع ان الغالب في دخول الجنب
الماء نزوله فيها انما هو لاجل الاغتسال ولذا قال في رواية ابي بصير الجنب يدخل في البئر فيغتسل فيها فتأمل فليس في المطلقات
قوة دلالة تمنع من التقييد سيما بلا خطر ما نقل عن ابن ادريس انه خص الحكم بالارتماس وادعى عليه الاجماع فعلى هذا
يمكن ان يناط الحكم والاغتسال بالاغتسال الارتماسي قطعي ولما انه يدعى ذلك فيكون فيه ويحتمل البناء على العموم في مقام
التسامح في ادلة السنن ولها الوجوب فقد عرفت ضعفه سيما في المقام لما عرفته الاكثر على ان النزح هنا لسلب الطهورية
او سلب كمال الطهورية وقيل انه لنجاسة البئر وفيه ما قد عرفته وان نسب الى شذاذ ان اغتسال الجنب الخالي عن النجاسة
يبخس الماء في خصوص البئر ومسئلة نزحها انه عجبا بالامر بالنزح وهو عجيب وقيل انه للتعبد ثم اعلم انه لو اغتسل في البئر هل
يكون غسله صحيحا ام لا على المختار من كون النزح للاستحباب فقط يكون صحيحا البتة الا ان يكون اغتساله حراما من جهة كونه
غصبا وتصرفا في ملك الغير بغير اذنه وكذلك الحال لو قلنا بوجوبه تعبدا بل على القول بوجوبه لرفع زوال المطهرية سلب ايضا
يكون الحكم كذلك لعدم ما يقتضي الفساد وكذا على القول بالنجاسة واختار المحقق الشيخ علي الفساد للنهي الوارد في رواية ابن ابي
يعفور عن قوله ع لا يقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه انه اذا كان الماء ماء القوم يكون فاسدا لما عرفت ويمكن ان
يكون النهي عن الوقوع الموجب لنزول الماء المضر للقوم والحمل على ان المراد من النهي عن الوقوع النهي عن الاغتسال ولو المراد
من الفساد احتياج الماء الى نزح سبع دلاء لعدم الطهورية فبعيد كما لا يخفى ومع ذلك لم يجز فيها ما نهاه عن نفس الاغتسال فتأمل
جدا وينزح سبع لوقوع الكلب وخروجه حيا وخروجه منها لصحيحة ابي مريم عن الص ع ولا يعارضها ما ورد من خمس دلاء
ومطلق الدلاء في الصحاح لتفاوت مراتب الاستحباب مع ان الاصحاب افتوا بالسبع وفي رواية عمار ينزح كل الماء ان امكن والا فالتراوح
وحملت على الموت والتغير وهو بعيد والابعد منه الابقاء على ظاهرها وان قلنا بالاستحباب فتأمل وينزح ثلث لموت الفارة غير
المتفسخة والمنتفخة لما ورد في صحيحة معاوية بن عمار وصحيحة عبد الله بن سنان ان الفارة والوزغة يوقعان في البئر ينزح
منها ثلث دلاء وليس فيهما ما يشير الى موتهما في البئر فضلا عن موتهما في البئر الا ان الظاهر المشهور فهموا الموت فيهما وينزح
ثلث ايضا للوزغة كما عرفت والمعروف المشهور ذكره ولم يضعها الحية وروي عمار عن الص ع ان كل شيء وقع في البئر وليس
له دم سائلة فلا باس وظاهره ان النزح في الوزغة من جهة السم لا النجاسة وكذلك الحية بل يمكن فهمه من حكم الوزغة بطريق
اولى لما بين سميهما من التفاوت الزايد بعد ابن ادريس ولعل الشيخ والاتباع حكموا بنزح ثلث لموت الحية من [illegible]
والظاهر ان الحية ليس لها نفس سائلة كما هو المعروف من الاصحاب وان قال في المختلف بوجوب النزح فيها لان لها نفس سائلة وميتتها

بجسته واستدل له بصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام ان سقط فيها شيء صغير فمات فيها فانزح منها دلاء وفي الدلالة نظر ولبول الصبي
اذا اكل الطعام عند الصدوق والمرتضى رض لما سيذكر عن الفقه الرضوي وينزح دلو لموت العصفور لرواية عمار ان اقل ما يقع
في البئر العصفور ينزح منها واحدة ولبول الصبي الذي لم يغتذ بالطعام عند الشيخ وابن البراج ومستندهم ما في الفقه الرضوي
من ان بول الصبي اذا اكل الطعام استقي منها ثلث دلاء وان كان رضيعا استقي منه دلو واحد لكن استدلالهم في رواية
علي بن ابي حمزة من الصادق عليه السلام ان بول الفطيم ينزح منه دلو واحد ولعله بناء على ان المراد من الفطيم المشارف على الفطم جمعا بينها
وبين ما دل على ان بول الصبي المفسر بالمطعوم بالغذاء ينزح له سبع دلاء فلاصحابنا افتوا بالسبع فلم تكن من في صحيحة معاوية
نزح الجميع لبول الصبي وعرفت ان المقام مقام الاستحباب واذا دخل البئر الماء المخلوط بالبول والعذرة وخرء الكلاب ينزح له اربعون
دلو لرواية كردويه عن الكاظم عليه السلام واستشكل بان كل واحد من العذرة وغيرها ينزح اربعون او خمسون فكيف مع الاجتماع يكتفى به
ويمكن الجواب بان المراد الماء الذي وقع تلك النجاسة رفع في البئر لا نفس تلك النجاسة او انها بالمزج بماء المطر خفف حكمها
فروع الاول الدلو المعتبر في النزح ما جرت العادة باستعمالها لان الاطلاق ينصرف الى ذلك ويمكن ان يكون المراد عادة
تلك البئر التي وقع فيها النجاسة ولو لم تكن لها عادة فالظاهر كفاية ما يعتاد في غيرها ثم خرج منها ما هو خارق للعادة مثل
دلو يسع مثقالا او ثلثة مثاقيل من الماء وامثال ذلك وقيل المراد الدلو الهجرية التي وزنها ثلثون رطلا وهذا هو المذكور
في الفقه الرضوي الثاني لا يجب ان يكون بالدلاء المتعددة بالعدد المروي والمفتى به فلا يكفي اخراج ذلك الماء ان كان باناء واحد
بل وان كان بانات متعددة تقصر عن العدد المروي وقد قطع العلامة بالاجزاء لحصول الغرض وهو اخراج المقدر وفيه ما مر
الثالث لو غارت الماء ثم عادت سقط النزح لان الظاهر انه غيرها ولا يكفي عدم ظهور الاتحاد فلا يجري فيه الاستصحاب ولا
طهارة الماء ومن ذلك يعلم انه لو لم يف الماء بنزح المقدر كنزح الجميع ولا يجب نزح الباقي بعد ما انقطع عاد وتجدد الرابع
لعل المشهور ان حكم صغير الحيوان حكم كبيره وقيل بشمول الاسم الوارد في الاخبار وهو الحق المساعد والاول موافق
للاحتياط والقياس بطريقه ولعله على القول بالانفعال له حكم بعض الحيوان حكم الكل الاظهر على القول بانفعال البئر بالملاقات
لزم لان نزح البعض لا يزيد عن نزح المجموع قطعا وعلى القول بعدم الانفعال العدم سيما فيما انقض فيه ثم الاحتياط في ذلك الخامس
لا يشترط في النزح النية اجماعا لان النية شرط لترتب الثواب عليه فلو اتفق وقوعه لا بنية النزح المطلوب شرعا ولا بقصد التطهير بل
بل بقصد اخر مثل سقي الزرع ونحوه يطهر البئر لانا نقول بتغيرها عن النجاسة على القول بكفاية زوال التغير ونزح الماء كله على القول
الاخر او حصل المقدار المقدر من الشرع لملاقات النجس على القول بانفعالها بها او حصل الامر تعبدا او لزوال النفرة والكراهة
على القول بعدم انفعالها وزال الكراهة على القول بالاستحباب وهل يترتب عليه الثواب ايضا فيه اشكال اذ بالنية يصير عبادة فيترتب
عليه الثواب لانه بازاء الامتثال والاطاعة ولا يتحقق الا بالنية كما مر تحقيقه في بحث الوضوء نعم لو ثبت ترتب الثواب على نفس
الفعل من حيث هو هو من دون اعتبار اطاعة وقصد امتثال الحكم ترتب ايضا لكن غير ثابت نعم لو كان مريدا لايقاع اطاعة

لزم

الا انه كان جاهلا بالملاقات او ذهب عن باله فنزح لامر اخر او وقع النزح من غير قصد فالظاهر ترتب الثواب من جهة نيته وحسن ظاهره هم
انتهى اما النية فيصح لو وقع بعنوان محترم مثل الغصب لان الفعل الوارد به حال النهضة او بقصد حلم او بقصد عدم حصول التطهير
او بقصد حلم او بقصد عدم حصول التطهير وغيره من المحرمات الى غير ذلك السادس لا يعتبر في غير التراوح بلوغ النازح ولا
ذكوريته ولا عقله ولا رشده ولو تبرع كل واحد من الصبي والمجنون او السفيه بالنزح لغيرهم بعد ما طلب منهم النزح
استحق الاجرة اجرة المثل لان تبرعهم وعقودهم لا عبرة به ولا يبعد عدم اشتراط الرشد في التراوح ايضا ولا البلوغ فلا
النازح ولا اسلامه نعم يشترط عدم مباشرتهم للدلو ونحوه بحيث يؤدي الى انفعال الماء بل لا يشترط في غير التراوح بكون
النازح انسانا اذ المعتبر تحقق النزح المقدر كما عرفت السابع يجب اخراج النجاسة في صورة الملاقات قبل الشروع في النزح
على القول بانفعال البئر بها ولا يبعد ان يكون الحكم في صورة التغير ايضا كذلك واما في صورة الملاقات والقول بعدم الانفعال
بها فالظاهر استحباب الاخراج ولا اهتمام فيه واما الشعر فان كان من نجس العين فحكمه حكم النجاسة بل هو نجاسة ايضا على المشهور
فاذا حصل العلم بخروجها فهو المراد والا قال في الذكرى ينزح حتى يظن خروج الكل وان استمر الخروج استوعب فان
تعذر لم يكف التراوح ما دام الشعر لقيام النجاسة والنزح بعد خروجها واستهلالها وكذا الحكم لو بقيت اللحم والاجزاء
الاخر من نجس العين فيشتغل لكنه اقل من الكثير من الركد واما اذا انقطع الشعر ونحوه في الدلو الاخير واطمان به
لان في النزح واذا لم يطمئن في الانقطاع فيمكن ان يستند الى الاصل وهو كون الماء طاهرا حتى يستيقن بنجاسته وهذا
وما بعده لم يعلم دخول النجاسة فيه واما على القول بالانفعال فيشكل الحال الان لنجاسته بنجاسة مستصحبة حتى يحصل العلم
بالطهارة ولا يحصل العلم مع الاحتمال الان بقاء اطلاقات الاخبار الواردة في النزح يقتضي طهارتها بذلك قيد واطلاق الا طلاقات
بما اذا وجد فيها قبل النزح شيء من تلك النجاسة وفيه ايضا اشكال اذ ربما كان القيد عدم الوجود لكن عرضنا ان الاظهر عدم الانفعال
فلا يرد علينا اشكال واما شعر طاهر العين فقال في الذكرى امكن الحاقه بنجس العين لمجاورته له مع رطوبة وعدمه لطهارته في
انتهى وفيه على القول بعدم الانفعال لا اشكال فيه ايضا لطهارته بالاصل وتطهيره بالماء وعدم ورود نزح له مع ان مع انه ربما ايضا
٧ كان الناس طريق التطهير منحصر في النزح على ما هو الظاهر من المحقق لكن العلامة والشهيد قالا بعدم الانحصار وحصول تطهير
البئر ايضا بالقاء الكثير وبممازجة الجاري او الغيث هذا على تقدير التغير بالنجاسة او القول بالانفعال بالملاقات واما على القول
بعدمه فالظاهر انحصار رفع الكراهة والنفرة وحصول المستحب في النزح التاسع يحكم بطهارة جوانب البئر التي اصابها الماء في حال
النزح عند مفارقة اخر الدلاء والمتساقط من الدلو الاخير معفو عنه اذا لم يخرج من المعتاد فاذا خرج من العادة فلا بد من دلو
اخر لحصول العدد سواء كان للتطهير او لازالة الكراهة او للتعبد واما التطهير للمتغير فالعبرة بالنزح المزيل للتغير فالعبرة بالنزح
للمتغير فالعبرة بالنزح الى المزيل للتغير العاشر لو لم يوجد الدلو ووجد سطل او نحو مما ينزح به فالظاهر انه يكفي اذا كان لحصول المقدر
ولحصول التطهير وزوال الكراهة الحادي عشر صرح بعض الفقهاء بان طهارة جوانب البئر والرشا والدلو وبالنزح عند عدم

اخذ الدلاء من امارات عدم انفعال البئر بالملاقات وهذا يقتضي انه لا يكون الحكم في صورة التغير كذلك بل لابد من التطهير في
الامور المذكورة كما هو الحال في غسالة الاستنجاء ونحوها فان ظاهر الاخبار وان اقتضى الطهارة في صورة التغير ايضا الا
انها لا تقاوم ما دل على الانفعال بالتغير بل ربما كان التغير موجودا باقيا على حال فيما ذكر وربما كان العين موجودة
فعلى هذا يمكن ان يقال يكفي لطهارة الجوانب سقوط قطرات من الدلاء الطاهرة لانها تغسلها فلا يمكن الحكم بنجاسة ما يلاقيها
لامكان رفع نجاستها واما غير الجوانب من الالات وغيرها فيغسل ان لم يتحقق جريان عليها بحيث يغسلها فتدبر وحد الدلو التي
عشر يكفي في الدلو المعتبر ملاء العادي فهل يكفي نصفاه عن واحد الاقرب ذلك والاحوط عدم الاكتفاء به عند التاسع عشر
في نزح العدد لو صب احد الدلاء في البئر ينزح عوضه ولا يوجب ذلك نزح على العدد استوجه العلامة الحاق صب الدلو الاخير
بما لا نص فيه لان البئر بعد انفصاله تطهره في العرف المذكور تأمل وكذا في كون صب الدلو مما لا نص فيه اذ ربما يحصل ذلك
ولم يشترط المعصوم عليه السلام في موضع وكلام الاطهر نعني حكم فيه فتدبر الرابع عشر لا نص فيه لا حكم له على القول بعدم الانفعال
بالملاقات واستحبابا النزح بل وجوبه ايضا نعم الاحتياط مراعات نزح يحصل به الاحتياط على القول بالانفعال قبل نزح
الجميع ان امكن والا فالتراوح لان تعيينها اقل هنا من جعل من عين منزح شرعا مع ثبوت النجاسة شرعا ومع الاجماع على عدم
تعطيل البئر بالنجاسة لكن الظاهر انه ان كان لبعضها من جملة لها مقدر شرعا لا يزيد حكم البعض عن حكم الجملة بالقياس
بطريق اولى وكذا لو كان صغيرا جدا لا يكون كثيرة وورد فيه مقدر شيء عجيب وقيل ينزح اربعين دلوا استنادا الى قولهم عليهم السلام
ينزح منها اربعون دلوا وان كانت مجيرة وهذه الرواية لم توجد في اصل ولا كتاب الا ان الشيخ استند المطلوب به
في ط وهو وان كان ثقة ثبتا الا انه ربما يتوهم ويشتبه عليه وفي الظن انه وهم من رواية كردويه لاتحاد مضمونهما
بكيفية العبارة الا انه وهم ثلثون فجعل موضعها اربعون وجعل الماء المذكور فيها مما لا نص فيه ولذا اختار ابن طاوس
في البشرى ثلثين دلوا ولو نقل الشهيد عنه الباس محتجا برواية كردويه تنقيب تعدد النجاسة الواقعة في البئر يوجب
تضاعيف النزح على القول بانفعال البئر بالملاقات مطلقا لان الاصل عدم التداخل ولان الاصل ثبوت كل معلول على
علته لان اهل العرف هكذا يفهمون واما على القول بعدم الانفعال فتعدد ما ورد فيه المقدر شرعا حكم كما ذكر وان
كان الاحوط التضاعف في النزح مطلقا كما سبق في جميع ما ذكر اعم من ان يكون النجاسات متماثلة او مختلفة لما ذكر نعم لو كانت
بعضا من جملة لها مقدر فلا يزيد حكم البعض عن حكم الجملة فلو وقع في البئر ابعاض كلب واحد وان كانت في غاية الكثرة
لا يزيد نزح المجموع من اربعين نعم لو كان بعض من تلك الابعاض من كلب وبعض اخر منها من كلب اخر وهكذا احتمل تحقق
نزح مقدار المقدر لكل كلب بل بالاحرى نزح المجموع الكلب الاول والبعض الاخر الثاني وهكذا وما قيل بان الاصل التداخل
وعدم التعدد لم يظهر لنا وجهه والحوالة الى العرف فيه خفاء كما سيتمائى في مقام تحصيل اليقين بالخروج من العهدة
والقطع بحصول الطهارة فيما قطع بنجاسته قوله وفي طهارته باتمامه اه المشهور عدم الطهارة مطلقا لاستصحاب النجاسة

والعمومات

والعمومات مثل قولهم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فيقتضي هذه ان بعد العلم بالنجاسة لا يكون طاهرا مطلقا خرج ما خرج بالاجماع
وبقي الباقي وعن المرتضى وابن ادريس ويحيى ابن سعيد الطهارة مطلقا وقيل باشتراطها بالاتمام بالطاهر حجة المرتضى رحمه الله ان
البلوغ يستهلك النجاسة فيستوي ملاقاتها قبله وبعده وانه لولا الحكم بالطهارة مع البلوغ لما حكم بطهارة الماء الكثير الذي
وجد فيه نجاسة لامكان سبقها على الكثرة واحتج ابن ادريس بعموم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا ومعنى لم يحمل لم
يظهر فيه كما صرح به جماعة من اهل اللغة والجواب عن الاول منع استهلاك البلوغ النجاسة اذ القدر الثابت انه يمنع عن
الانفعال ويدفعه لا انه يستهلكه ويرفعه ايضا وعن الثاني بمنع الملازمة لجواز ان يكون الحكم بالطهارة من اصالة الطهارة
الثابتة عن ادلة كثيرة حتى يحصل اليقين بخلافها وقد مرت مضافا الى الاستصحاب والاجماع بل الظاهر ان العلة هي العلة
ما ذكر وعن الثالث بمنع صحة الخبر اذ لم يرو عن الرسول صلى الله عليه وآله الا مرسلا وكونه عليا عند المستدل لا يستلزم ذلك واقعا قال
المحقق كتب الاحاديث عن الائمة عليهم السلام خالية عنه واما المخالفون فلم نعرف عاملا به سوى ما يحكى عن ابن حي واجاب المحقق الشيخ
علي بان ابن ادريس نقل اجماع المخالف والمؤالف على صحتها والاجماع المنقول حجة وفيه ان المحقق قال لم يعمل به احد من
العامة سوى ابن حي واما الخاصة فلم يرووه في كتبهم الحديثية نعم رواه مرسلا المرتضى والشيخ واحاد من بعده وكيف
يجتمع هذا مع اجماع المخالف والمؤالف على الصحة ولا تأمل في كون الحق مع المحقق فيما ذكر بشهادة الاطلاع والتتبع مع انه
ليس اجماعا اصطلاحيا كاشفا عن قول المعصوم عليه السلام اذ لا معنى للعلم بان المعصوم عليه السلام قال انه صحيح سلمنا لكن الدلالة ممنوعة
بل لا يبعد ان يكون المراد هو الذي ذكر في احاديث الخاصة عن الائمة عليهم السلام من انه اذا كان كرا لم ينفعل الا انه يدفع عنه الانفعال
بقرينة الاخبار الخاصية الصحاح من اهل البيت عليهم السلام والحمل في غاية القرب فان قلت لما ثبت من الادلة انفعال اقل الكر
وبعد ما صار كرا لا يكون اقل الكر حتى ما فلا يكون داخلا في تلك الادلة فلا دليل على نجاسته والاصل طهارة الماء حتى
يثبت نجاسته قلت الماء الذي علم انه قذر هو بعينه موجود في ضمن المجموع غاية ما في الباب انه لم يكن متصلا بماء كان
صار متصلا فتغير وصف انفعاله بالاتصال وهذا لا يقتضي ان يكون هذا غير الاول كالخل النجس اذا امتزج بل لا يقتضي
ان يكون غيره بل الممتزج وهو غير الممتزج به والاستصحاب والعمومات يقتضي عدم تغير حكم والشيء اذا صار محكوما
بالنجاسة شرعا فتغيير هذا الحكم منه شرعا وصيرورته حكما اخر شرعيا يتوقف على دليل شرعي البتة ولهذا استدل
كل واحد من القائلين بالطهارة بدليل ولم يستدل احد منهم باصالة الطهارة ولم يقل بزوال الحكم من دون دليل
وهذا ينادي بان النجاسة اذا ثبتت شرعا تدوم وتبقى حتى يثبت خلافها ومما ذكر ظهر ان القول بالطهارة باتمام
من النجس لا فساد فان كل واحد منهما او منها كان معلوم النجاسة وهو بعينه موجود غاية الامر انه اتصل كل واحد
من النجسين بالاخر فضم نجس بنجس كيف يصير منشأ للطهارة لو لم يصر منشأ لزيادة نجاستهما وتقوية نجاستهما فكيف
منشأ لزوال النجاستها وتقوي كل واحد منها فان قلت سيما اذا كان اجزاؤها كثيرة كل واحد منها قطعة صغيرة

غاية الصغر نجسة بدخول قطعة كثيرة من النجاسة فيها فاجتمعت جميع تلك القطع الصغار الكثيرة غاية الكثرة مع
ما فيها من القطع الكبار من النجاسة خصوصا اذا كان كل شيء منها متصلا بالنجاسة لكن لا انضمام زوال تغيره او زال
تغير العذرة الذي لم يبلغ كرا فيه جدا   الاول لو جمد الماء القليل فلاقته نجاسة فهل ينجس بعد ذوبانها كالماء القليل
اي ينجس لا خصوص موضع الملاقات لا اظهر الثاني كما اختاره في المنتهى لعدم شمول الادلة انفعال القليل لذلك ولانه
بجموده يمتنع عن نفوذ النجاسة فيه فيطهر بالغسل او قطع النجس منه الثاني لو وقع في الماء القليل الجامد في الجمد او الثلج
الزائد بين عن الكر نجاسة فالظ انفعاله كما لو كان متصلا بالجامدات او المايعات المضافة ولان الجمد ليس بماء حتى
يصلح للتقوية الثالث لو جمد الماء النجس فلا يطهر الا بعد عوده ماء فيطهر بما يطهر الماء الرابع لو جمد الكثير ثم لحق
بالجامدات على ما اختاره الشهيد وغيره فينجس خصوص محل الملاقي ويطهر بالغسل او القطع فما اختاره في المنتهى
من عدم انفعاله لان الجمود لم يخرجه عن حقيقته بل اكد ثبوتها فيه ما فيه الخامس لو كان زاد وما زاد على الكر فلما
الى ان بلغ كرا فما زاد وجد فيه نجاسة لا يدري اي وقت وقعت فيه فالاصل تاخر الحادث وطهارة الماء والعمومات ايض
يقتضي ذلك ولو وجد ماء لا يدري انه له مادة ام لا فالظ عدم انفعاله بالملاقات وان كان اقل من الكر يقينا السادس
اذا وقع في احد انائي الماء نجاسة وعلم الذي وقعت فيه ثم اشتبه بالاخر وجب الاحتراز عنهما في الطهارة وكذا
في الشرب والاكل في حال الاختيار لاستصحاب حكم النجاسة القطعية حتى يثبت خلافها ولم يثبت ولان معنى النجاسة
احدها وجوب الاحتراز اذ لا معنى للنجاسة الشرعية الا ذلك ولا يمكن الاحتراز عن النجس الا بالاحتراز عن الكل ويدل
عليه ايض موثقة عمار عن الص ع في حديث طويل سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري
ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال يهريقهما ويتيمم ومثلها موثقة سماعة عن الص ع وفي الفقه الرضوي
ايض انه ان كان اناءان وقع في احدهما ما ينجس الماء ولم تعلم في ايهما وقع فليهرقهما جميعا وليتيمم مع ان هذا مذهب
الاصحاب ونقل الاتفاق عليه جماعة منهم الفاضلان وغيرهما بل لم ينقلوا خلافا من احد من المسلمين الا من الشافعي ومع ذلك
وهو ايض قال المجتهد المكلف في تعيين الطاهر منهما بظنونه الاجتهادية والظ انه ايض مع انسداد باب الاجتهاد
وافقهم ومما ذكر ظهر انه لو وقع الاشتباه حال الوقوع يكون حكمه ايض كذلك وان الحكم فيهما الاعتبار عليه لان الموثقة
سيما اذا انجبر بالاجماعات المنقولة بل كونه مذهب الاصحاب باجمعهم بل مذهب المسلمين كذلك وان الحكم فيهما الاعتبار عليه
مضافا الى ما ذكرنا ايض من الاعتبار والاصول والقواعد وسيما بعد ملاحظة ما سيذكر من التفريعات   الاول
المنقول عن الشيخين والصدوقين وجوب اهراق الماءين الا ان كلام الصدوقين ربما يكون ظاهرا في انه لا اهراق الا لتحقق شرط
التيمم وعن ابن ادريس والمحقق منع وجوب الاراقة مستندا الى ولين ظاهر الروايات وقال المحقق لعل الامر بالاهراق
كناية عن الحكم بالنجاسة تفخيما للمنع ويؤيده وقوعه في كثير من الاخبار الدالة على الانفعال وما قيل من ان الوجوب لاجل

صحة التيمم

صحة التيمم بان يصير غير واجد للماء على نظر لان المانع من التيمم الماء الذي يمكن الطهارة به الثاني نص كثير من الاصحاب
منهم الشيخان والفاضلان على عدم الفرق بين وقوع الاشتباه في انائين او اكثر وكون المذكور في الروايات خصوص الانائين
لا يقتضي اختصاص الحكم لما ذكرنا من الادلة الاخر مضافا الى تنقيح المناط الثالث لو كان احد الانائين متيقن الطهارة
والاخر مشكوك النجاسة الذي وجب الاحتراز عنه كما اذا انقلب احد المشتبهين ثم اشتبه الباقي بمتيقن الطهارة
يجب الاجتناب عنهما ايض لوجوب الاجتناب عن احدهما جزما ولم يتعين فلا يجب الاجتناب فحينئذ مصرح المنتهى والاجماع وقد
عرفت عدم الانحصار فيهما وهل الحكم فيما اذا اشتبه المشتبه من المشتبه من المشتبهين وهكذا كذلك ام لا فلاحظ
الادلة وتامل فيها يظهر لك الحال الرابع مقتضى اطلاق النص وكلام الاصحاب وجوب التيمم والحال هذه مطلقا وربما
يخص ذلك بما اذا لم يمكن الصلوة بطهارة متيقنة بهما اذ امكن الطهارة والصلوة ثم تطهير الاعضاء مما لاقاه والطهارة
بعده من الاناء الاخر ثم الصلوة مرة اخرى ويمكن الاستدلال عليه بالاية والاخبار الدالة على كون التيمم بعد العجز عن
المائية لكن ظاهر الروايتين والفتاوى ولزوم العسر الشديد بما ذكر يقتضي الاكتفاء بالتيمم مطلقا الخامس لو اصاب احد
الانائين جسم طاهر فهل يجب الاحتراز عنه ايض كالاحتراز عن الانائين ام لا لانه كان طاهرا قطعا ولم يعلم انه نجس
شيء ام لا اختار الاول العلامة والثاني جمع المحقق الشيخ علي والشهيد الثاني وصاحب المعالم وصاحب المدارك
وهو الاقوى السادس المشتبه بالمغصوب هل يكون حكمه حكم المشتبه بالنجس ام لا بعض الادلة السابقة يشمل هذا ايض ويحتمل
وجوب التقسيم ويمكن حمله على من حصته بالنحو الصحيح الشرعي ومع تحقق هذا الاحتمال يتعين الطهارة السابع
لو اشتبه بالمضاف الطاهر وجب الطهارة بهما جميعا تحصيلا للبراءة اليقينية من شغل الذمة اليقيني لان
الصلوة مشروطة بالطهارة جزما والاكتفاء بالطهارة من احدهما يوجب البراءة الاحتمالية وهي لا تكفي قطعا بل
لا بد من القطع بالبراءة لما عرفت غير مرة فما في المدارك من ان الواجب ان كان الطهارة بما يعلم انه ماء فلا يجوز
الطهارة بواحد منهما وان كان الواجب الطهارة بما احتمل كونه ماء امتثل بالطهارة باحدهما محض غفلة لان
العلم وعدمه لا مدخلية في معاني الالفاظ الثامن لو انقلب احد الانائين المشتبهين الطاهر بالمضاف فهل
وجب التيمم مع الطهارة من الاناء والتيمم معا اكتفى بالتيمم التاسع الماء المستعمل في ازالة الخبث مر حكمه واما ازالة
الحدث الاصغر فهو طاهر مطهر باجماع علمائنا بل ورد منهم ان الوضوء من فضل المسلمين احب الي من ان توضأ
من ركو ابيض مخمر واما في ازالة الحدث الاكبر فقد مر حكمه ايض في مبحث الوضوء وانه طاهر اجماعا ومطهر على
المشهور بين المتاخرين وفاقا لبعض القدماء مثل المرتضى للعموم مثل قوله ثم اغسلوا وجوهكم وايديكم وقوله
لم ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ومثله ايض في الاخبار كثيرة وكذا مثل تصب على راسك ثلث حفنات من الماء وامثال
ذلك مما لا يحصى ويدل عليه ايض قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وامثال هذه في الاخبار اذ من المتواتر ان التيمم بعد فقد الماء

او بعد العجز من استعمال الماء ولا شك في ان الاصل الحمل على المعنى اللغوي والعرفي حتى يقال قسر قوله ثم لم يجد ابلم
تتمكنوا ومن ابن علم التمكن من استعماله شرعا اذ لا شبهة في انه لو خوطب اهل اللغة والعرف بهذا الخطاب لما فهموا
الا ما هو المعنى في اصطلاحهم مع انه ورد ايضا انه لو خيف من الضرر في استعمال الماء يتيمم ولمثال هذه العبارة ويدل
عليه الاستصحاب وغيره من الاصول ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم انه قال للصادق ع ماء الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره
اغتسل من مائه نعم لا باس الى غير ذلك من الاخبار الدالة على عدم الباس من الغسل بماء الحمام وانه طهور بل ورد
النهي عن التنزه في بعض الاخبار حيث قال يغتسل منه ولا تغتسل من ماء اخر فان الله يقول اليس محل النزاع كما سيجيء وعن
الشيخين والصدوق من عدم طهوريته لضعيفة ابن سنان عن الصادق ع الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل
الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه واشباهه وهي مع ضعفها سندا ضعيفة من جهة اخرى لان غسل الثوب لا يزيل
الطهورية اجماعا ثم ربما يجعله حكمها فهذا قرينة على ارادة الكراهة والحمل على الثوب النجس خلاف الاصل ايضا
فلا يصلح لها المانع والاصل عدمه ومع ذلك لم يقل احد بسلب الطهورية في ازالة النجاسة بل انما النجاسة
او الكراهة والاولى الحمل النزاع موقوف على الثبوت والمانع يعتد الخصم ويكون المراد سلب الطهارة في الاول
الطهورية في الثاني خلاف ظاهر السياق فيجوز ارادة الجنب النجس بقرينة السياق كما يكون غسل الثوب محمولا على
النجس بما ناسب ان يكون الاخر ايضا كذلك وبالجملة تقييد الثوب بما يخالف الاصل والظاهر ليس باولى من الحمل على
الكراهة سيما الجنب لا يستدل به في مقابل الادلة السابقة ويغلب عليها مع ضعف سندها وان قيل في الرجال بتقويته
ما رواه ابن هلال الراوي عن الحسن بن محبوب عن ابن ابي عمير لانه لا يضر هنا ومعارضة الصحيح سيما وان يغلب عليه او ليس
بمثابة ما اتفق عليه الكل والصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع عن ماء الحمام فقال لا يغتسل من ماء اخر الا ان يكون فيهم
جنب او يكثر اهله فلا يدرى منهم جنب ام لا وفيها انها تعارض الاخبار الصحاح والمعتبرة الدالة على ان ماء الحمام طهور
لا باس بالغسل به وان كان فيهم جنب مع ان قوله ع او لا يدرى فيهم جنب ام لا يعارض الاخبار الكثيرة غاية الكثرة
في ان عدم العلم بامثال هذه لا يضر فيه ومرفوع وموضوع عنهم ومع ذلك لا يرضى به المستدل والقائل بعدم
المطهرية فيتعين الحمل على الكراهة ويعضده ايضا انه بذلك يرتفع التعارض بين الاخبار ومما يشهد على الكراهة
ان في الاخبار الاخر علل المنع من الاغتسال بانه يغتسل فيه ولد الزنا مع انه ظاهر ان الجنب ما كان يغتسل في الماء
حتى يكون غسالته فالاستثناء يكون من جهة اخرى البتة على ان احتمال ذلك يكفي وبالجملة المشهور هو الاقوى
والاحوط الاجتناب في حال الاختيار والجمع بين الغسل والتيمم اذا لم يوجد ماء غيره قوله البالوعة المراد منها
ما يحمل الكنيف الخلاء والمحفور الذي يحفظ فيها ماء النزح وما يجتمع من استعمال الانسان البئر او غيره الا من النجاسات
وغيرها وتقييد النص بوصولها الى الماء لا وجه له كما لا يخفى والمقدار في كونها قريبة الى البئر حتى يسهل ان يحكى فيها

مياه النزح وما ينصب معه الاذى وليسلم من البئر من الفساد من هذه الامور لو لم يدخل فيها لكن تتفاوت
مراتب القرب وكيف كان لا ينجس البئر بقربها الها وان كان كمال القرب الا ان يعلم بجاستها بالتغير بالنجس كما هو الاقوى
او غيره فانها لا يكون مظنة لما عرفت الاصل والاجماع والعموما وخصوص رواية محمد بن القاسم عن الكاظم ع في البئر
يكون بينها وبين الكنيف خمسة او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم
يتغير الماء وهذه الرواية مما تدل على عدم انفعال البئر بالملاقاة وعلى عدم وجوب التباعد بينهما وعدم
الضرر من القرب ويشير الى شهرة التباعد بخمسة اذرع وانه لا كراهة في الوضوء والغسل ان لم يكن التباعد المذكور
وان كان الاولى التباعد كما يظهر من الخارج وهذه الرواية ليس في سندها من يتوقف فيه الا عباد بن سليمان وتقيا
في الرجال لكنه معتمد عليه ومع ذلك يجبرها الاصول وعمل الاصحاب بل يعارضها رواية زرارة وابن مسلم وابي بصير
قال قلنا له بئر يتوضأ منها يجري البول قريبا منها ايجسها قال ان كان البئر في اعلى الوادي والوادي يجري فيه
البول من تحتها فقدر بينهما ثلاثة اذرع او اربعة لم ينجس وان كان اقل من ذلك فلا يتوضأ منه قال زرارة فقلت
فان كان يجري البول بلزقها وكان لا يثبت على الارض فقال ما لم يكن له قرار فليس به باس وان استقر منه قليل
فانه لا يثقب الارض ولا يغوله حتى يبلغ البئر فليس على البئر منه باس الى اخر ذلك كله لان ظاهرها انفعال البئر بالملاقاة
فيكون محمولة على التقية ومع ذلك يظهر من اخرها ان الحكم اذا كان اقل من ثلاث اذرع انما هو اذا استنقع الماء وكلما
يبلغ الى المستنقع حال البئر ولذا قال اذا استنقع منه قليل فانه لا يثقب الارض ولا يخفى ان المراد في هذه الرواية بيان
ابار مكة شرفها الله فان ابوالجبو فيها فوقها وربما يكون بلزقها الى غير ذلك لكن يستحب التباعد بينها وبين
البئر بخمسة اذرع في الارض الصلبة دفعا للتهمة الملاقاة وان يتغير شيء من الماء ولا يتفطن به ومنع لا استعمال
كما رواه قدامة ابن ابي زيد عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قال سألته كم ادنى ما يكون بين بئر الماء والبالوعة فقال
ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا فخمسة اذرع الحديث وما رواه الحسن بن رباط عن الصادق ع عن البالوعة
يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوقها فسبعة اذرع وجه الدلالة ان في كل
من الروايتين اطلاقا من وجه وتقييدا من وجه فجمع بينهما بحمل مطلقهما على مقيدهما بجعل ان السبعة في الرواية الاولى
مقيدة بالخمسة التي في الرواية الثانية والسبعة في الرواية الثانية مقيدة بالخمسة التي في الرواية الاولى والمراد من الفوق
الفوقية بحسب القرار وكذلك الاسفل ومن جماعة من الاصحاب اعتبار الفوقية بالجهة حتى يستوي القرار ان بناء على جعل
الشمال اعلى لان الارض كرة واقعة في الماء فقدر منها داخل في الماء وقدر خارج وربما قالوا ان نصفها داخل ونصفها
خارج ووسط قبة الخارج محاذ القطب الشمالي وكل عنصر يميل الى مركزه فالماء الذي يكون في الارض يميل بالطبع
الى الجنوب من كل جانب من الارض والشمال من الارض فوق جنوبها لان ابتداء الارض الخارج من الماء من طرف الجنوب

متصل بالبحر فكلما يتحرك المتحرك من جنوب الارض الى شمالها صعيد الحال ينتهي الى محاذي القطب الشمالي والى المحرك
منه مع الى الجنوب ينزل لما قلنا من ان الارض كروية فظهر مما ذكر ان جهة الشمال فوق جهة الجنوب وكل جزء جزء
من اجزاء الارض شماله فوق جنوبه وجنوبه تحت شماله فاذا كان البئر شمال البالوعة يميل الماء من البئر الى
البالوعة لميله الى مركزه ولا يميل الماء من الجنوب الى الشمال الا من قاسر يقسره فيكفي خمسة للبعد واذا كان البالوعة
شمال البئر يميل من البالوعة الى البئر بالطبع فيحتاج الى زيادة والى ما ذكرنا اشار المعصوم ع في رواية قدامة ابن
ابي زيد او قال بعد ما ذكر منها يجري الماء الى القبلة الى يمين ويجري عن يمين القبلة ويجري عن يسار القبلة
ولا يجري من القبلة الى دبر القبلة وذلك لان قبلة العراقي قبلة العراق وهي جهة الجنوب لهم فلا يجري الماء من
الجنوب الى دبر القبلة بالنسبة الى مستقبل القبلة وذلك لما عرفت من ان للماء بالطبع يميل الى عنصره في مركزه ولا الى
فوق ويميل من يمين القبلة الى يساره وبالعكس لانه من قبيل مساواة مجرى الماء اذ بالمساوات ايضا يجري لكن
لا يجري الى فوق والحاصل ان جريان الماء الى اسفل في غاية ميل منه لكونه ميلا الى الاصل وجريانه الى الفوق في غاية
مخالفة ميله واما جريانه الى المساوي فهو بين ويكون المراد من جريان الماء الى القبلة الى يمين قبلة
اهل العراق يمين الجنوب بشيء يسير والمغرب وانما هو الجنوب لكن اعتبر القبلة في هذا المعنى لكونها المعروفة
بين الناس بخلاف نفس الجنوب ومع ذلك ليس بينهما تفاوت معتد به والحاصل ان مراد المعصوم ع ان البئر بعد
عن البالوعة من خوف جريان ماء البالوعة الى البئر فاذا كان البالوعة في جهة القبلة والبئر في دبرها لا يجري الماء
من البالوعة الى البئر بخلاف العكس وبخلاف ما اذا كان البالوعة عن يمين القبلة والبئر عن يسارها وبالعكس
فالمعصوم تعرض في تلك الرواية الى امرين سهولة الارض وصلابتها وفوقية البالوعة وعدمها وفيهما [illegible]
مذهب ابن الجنيد من انه اذا كانت البالوعة اسفل والنظيفة اعلاها فلا باس وقال قبل ذلك لا استحب الطهارة من بئر
يكون بين النجاسة التي يستقر فيها من اعلاها في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الرخوة اثنى عشر ذراعا وفي الارض
الصلبة سبع اذرع ثم ذكر ما ذكرنا عنه ثم قال وان كانت تحاذيها في سمت القبلة فاذا كان سبع اذرع انتهى والظاهر
انه عمل بجميع ما ذكرنا من الروايات مع رواية سليمان الديلمي عن الصادق ع عن البئر يكون الى جنبها الكنيف فقال ان مجرى
العيون كلها مع مهب الشمال فاذا كان البئر النظيفة فوق الكنيف والكنيف اسفل لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان
كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثنى عشر ذراعا وان كان تجاهها بحذاء القبلة وهما مستويان في مهب الشمال
فسبعة اذرع وهذه الرواية تنادي بما ذكرنا من فوقية الشمال